A CLOSE LOOK AT FUNDAMENTAL ISSUES OF PHILOSOPHY

# 对哲学基本问题的深度审视

陈名财 著

四川大学出版社

# A CLOSE LOOK AT FUNDAMENTAL ISSUES OF PHILOSOPHY

# 对哲学基本问题的深度审视

哲学基本问题是解决一切哲学问题
学中的坐标或者自然科学中的范式的作
全新的阐释。该课题认为，哲学基本问
的精神是一个系统，精神系统是分层
志、信仰四个部分组成，理性和思维仅
同于“意识”，“精神”意味着人具
在”的关系包含：情感与存在、思维与存在、意志与存在、信仰与存在四个方面的问题，思维与存在的关系只是其中的一种。哲学基本问题的第二个方面应表述为“精神与存在的统一性问题”。地位问题只是统一性问题中的一个方面，统一性至少还包括人和自然的相互作用问题或者人和自然的关系问题、人和人类社会的关系问题、自然和社会的关系问题，身心如何统一。只有把精神对存在的超越性包括在哲学基本问题中，前面两个问题才有依归。超越性使人建构起一个“意义的世界”，对“意义世界”的追求一直是哲学史的一条重要线索。超越包括，人类作为一种类整体对自然有限性的超越，人作为个体的超越。伦理是人类作为一个整体超越自然有限性而缔造的自由世界，个体超越至少涉及自由、道德两个问题域，“道德”使人成为德“道”之人。

ISBN 978-7-5614-5738-2

9 787561 457382 >

定价：30.00元

A CLOSE LOOK AT FUNDAMENTAL ISSUES OF PHILOSOPHY

# 对哲学基本问题的深度审视

陈名财 著

四川大学出版社

特约编辑:邹　蕾
责任编辑:楼　晓
责任校对:朱　洁
封面设计:远近文化
责任印制:李　平

**图书在版编目(CIP)数据**

对哲学基本问题的深度审视 / 陈名财. —成都:四川大学出版社,2012.3
ISBN 978-7-5614-5738-2

Ⅰ.①对… Ⅱ.①陈… Ⅲ.①哲学基本问题-研究 Ⅳ.①B01

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 055113 号

书名　**对哲学基本问题的深度审视**

著　　者　陈名财
出　　版　四川大学出版社
地　　址　成都市一环路南一段 24 号(610065)
发　　行　四川大学出版社
书　　号　ISBN 978-7-5614-5738-2
印　　刷　成都白马印务有限公司
成品尺寸　148 mm×210 mm
印　　张　11
字　　数　296 千字
版　　次　2012 年 4 月第 1 版
印　　次　2012 年 4 月第 1 次印刷
定　　价　30.00 元

版权所有◆侵权必究

◆读者邮购本书,请与本社发行科联系。电 话:85408408/85401670/85408023　邮政编码:610065
◆本社图书如有印装质量问题,请寄回出版社调换。
◆网址:http://www.scup.cn

# 目录

导论 新世纪中国哲学的走向与马克思主义哲学的中国化 …… 001
一、选题的由来 …… 001
二、新世纪中国哲学走向浅识 …… 005
三、马克思主义哲学中国化浅识 …… 019
第一章 回到哲学基本问题 …… 033
一、追问哲学基本问题的合法性 …… 034
二、哲学基本问题的提出和研究成果 …… 054
三、对恩格斯哲学基本问题的文本梳理 …… 064
第二章 精神与存在的关系 …… 073
一、是“精神与存在”还是“思维与存在” …… 073

二、准确理解“精神”的内涵 …… 085
三、恩格斯没有把“存在”等同于“物质” …… 100
四、西方哲学中的“存在”概念 …… 111
五、精神与存在关系的问题域 …… 125

第三章 精神与存在的统一性 …… 141

一、为何表述为统一性问题 …… 142
二、世界的本原问题 …… 145
三、重新理解恩格斯的世界统一性问题 …… 179
四、东西方对统一性问题的不同致思方式 …… 198

第四章 精神与存在的同一性 …… 206

一、是精神还是思维与存在的同一性 …… 206
二、从真理的不同种类看精神与存在的同一 …… 218
三、思维和存在的同一性 …… 226
四、认识的路线问题 …… 246
五、思维方式问题 …… 253
六、对实践的批判性反思 …… 264

第五章 精神对存在的超越性 …… 289

一、意义问题是哲学的皈依 …… 290
二、人类的超越 …… 300
三、个体的超越 …… 313
四、重思道德金规则 …… 326

主要参考文献 …… 338

# 导 论

# 新世纪中国哲学的走向与马克思主义哲学的中国化

## 一、选题的由来

20世纪90年代以来，我国学术思想界越来越清晰地表现出建立自己的学术规范的意识；在新世纪的黎明中，这种意识更清晰地表现为融入“世界问题域”的自觉。于是绕不开的问题就摆在我们面前：新的学术规范和理论生长点的根基和源泉何在？应当从何处吸取营养，前进的方向何在？中华思想在新世纪的地位和作用何在？中华文化的复兴是一种新的哲学和文化的突破，还是植根儒家传统，面对现代人的生存条件提出有哲学意义的洞见？等等。

整个中国学术界的这种自觉的问题意识，在哲学领域主要表现为如下的思考：马克思主义哲学如何中国化？如何构建中国新的哲学文化？马克思主义哲学如何中国化和如何构建中国新的哲学文化，实际上是相互联系在一起的，甚至可以说是同一个问题的两个

方面。因为构建中国新的哲学文化就是使马克思主义哲学中国化，而马克思主义哲学的中国化就是构建中国新的哲学文化。因此，如果希望自己的哲学研究能在较深层次上，对当下的中国哲学理论有所推动，就应当具有这样的问题意识，或者说在这一问题域中找到自己研究的位置。显然，在此笔者不可能正面回答如此巨大的问题，更不可能对此问题给出圆满的回答。要构建中国新的哲学文化，真正实现马克思主义哲学的中国化，需要整个中国哲学界一代、甚至几代人不懈的努力。在此，笔者提出这个问题，只是为了使本课题研究有一个理论背景的引导。

因此，这种在“中、西、马”的融合中对研究位置的寻找，显然不是可有可无的，更不是什么“典型的非专业性的闲谈”。近几年，中国哲学界流行一句话，“融合中西马，吹破古今牛”。这句话有一定的道理，但这句话显然是很不确切的。此处的关键在于怎么理解融合、贯通的问题。“中、西、马”的融合不是只有在对“中、西、马”哲学中的所有问题都有深入的研究以后才能进行。我们用其中两家的某一思想去解读另外一家，这也是一种融合；把“中、西、马”中任何两家的某种观点、某些著作和作者进行比较研究，也是一种融合。甚至，中国人研究西方哲学和马克思主义哲学本身就无意识地包含着一种视界融合。因为，任何解读都是一种理解，任何理解都包含着潜理解，不同生活境遇必然使中国人在解读西方哲学和马克思主义哲学时有着自己特殊的潜理解，以这种潜理解为基础的解读，必然是一种视界融合的结果。当下中国人对中国传统哲学的理解，也是一种视界融合，现代中国人毕竟不同于中国古人，现代中国人对中国传统哲学的理解也就必然包含着不同于古人的潜理解。所以，如果说绝对意义的“中、西、马”融合是不可能的话(在这个意义上可以说“融合中西马，吹破古今牛”)，那相对意义的“中、西、马”融合不仅是可能的，而且是时常在发生着的。就像《功夫熊猫》，功夫和熊猫都是中国的，但《功夫熊猫》却是好莱坞片子一样。两种文化的融合不是像两瓶不同液体的融合，需要把它们倒在一起，搅拌、震荡，让它们充

分融合。一种文化对另一种文化的融合,常常采取的是吸收该文化中的一些元素,来丰富自己。就像现在中国人穿衣服一样,完全可以同时包含一些传统元素和西方文化的元素。哲学作为一种文化精髓代表,发生的融合也是这样,只要是稍有见识的研究"中、西、马"的学人,都不可能不对其他两家的部分学说、思想有所了解,其他两家的一些哲学观点、思考方法都不可能不对自己的研究产生影响。所以,不管你是否承认,"中、西、马"的融合实际上时时在发生,只是很多时候这种融合是不自觉的,是没有经过反思的。这样说来,我们对这种融合进行反思,并力图在研究开始之前有一个方向,就不能说是一种"宏大叙事"。利奥塔认为宏大叙事可以表述为,证明"科学知识的合法化"话语的合法化的叙事。在麦吉尔认为,"宏大叙事"这个术语最好被看做是指代一种无所不包的叙述,本意是一种"完整的叙事",就是无所不包的叙述,具有主题性、目的性、连贯性和统一性。罗斯认为,由于"宏大叙事"将一切人类历史视为一部历史,在连贯意义上将过去和将来统一起来,必然是一种神话的结构,它也必然是一种政治结构,一种历史的希望或恐惧的投影,这使得一种可争论的世界观权威化。可见,史学中的"宏大叙事"与历史的发展规律及史学家对于这种历史发展规律的探索与认识紧密相连,隐含着使某种世界观神化、权威化、合法化的本质,存在一种将某种意志强加于人的以强凌弱的权力政治的内涵,因此,史学"宏大叙事"往往与意识形态脱不了干系。

可见,宏大叙事是一种完满的设想,是一种对于人类历史发展进程有始有终的构想形式。由于这种设想无法证实,反而常常会因遭到现实的打击而破灭,于是不免带有神话的色彩。但另一方面,宏大叙事源于对人类历史发展前景所抱有的某种希望或恐惧,是针对整个人类社会历史发展进程所进行的大胆设想和历史求证,总要涉及人类历史发展的最终结局,总要与社会发展的当前形势联系在一起,往往是一种政治理想的构架。这种历史构想是史学家的希望和寄托,激励着史学家不断追求人类社会发展之谜,尽管这种构想很

多时候被历史事实证伪，但它的确是引导人类前行的灯塔，没有这种历史的构想，人类的行动将失去方向。这一点可以通过回顾近代以来，共产主义是如何给中国人民灌注希望，如何引导中国人民不断前进的历史，来很好地加以说明。所以，我们不能简单地否定宏大叙事，要批评的是以绝对理性为指导的宏大叙事。

利奥塔之所以防范宏大叙事，是因为他认为宏大叙事中含有未经批判的形而上学。利奥塔将“后现代”态度界定为“不相信宏大叙事”，并以此凸显了叙事与知识的关系，从而对启蒙以降的现代理性主义传统展开了深刻的反思。但利奥塔在拒斥宏观理论时必然会推崇差异与悖谬推理，指责总体性、宏大叙事、共识及普遍性等。在《后现代状态》中，利奥塔没有像丹尼尔·贝尔那样从社会系统论角度去说明后工业社会的“文化矛盾”和信仰危机，也不像哈贝马斯那样提出“晚期资本主义合法化危机”并企图重建理性的交流活动理论，又抵牾弗莱德里克·詹姆逊将后现代文化生产印合于资本主义经济逻辑的整体论思维，他从语言资质（competance）及其运用规则的差异着手，试图以语言应用学（Pragmatics）观念与方法解释第二次世界大战之后的资本主义变异和危机症状。他深入论证了作为西方文明维系网络与认知基础的原话语（metadiscours）的衰败销蚀，以及因此产生的“叙事危机”与知识非合法化局面，这种强调知识“不可通约”和开放变动“语言游戏”的后结构主义观念，同西方马克思主义、新保守主义思潮对于后现代主义的解释多有矛盾。利奥塔这一观点的意义自不待言，它提醒人们在面对总体化时应注意差异的根本重要性，也鼓励人们站在差异的一边行动，而反对普遍标准和价值的不公正运用。但这一理论的相对主义和虚无主义的缺陷也是很明显的。

其实在哲学上，反对宏大叙事就是拒斥形而上学。形而上学是西方哲学的精神根基，它作为一条主线始终贯穿于从毕达哥拉斯直到黑格尔的哲学思想中，在西方哲学史上曾经长期占据着绝对的统治地位。海德格尔在追溯西方形而上学历史的时候，曾多次指出形

而上学是西方思维的“命运”或“宿命”。20世纪总体上是一个拒斥形而上学而强调分析实证的时代，然而这并不意味着形而上学已成为明日黄花，形而上学对20世纪而言依然是必不可少，甚至是非常重要的。20世纪以来不知有多少西方哲学家宣称形而上学已经被自己彻底清除了，可是他们却又常常被后起的哲学家宣称为“最后一位形而上学家”。当厌弃了形而上学的人们沉醉于学科与专业的分化，沉醉于实证性和效用性时，人类的知识状况日益支离破碎。因此，新的世纪迫切需要一种令人确信的综合性洞察力，一种能够把许多知识碎片整合成为一个普遍而连贯的统一体的思想方式。对当今中国来说，更是这样。在经济高速度发展的同时，如何实现经济社会的全面进步，是当下中国面临的主要问题之一。因而，可以毫不夸张地说，新的时代迫切呼唤一种新的形而上学。

同样，在马克思主义哲学研究中也需要这种综合性洞察力，对马克思主义哲学中任何具体问题的分析，都需要这种综合性洞察力的引导，当然，这种综合性洞察力的取得本身又依赖于对具体问题的深入研究。但从逻辑在先的角度来说，当我们开始一项研究的时候，首先对综合性洞察力进行反思，恰好是使具体研究有一个理论背景引导和衬托的需要，恰好是使研究更加内行的需要，而不是非专业性的“闲谈”。

## 二、新世纪中国哲学走向浅识

21世纪中国哲学的走向是中国哲学工作者的热门话题之一。因为对此问题的探讨隐含的目标诉求是中国哲人多年来的夙愿：构建中国新哲学文化，从而使中国哲学真正成为世界哲学大花园中的一朵奇葩，与当今世界一流的哲学比肩而立。因此该探讨是涉及中国哲学发展命脉的一个根本性的问题，其讨论成果也必然引领当今中国哲人的研究方向、研究方法和研究兴趣。

总体来看，目前大家对此问题的探讨已在两个方面达成共识。

一是在基本的原则方向上达成了三点共识。从问题域来说,21世纪中国哲学的走向必须立足于当下中国社会发展的实践格局,这种实践格局既包括我国以经济转型为主的社会各方面发生的演变,也包括全球化境遇下人类生存与发展方式的演变。从哲学资源来说,21世纪中国哲学的走向必须融合"中、西、马",进而也包括吸收世界上其他地区和民族优秀的哲学精华和智慧。从哲学存在方式来说,新世纪的中国哲学是多元多态的,"多元"是指多种哲学观点、学说、思潮、流派应该共存,"多态"是指多种形态的哲学应该共存,不仅有纯哲学,还应有应用哲学、部门哲学。二是在具体途径方面取得的共识。回到哲学原典中去,深入研读"中、西、马"哲学原典。目前"中、西、马"三个领域的学者都分别开出了非常宏大的细读原典、厘清原典思想的计划。尽管不同的学者开出的规划不同,认定的经典哲学著作及其重要性的程度不同,但细读哲学原典,以此作为建构新世纪中国哲学的基础性资源这一点是基本相同的。

存在的主要分歧,一是以什么样的方式来融合"中、西、马"。"中、西、马"三"派"都分别想以自我为主融合其他两者,并分别提出许多具体的融合方式。二是新世纪哲学的形态究竟应该是什么,如何创造出新的哲学形态。对此有很多学者进行了深入的探讨,提出了许多构想,有的已取得了不小的成就,但真正的哲学大智慧还没有出现,真正可以代表中国新哲学文化发展成熟的标志性理论、作家、作品还没有。

可见,此探讨目前存在两个亟待解决的问题,一是如何融合"中、西、马"。是以其中一派、一家,或者其中某种观点、方法为基点来融合,还是超越三家,寻找一种更高的境界?目前大家都意识到融合的必要,但一方面因为要融合本身就博大精深的"中、西、马"哲学,并非一朝一夕的事,它需要学科研究的深厚积累,要"融"首先就要"通",要通晓"中、西、马",另一方面因为融合本身也是一种创新,要融合只通晓还不行,还要"贯",只有用一种东西把许多分离的东西贯穿起来,才会成为一个有联系的新东西,所以融合需要哲学的

大智慧,没有哲学的大智慧贯穿不了"中、西、马"。二是如何构建新哲学的内核,体现大智慧,产生可以和西方哲人比肩的理论、作家、作品。构建新哲学的内核与融合"中、西、马"实际上是相互联系的,只是侧重点不同。在这里,笔者试图针对这两个亟待解决的问题谈三点看法。

**(一)回到哲学自身的逻辑,在"爱智慧"的地平线上融合"中、西、马"**

只要承认我们是在建构新世纪的中国"哲学",而不是政治学、经济学、社会学,那么在学科建构和学术规范日益专业化发展的今天,新世纪的中国哲学就应该回归哲学的真精神,以哲学自身特有的方式思考问题。融合"中、西、马"应该做到:回到哲学自身的逻辑,在"爱智慧"的地平线上去实现真正的融合。

**1.回到哲学自身的逻辑**

融合不是混合,不是拼凑,融合是要寻找更加广阔的视界和理解空间。如果说"哲学"是一种"思",那么哲学流派、哲学观点就是"思"之"现存物"。正如海德格尔认为西方哲学常常只注重存在者,而使存在者之为存在者的存在却被遗忘了一样,在融合"中、西、马"时,我们也有一种倾向:只关心具体的哲学流派和观点,遗忘了哲学本身,从而把充满智慧活力的哲学实体化为具体形态的哲学,以知识代替智慧,以人类对智慧探索的结晶代替对智慧的探索本身,以具体形态的哲学代替哲学本身。

这种把哲学实体化的倾向导致了两种明显的弊端,一是对中国哲学合法地位的质疑。由于有一些学者把作为哲学之一种的西方哲学作为哲学唯一的"现存物",或者说真正规范的形态,而质疑与其言说对象、言说方式有较大差异的中国哲学在哲学苑中的存在地位。二是按照苏联版的马克思主义,主要是教科书体系对中国传统哲学和西方哲学任意批判。我们这里所说的批判不是哲学意义上的批判,不是超越和否定之否定,而是政治学意义上的否定、批驳。其主要表现是把哲学划分为唯物、唯心两大派,并把这种划分绝对化,

对唯心主义哲学进行否定、批驳；按照政治学意义上的阶级定义把哲学分为各阶级哲学，并把哲学和阶级利益直接对应起来，对奴隶主阶级、封建阶级、资产阶级的哲学进行否定、批驳；把西方马克思主义说成是修正主义并对它进行否定、批驳。在此我们不是说不应该进行哲学上的唯物和唯心的划分，也不是说不讲哲学的阶级性，而是说我们不能把这种划分绝对化、简单化。正如海德格尔所说："哲学的每一阶段都有其本己的必然性。我们简直只能承认，一种哲学就是它所是的方式。我们无权偏爱一种哲学而不要另一种哲学——有关不同的世界观可能有这种偏爱。"①

应该说目前学界对这种简单化的批判已有较深入的认识，现在一般也没有人再进行这种简单化的批判了。但由于没有对此进行哲学的反思，还没有从根本上跳出这种思维模式，很多学者只是由于各种原因一般不去触接这些问题而已。如果说上面所说的是实体化倾向的显性弊端，那么其隐性弊端是：把"中、西、马"哲学的学科划分变成哲学的划界，各自从自己特定的视域去观察对象，从某一角度、某个层面去理解具体的、统一的存在，把作为智慧之思的哲学降低为知识形态的哲学。"中、西、马"哲学都是人类文化长期发展过程的结晶，是人类"在途中"的一种思考，人类存身于其中的世界每时每刻都在不断地变动着，人类自由的智慧每时每刻都在永不懈怠地探索着，我们不能把人类在某一阶段、某一意义下的探索成果本体化。"中、西、马"作为既成理论，不是封闭和禁锢人们智慧的路障，而是催生新哲学的助产婆，它们应该像干柴一样去触发人类智慧的烈火熊熊燃烧。"思想的任务就应该是：放弃对以往关于思的事情的规定的思。"②如此，才能超越对哲学的知识化理解而达到哲学作为智慧之思的本真形态，"中、西、马"才能在哲学自身的理念下，都成为哲学的一种财富，都被理解为哲学家园中合法的成员，理解为延续、发展哲学的一种共同资源。只有在此情况下，"中、西、马"哲学之间

①《海德格尔选集》，孙周兴选编，上海三联书店，1996年版，第1243页。
②《海德格尔选集》，孙周兴选编，上海三联书店，1996年版，第1261页。

才能进行真正的对话和融合。

“中、西、马”哲学对话和融合的意义在于为深入理解某一哲学系统提供一种理论参照。在单一的视域下,无论是中国哲学,抑或西方哲学,其内在的意蕴都难以充分地敞开和展示,而在不同的理论背景中,一种哲学系统的深刻意义就容易被揭示和把握,不同哲学传统之间的沟通和互动,可以扬弃不同哲学传统的理论局限,达到更宽广的理论视野[①]。因此,作为哲学发展史上的三种存在物,“中、西、马”的理论地位只有在哲学自身的逻辑中才能被说明。这不是要否认马克思主义哲学在融合过程中的指导地位,而是说只有回到哲学本身,在哲学自身发展的历程中,以哲学本身的逻辑才能找寻到马克思主义哲学的真精神。马克思主义哲学的真精神不是被命定的,不是靠剪裁马克思主义经典作家原典中的个别词句和段落得来的,马克思主义哲学的指导地位是在哲学自身逻辑中呈现出来的,所以马克思主义哲学最根本的特点是其批判性、实践性和革命性。因此在坚持马克思主义哲学指导地位的具体路径上,首先要使马克思主义哲学回到哲学自身,在回归中找出其符合当下时代的真精神,再以此真精神融合“中、西、马”。这样我们就不是把某种版本的马克思主义当做马克思主义哲学本身,以此来剪裁各种理论,而是把马克思主义哲学当做一种不断生长着的智慧之源,与时俱进。

马克思、恩格斯逝世以后,世界范围内的马克思主义演变不是一个同质性的连续演变的历史,而是因历史条件的变化,与多种理论思潮交融形成多中心的分裂对抗与共存的格局。[②]各国以自身国情为基础的马克思主义理论和社会主义实践探索都有自身的历史理由,各国的社会条件的差异,又决定了它们有着不同的理论传统和政治立场。因此,任何无批判地认同某种版本的马克思主义哲学的行为,都可能把中国马克思主义哲学的发展引向歧途。

那么哲学的真精神是什么?哲学自身是什么呢?对此,不同的学

① 杨国荣:《哲学对话:走向内在的视域》,《光明日报》,2004 年 1 月 6 日。
② 王贵明:《论马克思主义哲学研究的深层转型》,《探索》,2004 年第 5 期。

者有不同的理解，我们认为哲学是“爱智”之学，它至少应该具有以下的品性和功能。

一是哲学应澄明现实社会的存在之真。哲学是以“理解”的方式把存在之真带到我们面前。“理解”按中文的意思是把原本“混乱”的东西，“理”“顺”了；把原本“纠葛”在一起的东西“解”“开”来。“理解”就是使原本混沌的东西有序，原来看不清的，使之能看清楚；原来没有规则的，使之有规则。哲学的理解以知识—科学体系作为自己的存在方式。但不是说，一般的经验科学乃是哲学的基础，相反，哲学才是经验科学的基础，它应该为经验科学存在的合法性、合理性和得以如此存在的根据进行论证和说明。[①]作为揭示存在之真的哲学还应该以存在之真来反观时代精神和困惑。哲学之所以能成为解放思想的先导和动力，根本原因在于它能提供一种崭新的世界观和方法论。哲学作为“思想中的时代”或“思想中的现实”，它应该联系现实、为现实服务，但它又需要与现实“拉开间距”，超越感觉的杂多性、表象的流变性、情感的狭隘性和意愿的主观性，丰富人们对世界的理解，把特定时代馈赠给我们的礼物昭示出来，把人类不断引向完满的理想境界。

二是哲学应该为人们提供一种反思后的生存方式。哲学不仅要解释世界，还要改造世界，把澄明了的存在之真、反思后的人生理想和追求带入现实世界，使现实世界开显出人性化的境界。一方面哲学应提供一种智慧，使人摆脱“物”一样的机械存在，获得一种自由的、有意义的生存状态，并在人类历史的发展过程中，把人自身蕴藏的丰富性完满地展示出来。另一方面，生存着的人类，“有能力死”的人类，带给世界一个“无—不存在”的观念，“楔入—嵌入”铁板一块的现实的必然“大箍”里，使混沌的世界裂口，时间空间化，内在外在化。于是，不仅人有了“始终”，万物莫不有始有终。原本在物质形态持续转换中因之并无自己的万物，有了自己，世间万物以自己的面

① 叶秀山：《哲学的三种境界》，《江苏行政学院学报》，2004年第1期。

貌开显出来,成了人文的事物——成了"文物—文化之物—人文之物"。[①]哲学还要用反思后的生存方式对日常生活进行批判,防止人们在流行中迷失自己。

三是哲学应该满足人类的超越性追求,为人们提供价值尺度,促进人格的完善。人是实践的存在,也就是把理想变成现实的存在,因而是需要为自己的存在寻求"安身立命之本"或"最高的支撑点"的存在。一方面哲学应该给人们提供"超越"当下眼前"实用功利"的可能,把自己和外在世界当做一个对象来欣赏,来观察,来研究,使人这个族类"摆脱—暂时摆脱"生活必需,而对世界采取自由的态度。有了这种态度,人类作为一个族类,将自己提高到一个自由的境界,也就是人类自己的境界。[②]哲学还应该为人们提供一种价值理想和尺度,"转识为智、化性为德",促进人格的完善。在新的世纪,全球化带来了产品和资本的全球流动,世界性的经济繁荣和财富增长,同时也带来了全球性的犯罪、传染病、污染、贫富分化、道德沦丧和价值失范,等等。鉴于此,新世纪的中国哲学应充分发挥其价值导向功能,直面这一系列价值困境,关心人与人类的生存状况和命运,给予人们理念和理想,不断提升人们的精神境界,建构生活的价值和理想,把世界变成人所要求的理想现实。[③]

总之,哲学是对智慧的爱,它要为人们提供观察、理解、把握世界(包括人类自己)的方式、方法,它要"观"科学的世界、道德的世界、审美的世界、宗教的世界,要"观"人自身的丰富性、可能性、完满性,要"观"世界的存在之真,并要把这种"观"之结果通过人的实践活动"楔入—嵌入"铁板一块的现实的必然"大箍"里,使本然的世界逐渐生成为人活动于其间的自由的应然的世界。因此哲学永远"在途中",每一种既成的哲学都是途中的一个足迹,它的意义和价值都只有在哲学的地平线上才能显现出来。"中、西、马"的对话就是要拓

① 叶秀山:《哲学的三种境界》,《江苏行政学院学报》,2004年第1期。
② 叶秀山:《哲学的三种境界》,《江苏行政学院学报》,2004年第1期。
③ 陈名财:《马克思主义哲学的中国化》,《中共中央党校学报》,2005年第9卷第1期。

展这一地平线，并使它显明出来。在这一更加广阔的地平线上，“中、西、马”才能找到沟通和融合的平台，新世纪的中国哲学才能生成为平台上一座可以望断古今的高峰。

2.顺应哲学的当代发展趋势

回到哲学自身的发展逻辑，意味着要顺应哲学的当代发展趋势。顺应哲学的当代发展趋势，一是要顺应哲学作为一种学科的学术自身发展的逻辑，二是特定时代的哲学要体现特定时代的时代精神。

哲学研究的重点随着自身的发展而不断转移。在古代和中世纪，西方哲学研究的重点是本体论，探求世界是什么。到了近代，西方哲学研究的重点转移到认识论，探求怎样认识世界，但西方近代哲学却由此走向了思辨形而上学性。现代西方哲学力图超越近代西方哲学，表现出从拒斥“形而上学”转向重建“形而上学”、从抽象思辨转向现实生活、由两极对立转向对话和沟通的倾向。[①]而西方后现代主义哲学又表现出对现代哲学的否定和超越，并进一步彰显出西方现代社会的内在矛盾。

马克思哲学同现代西方哲学一样力图超越近代西方哲学，马克思把科学的实践观引入哲学，把生产劳动看成人类社会存在、发展的基础，从而引发了哲学的革命。马克思的哲学不满足于解释世界，提出了改造世界的任务。马克思、恩格斯逝世以后，世界范围内马克思主义形成多中心的分裂对抗与共存的格局。西方马克思主义以探索与俄国式的社会主义发展道路不同的欧洲“新道路”为己任，因而又把批判西方资本主义、主要是资本主义市场经济作为自己理论的基本内容。中国的马克思主义哲学主要来源于前苏联的马克思主义，但经过毛泽东思想、邓小平理论、“三个代表”重要思想、科学发展观和中国广大哲学工作者的努力，通过马克思主义哲学中国化的探索，马克思主义哲学在中国已获得丰富和发展。在当代，马克思主

① 刘放桐：《现代西方哲学历史演变及发展趋势》，《求是》，2002年第2期。

义哲学面临全球化浪潮带来的深刻变化和一系列重大事件的冲击，需要作出新的回应。

中国传统哲学主要以儒、道、释为主，但通过与西方哲学、马克思主义哲学的对话，通过现代新儒家和众多专家、学者的探讨，已经彻底改变了中国哲学的原生态。有的学者认为，西方哲学范式、观念和言说方式、言说对象的引入导致了中国哲学的“失语”，因此应该恢复中国传统哲学固有的范式体系、言说方式。但笔者认为，这种引入固然导致了中国哲学原生态的改变，却拓展了中国传统哲学的思维空间，并为之找到了一个可以看清自己的参照系。因而在此情况下，新世纪的中国哲学已不可能再回到中国传统哲学固有的范式体系和言说方式了。

可见，“中、西、马”三种哲学都同时面临变化着的新的时代状况的挑战。20世纪后期以来，人类文明形态、人们的社会生活方式和人们的思想观念正在发生急剧的变革及转换。这种空前的人类文明形态转换，构成了当代人类特殊的生存困境。解决这种困境，为人类提供续存的根据是体现时代精神的哲学的天职。这种新世纪的人类生存困境的特殊性在于：这种困境不仅是针对个人生命，而是针对整个人类的存在；这种困境不仅来源于生命运动的自然法则，更是由人类自身的活动所造成的。因此，人类社会发展的可能性空间过去主要受制于人类自身的创造能力，现在则主要受制于外部自然界的可承受性和可再生性；发展在过去明确地意味着进步与福祉，现在则在很大的程度上要以巨大的破坏以至毁灭为代价。[①]人类在长期的历史进程中形成的生存信念与发展理想受到了根本挑战，这就是当代人类所面对的生存困境。而中国在新世纪更是处于深刻的社会大变动时期，从生产力、科学技术、工作方式到经济政治体制、生活方式、思维方式、价值观念，无一不在变革之中。适应并解答人类新的时代生存困境是当代哲学发展的主要生长点，也是建构新世纪中

① 孙正聿：《当代人类的生存困境与新世纪哲学的理论自觉》，《社会科学辑刊》，2003年第5期。

国的主要生长点。

**(二)贴近事物的本真存在,创造性地提出有意义的哲学洞见**

近百年来,中国出了一批大哲学家,例如熊十力、梁漱溟、金岳霖、冯友兰、牟宗三等。但由于中国与西方发展阶段上的差异性,中国哲学家所面临的问题,是中国自身的问题,而不具有普世性,因而没有产生世界级的哲学家。当今学术界对一连串富有时代性的理论和现实问题的研究,取得了很多成果,但由于缺少一种成熟的、有着强烈的穿透力和处理问题能力的理论框架和理论范式,还没有产生世界级的哲学家和哲学作品。从目前的情况来看,建构新世纪的中国哲学最缺的是"大智慧",需要的是创造精神和由此带来的创造性的哲学洞见。[①]我们认为这种"大智慧"和哲学洞见主要包括三种类型和方式,由此我们也可以主要从这三个方面去努力。

**1.提出一套新范式,开出一条新道路**

哲学以"理性"为出发点,但"真理"不是命题之间的形式关系,而是真实世界的道理。这种道理是要由人自己来开显的。海德格尔认为作为"此在"的"人",不是立足于过去或者现在,而是立足于"未来",才能"看"到历史显示出来的"可能性",展示出人的自由;在这种存在的可能性中人们获得了对于"未来"的信心,在自由回归人自身中,才现出人自身的"创造"历程。由于人自由的创造,历史不再是"事件—事实"因果环节的"图式",而是另一幅画面,另一种境界。这时哲学也就为人类开出了一条新路,丰富和充实了人类自身,也使物的世界开显出新的面貌。从语言学的角度来说,这条新道路就凝聚和存在于一套新的范式中。只有当中国哲学能够提出一套这样的新范式,开出一条这样的新道路时,才能说新世纪的中国哲学具有了"大智慧"。具体地说这种"大智慧"就是:面对世界全球化境遇和当下中国社会的转型特点,构建一种满足时代需要的本体承诺,一种新的思维认知方式,一种新的宇宙观,一种新的自我价值哲学和

① 陈学明:《当代中国哲学:从对话走向创新——中国新哲学的构建与马克思主义哲学的功能》,《中国社会科学》,2004年第1期。

一套新的道德规范，实现生命在当代的整体和谐，保持生命持续创化力，丰富人类生存的意义和可能。

成中英认为中国哲学传统重视综合直观、知觉与体验的本体思想，远超于方法思想之上。与中国式思考比较，西方哲学重视批评、批判与逻辑，以突破现有的概念典范与体系为哲学思考的精神所在。[①] 由于中国哲学传统缺乏突破已有观念、大胆创新的胆识，因此真正有创新意义的哲学"大智慧"的出现在中国显得尤为艰难。目前哲学界意识到这个问题的学者很多，但对其重要性认识不足，很多学者认为应该在细读哲学原典，具有丰富的哲学资源后再来做这件事。实际上哲学资源的积累和哲学创新的正确关系应该是在资源积累基础上的创新和在创新指导下的资源积累两者的统一。我们不能只注意了前者而轻视后者，须知资源积累的最终目的是在创新，在创新意义下资源积累的意义才能充分体现出来。

**2.开拓出新的研究领域**

我们当下所处的时代是一个急剧变革的时代，对于中国社会来说，社会发展阶段正在实行三级跳：从前现代化向现代化乃至后现代化、从农业经济社会向工业经济社会乃至知识经济社会跳跃式的发展。中国社会面临着许多新领域，这些新领域同时也就是新的哲学文化的创生点。所以中国哲学的创新不仅应表现为在已有问题域内理论的革新，还应该包括对已有问题域的丰富和改变。

在马克思主义的社会理论中，有暴力革命的理论，但没有改革的理论，特别是社会主义初级阶段的改革的理论。马克思主义哲学涉及经济、政治、文化、价值、发展和生态等，但却没有严格意义上的发展哲学、经济哲学、政治哲学、文化哲学、价值哲学和生态哲学。任平认为马克思主义在新的时代面临五大挑战，而这五大挑战也是马克思主义哲学需要涉及的新领域。这五大挑战是：新科技革命下，作为全球化技术基础之一的数字化地球、网络全球

① 成中英：《21世纪中国哲学走向：诊释、整合与创新》，《中国社会科学院研究生院学报》，2001年第6期。

化的主导趋势和哲学意义问题；知识经济的本性及其对生产方式、劳动价值论、阶级论等变革的影响；在知识经济生产方式基础上的新全球化时代，“后资本主义与新社会主义”对马克思主义传统社会形态理论的挑战；新全球化时代全球格局的挑战；新全球化时代多元化思潮的挑战。①

在“中、西、马”之间的圆融会通、良性互动中，三方都可以找到新的问题域。中国和世界当前面对的问题既是尖锐的，同时又是复杂的，单凭一个学科的资源是无法解决这些现实问题的。三者在对话中，在探究解决这些尖锐而复杂的现实问题的答案的过程中，都会展现自身的空间，但同时也会发现许多被自身领域遗忘了的问题。这些新的空间和领域也可以成为中国新的哲学文化的创生点。

**3.老树开新花**

哲学的创新还包括用已有的哲学理论解释新的时代现象和问题（当然也包括解释历史现象）以及在不改变范式框架的情况下对已有理论的丰富。中国当前的哲学创新就主要体现在这方面。邓晓芒提出要在新世纪构建马克思主义的精神现象学。张曙光提出用符合马克思主义精神、吸取西方当代哲学精华而又体现中国学术命脉和民族特点的新哲学——生存实践哲学来使“中、西、马”三者达到对话、沟通和互动。张立文将中国传统哲学的文明资源与马克思主义哲学、西方哲学的精华互动会通，激活和转生中华新思维、新理论、新哲学，并提出了和合学这一理论体系。任平认为21世纪哲学应为交往实践的唯物主义。赵敦华认为纯哲学从来就是在“大哲学”中发展的，未来哲学既非西方哲学，也非中国哲学，而是这种“大哲学”。衣俊卿认为新世纪中国哲学的主要表现形态是自觉的文化哲学。梦海认为世界哲学是唯一符合世界时代现实的精神形式和思维模式。陈志良认为虚拟性哲学是未来哲学和哲学思维方式的主要形

① 谭培文：《世纪之交的哲学对话、融通和新发展——全球化语境中的文明冲突与哲学对话：中哲、西哲、马哲专家论坛综述》，《广西师范大学学报（哲社版）》，2003年第39卷第4期。

式。张世英认为21世纪的哲学将继续发扬19世纪末以来向西方召唤近代主体性哲学和主体思维方式的精神。[①]如此等等。中国哲学在这方面的创新可谓是异彩纷呈,其中有很多独到的见解和洞见。在这些众多独到的见解和洞见基础上开出"大智慧",可能是中国哲学创新比较切实的道路。

**(三)在科技理性背景下,建构中国哲学的新形态**

哲学作为一门科学,应该有一个与其他学科完全不同的概念框架与知识体系,因而在构建中国新世纪的哲学时,强调哲学的哲学性和哲学的人文化倾向无疑是正确的。但我们却不能因此认为哲学在当今不需要与科学发生任何联系,不需要关心当代科技的发展成果,更不能因此而否定科技理性。20世纪中叶以来人类文明形态的变革及转换,说到底是以当代技术革命为基础而实现的。新世纪中国哲学在融合"中、西、马"哲学,并使之成为创建新哲学的资源的同时,还应该把当代的科技成果,特别是由此体现出来的科学观作为它的哲学资源,厘清科学观的发展对于哲学观的影响以及哲学观的发展对于科学观的影响,把科学观包含在哲学观之内,协调科技与人文的关系。

其实,科学观察和研究与哲学的内容和哲学思维的规则方式有着千丝万缕的联系。哲学思维常常需要从科学事实中汲取自身发展的合理因素。每一时代科学的发展必然导致与之相联系的哲学的发展,科学观的发展也必然推动哲学观的变化;哲学观的不断更新又会把科学凝结成新的时代精神,哲学也因此才真正成为时代精神的精华。牛顿力学体系的建立,引领了古代朴素唯物主义和自发辩证法向近代机械唯物论的转变;以"三大发现"为代表的自然科学成果促成了机械唯物主义向辩证唯物主义的转变;近代光学和热力学的产生,推动了近代哲学向认识论的转向;相对论、量子力学和数理逻辑的创立,导致了现代哲学的语言学转向,产生了科学哲学与分析

① 杨建祥:《21世纪中国哲学走向概述》,《中共山西省委党校学报》,2001年8月第24卷第4期。

哲学;以现代宇宙论和广义进化论为代表的现代系统科学,使得哲学的发展出现了向当代辩证法回归的倾向。[①]当代新科技,如克隆人的研制、脑和心的复制和移植、新经济对人的无穷欲求的开启和填充,已在根本上动摇人的原有的形象,并蕴藏着新的哲学变革的可能。

可见科学的意义不仅仅是通过技术提高人类驾驭自然的能力,从而改善人的生存条件,丰富人的物质生活,对社会进步发挥积极的影响等等,科技的发展同时打开了一扇观察世界的窗户。物的世界向人开显出其无穷的存在可能性,这种可能性通过实践使人自身丰富性的展示得以对象化。没有这种物的世界向人开显无穷的存在可能性,人的内在的丰富性就没有落脚处,人的自由就有挂空的可能。因此我们不能把科学仅仅看做有用性和某些伟大发现,仅从科学之于人的外在关系上来理解科学之于人的意义,使哲学疏远自然科学。在新世纪,哲学对现实社会实践存在之真的澄明,对人类生存方式的审视、引导,对人类超越性追求的满足,对人性完满的张扬,应该把当代科技成果及其体现出来的科技观作为建构新哲学文化的重要资源。

由于中国传统哲学的特质,科技理性的洗礼对建构中国新世纪哲学有着特殊的意义。我国学术界经过长期观察比较,流行一种看法,认为中国哲学重综合,善于从整体观点看问题,西方哲学则重分析。当然这不是说中国传统哲学没有分析,西方哲学没有综合,而是说中国传统哲学注重的综合主要是建立在经验体悟的浑沦、笼统之上,缺乏科学观察和实验的实证基础。造成这种特点并进而造成中、西哲学重大区别的原因,从学理层面来说,主要就是中国哲学缺乏科学理性精神的洗礼。例如,中国传统哲学中的天人合一思想有着很深刻的生态学意蕴,但却由于缺乏生态科学知识,并没有产生生态发展观,因而也没有能阻止生态破坏在我国的发生。当前人们的

① 于微、高扬:《从西方科学与哲学的发展看马克思哲学观的时代意义》,《唯实》,2004年第7期。

生态环境保护意识主要导源于西方的生态学思想。成中英认为,如果说西方知识论同科学发展的相互关联是显而易见的,那么中国的知识论同科学和技术的发展一般没有直接的联系,既不能像笛卡尔和康德的知识论那样被看做致力于确证性的现代科学,也不能像蒯因的知识论那样被看做是当代科学的一种延伸。①我们说中国哲学缺乏批评性、革命性,当代中国哲学缺乏继往开来的大智慧,其中重要的原因之一就是缺乏这种科学精神的洗礼。尽管当代中国哲学工作者的科学理性精神,建立在科学理性基础上的分析精神和能力已有明显的提升,但与西方比还有明显的差距,因此在超越科技理性基础上弘扬价值理性,是转识为智,而不是排识为智,对建构中国新世纪哲学有着特殊意义。

## 三、马克思主义哲学的中国化浅识

1938年9月到11月,中共召开了六届六中全会,毛泽东针对党内存在的右和"左"的错误,明确提出中国共产党人要学会把马列主义应用于中国的具体环境,第一次向全党正式提出"马克思主义中国化"的任务。1998年,在李岚清主持出版的《中国哲学和辩证唯物主义》的序言中,首次明确提出"马克思主义及其哲学中国化",并强调马克思主义哲学中国化包括两个方面的内容:其一是马克思主义哲学与中国革命和建设的实践相结合,其二是马克思主义哲学与中国传统文化的优秀成果相结合。

马克思主义的中国化作为一个实践过程,从它正式传入中国就已开始,但全面系统的分析与研究则是近几十年的事情。学术界目前一般将马克思主义中国化的过程划分为七个时期:中国共产党创立到大革命时期的探索期,土地革命战争时期的初创期,土地革命战争后期和抗日战争初期的确立期,抗日战争中后期到解放战争时

① 成中英:《21世纪中国哲学走向:诊释、整合与创新》,《中国社会科学院研究生院学报》,2001年第6期。

期的认同期，新中国成立初期的继续发展期，全面进行社会主义建设到“文化大革命”的徘徊期，党的十一届三中全会后的新时期。郭建宁将马克思主义哲学中国化的进程也分为七个阶段：陈独秀、李大钊与马克思主义哲学在中国的初步传播阶段；瞿秋白与马克思主义哲学在中国的全面传播阶段；艾思奇与马克思主义哲学的大众化阶段；李达与马克思主义哲学的系统化阶段；毛泽东与马克思主义哲学的中国化阶段；马克思主义哲学在中国曲折发展的阶段，包括“文化大革命”前17年和“文化大革命”的10年两个时期；当代中国的马克思主义哲学，或曰马克思主义中国化的新阶段。[①]马克思主义哲学中国化有三次高潮：第一次是在20世纪30年代末、40年代初，第二次是在20世纪80年代末90年代初，目前正在兴起的是第三次高潮。

目前，国内外已有众多的专家、学者参与了马克思主义哲学中国化的讨论，取得了许多重大的进展和突破，形成了中、西对立的局面。西方学者有两种观点。一种观点是“同化说”，以费正清、列文森、罗兹曼等汉学家为代表。该观点认为中国的马克思主义从来只是儒学传统思想的继承或延续，中国的马克思主义与马克思主义经典思想有别。列文森认为“中国共产主义者撰写的历史似乎持的都是非儒学的态度，而实际上，又似乎只能把它理解为对儒学的继承”[②]。另一种观点是“一致说”，以华裔学者窦宗仪等为代表。该观点强调马克思主义与中国传统思想的内在一致性，认为马克思主义经典思想与儒学思想有许多一致之处，中国的马克思主义只是发展了那些与儒学传统相符合的因素。两派的相同点是都认为中国的马克思主义已经中国化了，没有必要再中国化。国内也有少数学者提出了马克思主义“中源”说。[③]

① 郭建宁：《关于马克思主义哲学中国化的几个问题》，《北京大学学报（哲社版）》，2002年6期。

② 列文森：《儒教中国及其命运》，中国社会科学出版社，郑大华、任菁译，2000年版，第292页。

③ 参见张允熠：《试论的马克思主义哲学中国学脉渊承》，载《中国社会科学院研究生学报》，1998年第1期；张允熠：《中国文化与马克思主义》，山西教育出版社，1998年；方克立主编：《中国哲学与辩证唯物主义》，高等教育出版社，1998年。

国内大多数学者的见解与此相反，呼吁马克思主义哲学的中国化，并大致形成了四派观点。一是现实实践派，以李德顺、庞元正、许全兴、刘奔、丰子义、叶汝贤、崔自铎等为代表。该派强调面向现实中国和人类实践，阐发马克思主义哲学中具有时代意义的思想资源，使之成为推动现实社会发展和中国特色社会主义新文化的内在思想力量。二是综合创新派，以张岱年、方克立、张立文、赵敦华、刘放桐、王东为主要代表。20世纪80、90年代以来，张岱年、方克立、王东等一直倡导通过“古今中外，综合创新”，实现马克思主义哲学中国化与中国哲学现代化。张立文提出通过对效用历史和价值式能的超越，会通中、西、马的精华，激活和转生中华新思维、新理论、新哲学。赵敦华提出“大哲学”的观念，强调比较哲学研究方法的重要性。三是完善体系派，以黄楠森、陈先达、庄福龄为主要代表。该派认为马克思主义哲学是经过人类的实践史和科学发展史以及人们日常生活千百万次验证的科学体系，只是目前不够严密和完善，21世纪马克思主义哲学建设和发展的重要任务是建立严密完整的科学体系。四是回归发展派，以赵家祥、杨耕、衣俊卿为主要代表。该派强调回到马克思的原始文本，以便在坚持马克思主义的立场、观点和方法的前提下，随着时代的发展，通过原创性的、通常形式的、处于未表达状态的创新，不断深化马克思文本的时代精神。我们还可以把各派观点分为两个层面（当然这两个层面有时又是结合在一起的）：宣传性层面，主要是为当下的政治实践服务；学术性层面，从学理的层面开创马克思主义哲学的新境界。

从目前的讨论来看，大家在两个方面基本上达成了共识：一是马克思主义哲学是在分析和解决时代重大现实课题的思维和实践活动中实现自己的，马克思主义哲学中国化的生命力在于它面对当下中国时代问题的解决能力，因此其立足点是中国的现实实践；二是马克思主义哲学的中国化要在中国传统哲学、西方哲学，甚至在中国传统文化中寻找自己的哲学资源。现在的问题是：马克思主义哲学与中、西哲学，与现实实践在何种程度上结合？马克思主义哲学

中国化何以既是中国式的又是马克思主义的？马克思主义哲学的未来主题、切入点和逻辑起点是什么？如何在面对现实时既立足实践又达到哲学高度？马克思主义哲学的中国化应是一种“哲学的突破”，还是一种完善和运用？在此，我们提出“通过拥有一种自觉，找准一个问题域，实现两个对接、两个碰撞”来建构马克思主义哲学中国新形态（同时也是当代中国哲学的新形态）的构想。

**（一）马克思主义哲学的中国化需要有一种“文化的自觉”**

“文化自觉”是费孝通从关注中华文化认同和文化自主地位在新世纪命运的角度提出的。文化自觉理论要求每一种文化都要对自己的文化有所自觉，要“自美其美”，也要“美人之美”，“美美与共”、“天下大同”。而要真正做到“文化自觉”，首先就必须要有“文化的自觉”，把本民族文化放在人类文明演进的历程中，通过与其他民族文化的比较，来认识其特点和发展的趋向。文化的“自知之明”需要超越文化的民族性，拥有人类文化或者文明建构的视界。因为民族性本身是一个相对性的概念，正像要判断一个物体是运动还是静止，必须先选择参照系一样，民族性本身是一个需要参照系才能定位的概念。

我们在此所谓的“文化的自觉”是意指超越纯粹从社会政治和经济架构来看待革命和建设的理论视角，站在文化或者文明建构的视界，认识马克思主义哲学在推动人类文明发展和进步中的意义，从而把马克思主义哲学真正看做全人类解放的探照灯。“文化的自觉”既是马克思主义哲学中国化的时代要求，也是马克思主义哲学发展的内在逻辑要求。

首先来看时代方面的要求。马克思主义中国化研究有三次高潮：第一次是在总结我党自建党以来在第一和第二次国内革命战争中正反历史经验的基础上，为了纠正党内以王明为首的教条主义的错误而兴起的，其主要目标是建立革命政权；第二次高潮肇始于对“两个凡是”理论的批判，同时也来自对苏东剧变、西方势力对社会主义国家“和平演变”等形势的反思，其主要目标是论证社会主义的合法性；第三次高潮的兴起是对人们对马克思主义在21世纪中国的

命运的关注和社会主义现代化建设的命运的关注的直接回应。与第一、二次高潮不同，第三次高潮面临着全新的境遇。

一是时代主题是和平和发展而不再是战争和革命。由于改革开放的巨大成就和全球化时代的来临，时代主题不再是如何进行社会主义革命、建立社会主义政权，而是如何面对新的挑战：新科技革命下，作为全球化技术基础之一的数字化地球、网络全球化的主导趋势和哲学意义问题；知识经济的本性及其对生产方式、劳动价值论、阶级论等变革的影响；在知识经济生产方式基础上的新全球化时代，“后资本主义与新社会主义”对马克思主义传统社会形态理论的挑战；新全球化时代全球格局的挑战；新全球化时代多元化思潮的挑战。总之，人类在21世纪的整体生存样态和生存方式已经发生改变，马克思主义哲学需要从人类文明发展的高度对这种新的生存样态和生存方式进行说明、解释、评判，并引导建构优于资本主义的和谐社会。

二是需要解决的问题域宽了。一方面，社会的进步需要协调发展社会生活的各个领域：物质或经济生活、政治生活、精神生活和社会生活，而政治、经济体制模式本身总是有一定的文化基础，其组织结构和理论基础又都需要一定的伦理思想作为其支柱。另一方面，各种积久的问题到了集中解决的时候。例如传统与现代、东方与西方等思想界长期争论的问题，由于历史条件的限制，过去没有也不可能解决，而这些问题在今天，在我国的社会主义建设已经取得重大进展时，才有了可能解决的条件：可以平心静气地探讨，也开始有了平等对话的自信。

三是文化的作用越来越突出。社会主义事业的理念需要有文化底蕴，才能内化为人们的本质需要和追求；经济的全球化以及以经济全球化为基础的整体的全球化都有其深刻的文化内蕴，文化因素也愈益渗入现实政治、乃至国际政治领域，以致有的西方学者称：“我们正处在全球范围的文化政治时期。”[①]随着全球化在深度和广

① 罗兰·罗伯森：《全球化社会理论和全球文化》，梁光严译，上海人民出版社，2000年版，第7页。

度上的加剧，人类各文化圈、各文化因子之间的矛盾——科学文化与人文文化，精英文化与大众文化，官方文化与民众文化，传统文化与现代文化、后现代文化，民族文化与世界文化等等，都需要得到解决。可以说文化转型是当今人类面临的共同问题。由于鸦片战争以来，中国文化模式的出路问题一直就没有也不可能彻底地解决，加之当前我国社会正处于重大的改革、变迁之中，传统的文化模式失去了神圣的权威，价值观念、文化观念、生活方式等正处在摩擦、矛盾、冲突之中，人们在社会中角色错位、角色冲突、角色不清，大多数人患上了思想"迷惘症"。文化堕距理论认为，文化变迁时，相互依赖的各部分变迁的速度是不一致的，有的部分快，有的部分慢，结果就会造成各部分之间的不平衡，产生差距、错位，并由此造成社会问题。因此，时代迫切需要一种"文化的自觉"，实现中华民族的文化认同。

四是面临着许多人类共同面临的问题。与前两次论争主要是探讨如何把马克思主义哲学的普遍真理和中国的具体实践相结合不同，这一次高潮还需要探讨在新世纪，如何回应人类共同面临的诸多问题和挑战。这就需要我们放眼世界，有一种"文化的自觉"，在了解和认识世界一切优秀文化的基础上，开创马克思主义哲学的新境界和新形态。

这些境遇集中到一点就是：我国正处在社会生活的各个方面和领域从农业社会到工业社会再到信息社会的转型时期。其特点是从前现代化向现代化乃至后现代化、从农业经济社会向工业经济社会乃至知识经济社会跳跃式的发展，因而其发展路径与西方是不相同的。中国社会现阶段特殊的发展状况，客观上就要求我们必须集中解决西方社会在前现代化、现代化和后现代化阶段，或者说在农业经济社会、工业经济社会和后工业经济社会阶段分别面临的诸多问题。具体说就是：中国特色的社会主义既要享有科学理性所带来的现代高科技的成果，又要高扬人文精神；既要获得经济和财富的巨大增长，又要实现人的全面发展；既要拥有经济效率，又要具有社会公平。如此社会主义建设才能获得世界史的意义，马克思主义哲学和中国文化才能获得世界文明史的意义，马克思主义哲学的中国新

形态才能算是真正建立起来了。因此,马克思主义哲学的中国化首先要有一种“文化的自觉”。

从马克思主义哲学发展的内在逻辑来看,马克思主义哲学的中国新形态也需要一种“文化的自觉”。马克思主义是以解放全人类为己任的,而人类要获得真正的解放,需要社会各领域全面的发展和完善。过去我们过多地强调马克思主义哲学中的革命(在推翻旧的社会制度的意义上的)因素,对发展,特别是人自身的发展强调较少,实际上,革命本身只是为人类的解放和发展提供得以进行的前提条件。我国只有先夺取革命的政权,并巩固之,才能进行现代化建设,但革命的成功并不等于建设的完成。建设有着不同于革命的理念,一个是“破”,一个是“立”,或者说革命主要是“立”社会制度、社会政治规范,而建设需要从社会赖以建立的生产力水平和文化内蕴等方面“立”人类社会生活的各个领域。这需要挖掘马克思主义的文化底蕴。同时,由于苏东剧变,中国已成为目前世界上最大、最主要的社会主义国家,其建设的好坏直接关系到社会主义的合法性和生命力。但马克思主义哲学又是西方文化发展的产物,这就需要马克思主义与中国文化进行对话、沟通和对接,需要有中国的作风和气派。因为我们不可能洗尽几千年来中国传统文化在中华民族心理的烙印,把我们的心灵变成一张白纸来接受马克思主义;也不可能把中华文化几千年来创造的一切文明成果从中华大地消灭干净,让中华民族永远接受不到中华文明的影响,而只接受马克思主义的熏陶;更不可能消灭中华文明得以传承文化的载体——汉语言。所以从这个角度上说,马克思主义哲学的中国化也就是中国哲学的现代化。中国现代化的历程本身已从事实上说明了这种沟通和对接的可能和必要,现在要做的是:在新的历史条件下,找到它们的对接点,并从对接点绵延到社会生活的各领域,形成一种新的文化理解模式和理解可能。

文化的自觉在马克思主义哲学中国化方面至少应表现为以下一些要求。一是需要把马克思主义哲学置于人类文化和中华文化发

展的宏观视界及其整体演进中，置于多元、异质的文化因子相比较而存在、相斗争而发展的文化演进中，在历史和文化两种层面、双重构架的磨合、蒸馏与升华中，为马克思主义哲学的中国化找到理论气质和理论视界，使马克思主义哲学真正能站在人类文明的高度，思考和回答当代中国和世界面临的时代挑战。二是要在马克思主义哲学中国化的过程中，为现代的中国人，同时也为现代人类建构一种更完满的生活方式和人的全面发展能够得以充分展示和张扬的社会架构，在人性的整合基础上，克服知识、精神与伦理的分离与分裂，在注重知识的同时高扬精神与伦理，在注重伦理时接受知识的规范，探索知识空间与精神空间的双重动力，在精神中审视人间的伦理关系，在人文修养与知性的科学文化之间达到和谐。只有这样，马克思主义哲学才能使共产主义的理想内化为人类追求的目标。

**（二）马克思主义哲学的中国化需要找准现实的问题域**

“我们看到，理论的对立本身的解决，只有通过实践方式，只有借助于人的实践力量，才是可能的；因此，这种对立的解决决不只是认识的任务，而是一个现实生活的任务，而哲学未能解决这个任务，正因为哲学把这仅仅看做理论的任务。”[①]哲学问题的解决归根到底是要使哲学变成现实，“思辨终止的地方，在现实生活面前，正是描述人们实践活动和实际发展过程的真正的实证科学开始的地方”[②]。因此现在的问题不是是否应该结合，而是如何结合。现实的实践是当下人们一切行为的总和，它包含着无穷的因素和侧面，这些因素和侧面又总是处在动态的演变和发展中，并被不同人们从不同视点呈现出来。马克思主义哲学也是一个丰富的体系，包括一系列的概念、范畴和原理。如何在两者之间找到时代所需要的契合点，使哲学在观照现实的同时，又不失哲学特性？哲学对现实应有的态度应是一种“现实的情结”，而不是现实的操作。“哲学的现实情结”如果不具有哲学性，不是从哲学的视角去观照，就会侵占其他学科的领地，

①《马克思恩格斯全集（第 42 卷）》，人民出版社，1979 年版，第 127 页。
②《马克思恩格斯全集（第 1 卷）》，人民出版社，1972 年版，第 73 页。

失去学科的规范，找不到真正属于自己的问题域，使自己不伦不类，最终被社会和其他学科抛弃。那么马克思主义哲学应该如何来找准自己的现实问题域呢？

一是既要总结和概括实践经验，更要反观时代精神和困惑。哲学之所以能成为解放思想的先导和动力，根本原因在于它能够给人们提供一种崭新的世界观和方法论。哲学作为“思想中的时代”或“思想中的现实”，它所面对的现实是每个时代的时代精神，是每个时代的人类关于自身存在的自我意识，是每个时代人类生存的矛盾与困境。哲学联系现实、为现实服务的方式应当是理论的，决不是图解、注释现实生活。它需要与现实拉开间距，超越感觉的杂多性、表象的流变性、情感的狭隘性和意愿的主观性，深层地透视时代精神、理性地规范时代精神、理智地批判时代精神、理想地引导时代精神，才能成为“时代精神的精华”。因此马克思主义哲学中国化的问题域应是对重大的时代问题、时代精神及其思想前提的反思。为此就应区别两种层面上的马克思主义哲学的中国化：一种是政治层面，一种是学术层面。政治层面的中国化主要是对中国革命和建设的实践经验的总结和概括，学术层面的中国化是指哲学、政治经济学等学科的中国化，重点是在现实的基础上将中国哲学中的精华和一切有价值的内容融入马克思主义哲学。[①]要同时在两种层面上构建马克思主义哲学的中国新形态。

二是应澄明现实实践的存在之真。哲学是“爱智”之学，哲学是思，特定形态的哲学是特定时代的人思考的结果，“反思”是批判性的根源，是一种从问题到问题的不断追问。哲学反思作为“批判的武器”，它以自身的巨大逻辑征服力去撞击人们的理论思维，对假设质疑，向前提挑战；以澄明的洞见揭示存在之真，激励想象，运用智慧，从而使人们敞开思想的自我批判和自我超越的空间。同时哲学不仅包括说明自然之谜的“宇宙智慧”，而且包括探求社会之谜、求索生

① 许全兴：《马克思主义哲学中国化的若干新思考》，《中共中央党校学报》，2004年第8卷第1期。

活意义的“人生智慧”。因此马克思主义哲学中国化应澄明当代实践的存在之真,为中国现实处境提供一种理解的框架。

三是在关注日常生活的同时,对日常生活进行批判。霍克海默说:“哲学认为,人的行为和目的绝非是盲目的必然性的产物。无论科学概念还是生活方式,无论流行的思维方式还是流行的原则规范,我们都不应该盲目接受,更不能不加批判地仿效。科学反对盲目地抱守传统和在生存的关键问题上的退缩。”①因此他认为“哲学的真正社会功能在于对流行的东西进行批判”②,马克思主义哲学的中国新形态关注现实的方式是“审视生活”,对诸如家庭、婚姻、两性关系、劳动场所、文化娱乐活动、消费方式、社会交往等“日常生活”进行批判,对日常生活中的假设质疑,向前提挑战;要激励想象,运用智慧,建构生活的价值和理想,防止精神生活陷入贫瘠,防止人们在流行中迷失自己,形成更加合理性的图景和和目的性的要求,使人类在客观的实践活动中,把世界变成人所要求的理想性现实。

四是为人们的现实实践提供价值尺度,促进人格的完善。人是实践的存在也就是把理想变成现实的存在,因而是需要为自己的存在寻求安身立命之本或最高的支撑点的存在。因而中国化的马克思主义哲学,不仅要认识世界、改造世界,还要为认识世界和改造世界的人们提供精神的动力,提供理想追求的价值目标。人作为类存在物,作为有意识的存在物,就是要使自己的活动具有目的性,具有意义。人类的价值追求是人与人所在世界存在的最大变量,情感与体验源于价值期待的实现与毁灭,异化是价值追求的不恰当和价值等级的颠覆,实践是人类根据自己的价值理想对现有状态的改造。也就是说,人类实践活动的目的性不在于认识世界和改造本身,而在于人类本身,人自身就是人类实践活动的目的。因此,以现实实践为立足点的马克思主义哲学中国化的新形态,其问题域应包括为人们提供一种价值理想和尺度,

① 霍克海默:《批判理论》,重庆出版社,1989 年版,第 243 页。
② 霍克海默:《批判理论》,重庆出版社,1989 年版,第 250 页。

"转识为智、化性为德",促进人格的完善。

**(三)应该在中、西哲学的对接中,挖掘出马克思主义哲学完满的理性**

在全球化时代,世界各民族交流日益广泛,各种民族的财产变成了一种公共的财产,各文明及其哲学自身的缺陷也逐渐暴露出来。这就需要马克思主义哲学在与中、西及世界上其他各优秀民族哲学的对接中,回归哲学真精神,找到自己的哲学资源,建立起一种完满的理性。

一是"回到"马克思。"回到"马克思主义也即放弃现成的给定性(当然这种"回到"本身也是一种效果史、一种视界的融合),以获得对马克思主义哲学更完整、更准确的理解,在此基础上才能谈论与中西哲学的对接。为什么会出现回归问题呢?其一是试图将苏东剧变与马克思本人的理论区别开来,从社会主义体制的挫折中拯救马克思的思想。其二是试图将流行的马克思主义理论与马克思本人的思想区别开来,从庸俗化、教条化氛围中重现其光彩。在回归思想中,国内外都认识到:马克思提供了至今仍是无与伦比的批判资本主义的理论武器;需要将马克思本人的思想与庸俗化、教条化了的"马克思主义"理论区别开来。但我们认为:"回到马克思"最根本的是要回到哲学本身,在哲学自身发展的历程背景中,以哲学本身的逻辑找寻到马克思主义哲学的真精神。马克思主义哲学作为哲学发展中的一种存在,其理论的真精神只有在哲学本身中才能被说明。同时,"回到"马克思在顺序解读文本的同时,还应该回溯分析,把马克思主义哲学同实践加以比较,考察实践对哲学的要求和实践对哲学的检验,从而确证在具体历史条件下其原理和方法的意义。由于中国特殊的接受历程,我们还应该把马克思主义哲学中国化的历程看成一种效果史,在历史的思想和社会场域中,反思马克思主义哲学在中国历史的不同阶段经历的不同范式的断裂和转换,探讨每一种理解模式究竟何以成为可能,探讨各种理解模式之间相互转换的内在机制,及其在转换过程中,理论观念和原则的变化,考察马克思

主义哲学与中国文化的深层价值信念、思维方式和人生态度的相似性及其对接受效果的影响。

二是实现古希腊哲学与现当代西方哲学、中国哲学的对接，为马克思主义哲学找到理论背景和资源。传统与现代、中方与西方问题域的主体是人类，是人类在其不同生存时间、地区里的历演；历史是人类自我谋划的现实化，人类存身于其中的世界在不断地变动着，发生于其中的事件已永不可复制，但其主体永远不会过去，生存着的人类永远不断地在开拓自己，不断地回到自己。因此，跨文化的理解是主体间的理解，文明的个别性和普遍性是有效地结合在一起的，不同文明及其哲学的挑战和冲突并不说明其不相融性，而恰恰表证了人类社群发展的偏见。在当今时代，全球化扩大了世界性交往，增强了人与世界的互动性，网络传播技术延伸了主客体、时空、人的交往活动及其手段，也延伸了人的生存方式，从而使人与人、人与自然的关系更趋向统一。这就需要马克思主义哲学中国化的新形态要以开放的态度面对各种哲学资源。一方面把现当代西方哲学和古希腊哲学沟通起来，厘清西方哲学演变的轨迹，找出哲学的真精神。另一方面，沟通中、西哲学，研究它们各自如何掩盖和彰显了人类自身的存在，如何体现了人类本己的要求，如何开启了人类生存的智慧；研究中、西哲学如何成为哲学的一部分，如何组织到哲学的体系之中去，这样我们就可以超越传统和现代、东方和西方简单的二元对立，从中、西哲学的智慧中，为马克思主义哲学中国化的建构找到理论视界和理论资源。

三是把马克思主义哲学与中、西及其他优秀民族哲学精华相对接，挖掘出马克思主义哲学的完满理性。哲学作为人类文化的内在组成部分，直接依托于各民族的生存实践和思维方式。马克思曾预言："因为任何真正的哲学都是自己时代精神的精华，所以必然会出现这样的时代；那时哲学不仅从内部即就其内容来说，而且从外部即就其表现来说，都要和自己的现实世界接触并相互作用。那时，哲学对于其他的一定体系来说，不再是一定的体系，而正在变成世界

的一般哲学,即变成当代世界的哲学。"[①]在新的世纪,在多种不同质的文化相互冲撞与融合中,马克思主义哲学的中国化应担负起文化的整合功能,充分发挥其文化的整合力。帕森斯(Talcott Parsons)认为,在公元前一千年内,希腊、以色列、印度和中国四大古代文明都曾先后不相谋地而且方式各异地经历了一个"哲学的突破"(philosophical breakthrough),即对构成人类处境之宇宙的本质产生了一种理性的认识,从而对人类处境及其基本意义获得了新的理解。[②]这种理性的认识,按照一位犹太教的思想家鄂尔堪纳(Elkana)的观点,就是反思的能力,即对思想本身进行反思(thinking about thinking)。[③]马克思主义哲学的中国化也需要这样一种"哲学的突破"。而要获得这样的突破就需要在非常广泛的思维空间上,在现实的问题域内,实现马克思主义哲学与西方哲学、中国哲学(以至于一切人类文化传统)的对话和碰撞,以便相互激荡和互动,扬弃不同哲学传统的理论局限,达到更宽广的理论视野,克服马克思主义哲学与中国哲学、西方哲学等世界其他哲学彼此之间的划界,超越对哲学的"知识化理解",达到哲学作为"智慧之思"的本真形态。当前,特别需要实现两种对话。一是实现与当代"思想幽灵"(例如现代、后现代主义,西方马克思主义,后马克思思潮)的对话和碰撞。虽然后者在总体上不是时代精神的精华,但无可置疑地是人类智慧的表征,时代精神的表征。马克思主义哲学与之对话,实际上是基于时代性地平线,关于时代本性和问题的哲学对话。二是实现马克思主义哲学与中国哲学的对话和碰撞。文化系统是一个开放系统,它生存和发展的动力既有内源因子,又有外源因子,只有两种因子不断地进行对流和互换,才能形成"负熵流",以确保其"自我生成之域"的边界不断扩大且生机无限。文化的合流或整合是整体推进、立体互动的,其表层和深层

① 《马克思恩格斯全集(第1卷)》,人民出版社,1956年版,第120页。
② 余英时:《古代知识阶层的兴起与发展》,《士与中国文化》,上海人民出版社,1987年版,第26~30页。
③ 杜维明:《现代精神与儒家传统》,生活·读书·新知三联书店,1997年版,第35页。

是交织在一起、共生共存、协同发展的；而且，越是在文化的深层，越具有内在的一致性，其公度性越大，其对流、互补和融聚的可能性就越大。声称马克思主义哲学与中国传统文化之间具有深层“无公度性”，在理论上是异常荒谬的。马克思主义哲学与中国哲学的对话，应该考察双方在世界图景、价值关怀和人生取向等文化的核心层面与中国哲学的会通处，考察如何将马克思主义文化、中国传统文化、西方现代文化内在地契合为一，以建构出贴近马克思主义内在本性、符合现时代要求并代表广大人民根本利益的新文化。

只有通过这一连续不断的、开放性的对话和相互诘难，马克思主义哲学中国化的新形态才能在吸取对话者的思想精华，摒弃其解答中的错误时，获得完满的理性：一种既具有知识诉求，又具有价值追求；既具有理想品质，又具有现实成就；既具有逻辑分析，又包含感性体验，最终反映与体现整体人性的理性。

# 第一章 回到哲学基本问题

哲学基本问题，曾经是我国哲学研究、特别是马克思主义哲学研究中最为热闹非凡、最为重要的理论问题，然而现在却早已被冷落，就像一位容颜凋敝的贵妇。这似乎也正说明哲学是时代精神的精华，每个时代有每个时代的主题，哲学也不例外，哲学基本问题在新的时代已经不合时宜了。然而，问题并非这么简单，哲学基本问题的冷落并不意味着这个问题本身已经过时或者无关紧要，它只是意味着，新的哲学观念、思潮的出现，已经冲击着这一问题旧时的思考范式，对这一问题的传统理解已经到了应该全面反思的时候。所以，在这一问题被冷落之时，我们以这一问题作为课题来研究，不是要去缅怀历史，而是要把新的哲学的观念、思潮，注入对这一问题的思考中去，但我们的研究也不力图要做到空谷传音，而只是意在催生学界对这一问题的全面思考。

## 一、追问"哲学基本问题"的合法性

哲学的特性就决定了哲学喜欢进行前提性追问。如果说实证科学总喜欢求得实证性的证明,希望为实验所验证,那么对难以甚至不可能进行实证证明的哲学进行前提性追问,其实是一种保证课题研究合理性和有效性的主要方式。所以,一个研究哲学基本问题的课题一开始就追问哲学基本问题的合法性不过是哲思方式的一个应用。

### (一)哲学基本问题何以存在

任何一门学问的基本问题在逻辑顺序上都是必然首先提出和解决的问题,它既是提出其他问题的基础、前提,又是解决其他问题的基础、前提。一般说来,主要是依据学科研究对象、研究特征、研究方法、学科的派生来源、研究目的与目标等五个方面对学科进行分类。构成一门独立学科的基本要素主要有三,一是研究的对象或研究的领域,即独特的、不可替代的研究对象。二是理论体系,即特有的概念、原理、命题、规律等所构成的严密的逻辑化的知识系统。三是方法论,即学科知识的生产方式。

可见,一门学科之所以成为学科,最起码得有特定的研究对象。而特定的研究对象一经明确后,一门学科的问题意识也就确立了。也就是说一门学科总有其特定的研究对象,总要解决一些特定的问题,之所以要去研究,就是因为有一些问题需要弄清楚,任何学科都是解决某一问题的学问。因此可以说,每一门学科其实都有其"问题"。例如,数学是研究数量、结构、变化以及空间模型等概念的学科。它透过抽象化和逻辑推理的使用,由计数、计算、量度和对物体形状及运动的观察中产生。数学的特定研究对象也就决定了数学的问题。1900年,德国数学家D·希尔伯特在巴黎第二届国际数学家大会上作了《数学问题》的著名讲演,对各类数学问题的意义、源泉及研究方法发表了精辟的见解,整个讲演的核心部分,是他根据19世

纪数学研究的成果与发展趋势提出的23个问题。这23个问题涉及现代数学大部分重要领域，推动了20世纪数学的发展，数学史上称其为希尔伯特数学问题。像数学一样，如果说哲学作为一门学科有其特定的研究对象、研究特征、研究方法、学科的派生来源、研究目的与目标的话，那么它也就有自己的“问题域”，有了问题域，哲学有其作为哲学的基本问题也就是顺理成章的事情了。

在古今中外灿若繁星的哲学天空中，尽管一位位具体哲学家的哲学思想异彩纷呈，思考的问题各不相同，但各种不同的哲学各自具有特色鲜明的研究主题这一事实，并未否认哲学作为一门学科所具有的连续性和统一性。迄今为止，没有哪一个人会断言人类历史上曾经出现过哲学的断层，也没有人会否认孔子、老子、王阳明、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、笛卡尔、康德、黑格尔、海德格尔、哈贝马斯等人是伟大的哲学家。就此而言，无论我们怎么定义哲学或者怎样看待哲学基本问题，其实哲学已经被人们用一种无法言明的评定标准所评判，只是说当要言明这一标准的时候，却突然显得闭锁起来。这就好像海德格尔说“存在”一样，“我们向来已生活在一种存在之领会中，而同时，存在的意义却隐藏在晦暗中”①。我们对哲学的领会是自明的，但对何为哲学的阐释却总是隐藏着，每位哲人好像都能给出一种自己对哲学的定义。真有点大道无言、大象无形的味道。海德格尔认为：“‘自明的东西’，而且只有‘自明的东西’——‘通常理性的隐秘判断’(康德语)——应当成为并且应当始终保持为分析工作的突出课题即‘哲学家的事业’。”②所以，“自明之处”正是哲学思考开始的地方。

对哲学自明的领会保证了哲学的连续性和统一性，或者反过来说也是成立的，正是因为有连续、统一的哲学，才保证了哲学领会的自明性。对哲学自明的领会必然包含着对哲学基本问题域的领会，因为任何哲学总是某某哲学家的具体的哲学，某某具体的哲学总是

① 海德格尔：《存在与时间》，生活·读书·新知三联书店，2006年版，第6页。
② 海德格尔：《存在与时间》，生活·读书·新知三联书店，2006年版，第6页。

思考和解答着某些具体的哲学问题，人们判定某某是否是哲人总是依据其探讨的具体问题。没有人会否认柏拉图的理念论、马克思的唯物史观、胡塞尔的现象学、波普尔的否证论等蕴含着深邃的哲学思想，并因此而不把他们判定为哲学家。因此，尽管人们没有或者无法言明哲学基本问题为何，然而，人们总能根据一个个具体问题而判定该问题是否属于哲学问题。所以，尽管我们无法言明哲学基本问题为何，其实哲学基本问题始终是存在的。

郝立忠认为："所谓哲学基本问题，就是为各种不同类型的哲学所共同拥有的、最具普遍性的问题，是贯穿于一切哲学体系当中，在一切类型的哲学中处于中心地位的重大问题，它是一切类型哲学的中心和灵魂。"[①]也有学者不同意哲学基本问题是针对哲学而言的，俞吾金认为"所谓'哲学基本问题'不是对应于哲学而言的，而是对应于具体的哲学类型而言的，有一种哲学类型，就有一个基本问题"。因此他认为，"'哲学基本问题'这个提法就是有语病的，因为它的正确的提法应该是'某种类型的哲学的基本问题'"[②]。其实，"哲学基本问题"是没有语病的，因为俞吾金在承认存在哲学类型的同时，也承认"哲学是唯一的"，并认为"西方哲学"、"东方哲学"、"中国哲学"等等这样的提法是不确切的，严格地说应该是"哲学的西方模式"、"哲学的东方模式"、"哲学的中国类型"等等。既然哲学具有统一性与唯一性，"哲学基本问题"也理应具有一定的统一性与唯一性。俞吾金认为，哲学和哲学的具体类型的差异是通过哲学观的确定而展示出来的，哲学观是通过对"什么是哲学？"问题的解答来确定的，"什么是哲学？"的问题才是哲学的最高问题或者哲学的元问题。但澄清这一点，并未能消除对哲学基本问题的误解，恰恰相反倒是增加了误解，因为既然哲学是唯一的，"什么是哲学？"的问题是哲学的最高问题，那么"什么是哲学？"的问题就应该是哲学成为唯一的原因。但俞吾金又认为，任何一个哲学家对哲学元问题的解答同

① 郝立忠：《论哲学基本问题的唯一性》，《东岳论丛》，1999年第3期。
② 俞吾金：《关于哲学基本问题的再认识》，《北京大学学报》，1997年第2期。

时也就是对哲学的某个类型的选择，一旦类型的选择被确定后，哲学基本问题的内涵也就被确定了。同时他还举出黑格尔、维特根斯坦、冯友兰三位哲学家对哲学的不同理解而相应导致了三种不同的哲学类型。如此一来，倒使我们更加迷惑哲学的唯一性又是如何保证的呢？既然对“什么是哲学”的不同回答导致不同的哲学类型，那么究竟是什么保证了哲学的统一性呢？对此俞吾金确乎没有言明。

其实，即便我们承认哲学总是以具体的哲学类型存在，具体类型的哲学存在有其自身的哲学问题，这也不妨碍我们进一步思考，哲学的不同类型之间是否有对哲学而言的哲学基本问题。而哲学基本问题其实也就是针对哲学而言的，如果是针对某种类型的哲学而言的，我们完全可以称为某种哲学的基本问题，例如现象学的基本问题、存在主义哲学的基本问题、马克思主义哲学的基本问题，而没有必要叫做哲学的基本问题。同时如果是针对某种类型的哲学来说的，哲学基本问题也就没有研究的必要了，因为对某位哲学家来说，对某种类型的哲学来说，其基本问题显然是清楚明白的，至少应该是清楚明白的。如果打一个比喻，承认不同类型的哲学有其基本问题，而不承认哲学有其基本问题，就好像承认男人或者女人有其特性，而不承认所有人有其共同的特性一样。正如我们在前面所说，人们对哲学的领会是自明，但哲学总是具体的，而我们的研究恰恰是要探讨，人们何以在对哲学和哲学基本问题没有进行定义之前就可以指认某位具体探讨某一问题的学者为哲学家。哲学之所以是唯一的，其最根本原因，一是哲学有着特殊的思维方式、有着哲学之为哲学的本性，二是因为哲学有其基本的问题领域。我们判断康德是否是哲学家，一方面可以看看他的三大批判，看他是如何运思的；另一方面，就是看看他探讨了什么问题。所以，一个不懂得哲学基本问题为何的人，当他知道康德探讨了人的认识是如何可能的，他也会断定康德是一位哲学家。

因此，哲学基本问题是存在的，对哲学基本问题的研究就是要找到在人们可以因此把它看做哲学问题的所有这些问题中，是否有

贯穿始终的问题或者说有一个中心问题域，而某种哲学类型之所以是哲学类型而不是其他什么学科类型，某位哲学家之所以是哲学家而不是其他什么专家，恰恰是因为他们深入研究了这些问题。同时哲学之所以是唯一的，哲学之所以是连续的、有统一性，其中一个重要原因恰恰是因为，哲学有一个基本的问题，不同的哲学流派，不同的哲学家可以探讨不同的哲学问题，但他们这些问题最终都指向哲学的基本问题，如此才使得哲学领域的诸多问题具有了共同性，从而保证了整个哲学的发展具有历史的连续性。在某个时代，哲学的主题是可以不同的，但也正是哲学基本问题，从而保证了不同主题的哲学仍然是哲学苑中的一朵奇葩。

**（二）哲学基本问题何以成为问题**

“众所周知，从本世纪二十年代初起到八十年代末止，在苏联，哲学研究和教学始终都是围绕着所谓‘哲学基本问题’进行的。任何哲学学派或任何一位思想家都要依照他们对‘哲学基本问题’所作的回答而被判定是属于唯物主义学派还是唯心主义学派。而全部哲学史则被看成是这两个学派之间斗争的历史。”①“哲学基本问题”这个提法在历史上首次是在恩格斯于1886年发表的《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》一文（载《新时代》杂志1886年第4~5期）中出现的。

恩格斯的这个提法对列宁产生了很大的影响，列宁由此还提出了党性原则。1905年列宁在《党的组织和党的文学》一文中谈到“党的文学”时认为，所谓“党性的”指的还只是身为党员的作家在从事文学工作时要么遵守党的纪律，要么退党。但到1908年时，他在《唯物主义和经验批判主义》一书中，已将“党性”上升为一种政治上的和政治性的“原则”了。列宁强调指出，哲学是一门有党性的科学，党性原则是贯穿整个哲学发展始终，并体现在一切哲学问题中的一个普遍原则。他说，哲学“是一门有党性的科学”②，“最新的哲学像在两

① 林杉：《〈社会科学与现代〉：有关“哲学基本问题”》，《读书》，1998年第7期。
② 《列宁选集》第2卷，人民出版社，1972年版，第349页。

千年前一样，也是有党性的”①，“透过许多新奇的诡辩言词和学究气十足的烦琐语句，我们总是毫无例外地看到，在解决哲学问题上有两条基本路线、两个基本派别”②。列宁所说的哲学上的两条基本路线、两个基本派别其实就是唯物主义和唯心主义。“唯物主义和唯心主义按实质来说，是两个斗争着的党派。”③而如何划分这两个党派呢？列宁强调指出，物质和意识的关系问题始终是哲学的基本问题，对于其中哪一个是第一性的问题的不同回答最终把哲学家划分为唯物主义和唯心主义两大阵营④，哲学中唯物主义和唯心主义两条路线的对立和斗争永远也不会陈腐；唯物主义和唯心主义作为哲学中的两个基本的派别，是不可超越的，它们之间的对立和斗争是不可调和的，任何超越两派对立寻求新路线、创立新派别的企图，都是徒劳的，“是精神上贫乏的表现”⑤。

不仅如此，列宁还把哲学中的党派斗争上升到阶级斗争的高度来看待，认为哲学中的党派斗争在阶级社会里，表现着社会上的阶级斗争，并为阶级斗争服务。他指出，哲学中唯物主义和唯心主义的斗争“归根到底表现着现代社会中敌对阶级的倾向和思想体系”⑥。“哲学上的无党性，不过是卑鄙地掩盖起来的对唯心主义和信仰主义的阿谀逢迎而已”⑦，“哲学上无党性的人，像政治上无党性的人一样，是不可救药的蠢才”⑧。在此基础上，列宁又把哲学的党性原则看做是马克思主义哲学“最伟大和最宝贵的传统”⑨。这就等于用哲学的党性原则来解读整个的马克思主义哲学。所以他说：“马克思和恩格斯的天才也表现在：他们蔑视学究式地玩弄新奇的名词、古怪的

①《列宁选集》第2卷，人民出版社，1972年版，第365页。
②《列宁选集》第2卷，人民出版社，1972年版，第342页。
③《列宁选集》第2卷，人民出版社，1972年版，第365页。
④《列宁选集》第2卷，人民出版社，1972年版，第342页。
⑤《列宁选集》第2卷，人民出版社，1972年版，第147页。
⑥《列宁选集》第2卷，人民出版社，1972年版，第365页。
⑦《列宁选集》第2卷，人民出版社，1972年版，第362～363页。
⑧《列宁选集》第2卷，人民出版社，1972年版，第362页。
⑨《列宁选集》第2卷，人民出版社，1972年版，第346页。

术语、狡猾的'主义',而直截了当地说,哲学上有唯物主义路线和唯心主义路线,在两者之间有各色各样的不可知论。劳神费力寻找哲学上的'新'观点,正如劳神费力创造'新'价值论,'新'地租论等等一样,是精神上贫乏的表现。"[①]马克思和恩格斯的全部哲学言论都是以说明唯物主义和唯心主义这两条路线的对立为中心的,在一切问题上都简单明白地把唯物主义路线跟唯心主义路线对立起来。他们都十分鄙视那种调和唯物唯心对立或企图超越这种对立而创立新路线的伎俩[②]。列宁说,马克思和恩格斯都把唯心主义作为"毕生活动中竭力攻击的对象"[③],无情地批判对于唯心主义的妥协、姑息和纵容。

可见,列宁就从恩格斯提出的哲学基本问题入手,把恩格斯所说的哲学基本问题的第一个方面上升为哲学的党性原则,并把这个提法外推于全部社会生活和哲学,成为对思想、学说和个人进行政治上"定性"的"党性原则"。所以,列宁实际上已经把"哲学基本问题"意识形态化和绝对化了。列宁这种提升自然是对马克思主义的一种发展,但他对马克思和恩格斯的解读未必就合乎他们的本意或者基本精神。马克思固然批评了唯心主义,但同时也批判了唯物主义,在《关于费尔巴哈的提纲》中,马克思说:"从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是:对事物,现实,感性,只是从客体或者直观的形式去理解,而不是把他们当做人的感性活动,当做实践去理解,不是从主体方面去理解。因此,和唯物主义相反,能动的方面却被唯心主义抽象地发展了,当然唯心主义是不知道现实的、感性的活动本身的。"[④]同时,恩格斯说:"凡是断定精神对自然界来说是本原的……组成唯心主义阵营。凡是认为自然界是本原的,则属于唯物主义的各种学派……除此之外,唯心主义

①《列宁选集》第2卷,人民出版社,1972年版,第147页。
②《列宁选集》第2卷,人民出版社,1972年版,第344页。
③《列宁选集》第2卷,人民出版社,1972年版,第343页。
④《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第54页。

和唯物主义这两个用语本来没有任何别的意思。”[①]可见，恩格斯固然明确区分了哲学上的唯心主义和唯物主义，但恩格斯并不主张把这一划分无限放大，以此作为任何思想、学说最根本的问题，而和哲学的党性联系起来。

列宁这一思想的价值和意义在此我们暂不讨论，但这一思想如果走向极端，就会导致教条主义，而马克思主义一旦被教条主义化，实际上也就窒息了马克思主义的发展。马克思对黑格尔的批判实际上已经很能显示出马克思主义哲学是最革命和开放的哲学，所以马克思、恩格斯说：“对实践的唯物主义者即共产主义者来说，全部问题都在于使现存世界革命化，实际地反对并改变现存的事物。”[②]列宁的这一思想对我国哲学界的影响是很大的，所以，在我国哲学界，由讨论哲学基本问题包括哪些方面到讨论哲学基本问题本身是否变化，是一个重大的进步，它表明我国哲学界的思想更加解放，哲学改革意识以及与当代世界哲学接轨的愿望更加强烈。

改革开放以来，对哲学基本问题的研究是同对马克思主义哲学体系改革的研究同步进行的，哲学基本问题是改进马克思主义哲学教科书体系最根本的切入点之一。而对哲学基本问题的研究也是深化马克思主义哲学研究的必然表现，随着我们对马克思主义哲学的精神实质、对象和功能，马克思主义哲学革命变革的实质等等问题研究的深化，必然要对哲学基本问题这一在教科书体系中的根本性问题进行重新反思。当然哲学基本问题研究的深入也与中国传统哲学和西方哲学，特别西方现当代哲学研究的深入有直接的关系。新中国成立后，我国逐渐建立起用教科书体系的范式阐释中国传统哲学的方式，但这种解读与中国传统哲学的原生态有较大的出入，至少在很多方面显得牵强，于是，中国传统哲学研究界越来越感到应该用中国传统哲学本身固有的言说逻辑来阐释和发展中国传统哲学。这一学术动向的一个反映就是对哲学基本问题的重新反思。所

①《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第225页。
②《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第75页。

以,研究哲学的基本问题,其实隐含着用什么样的范式解读中国传统哲学,如何使中国传统哲学实现创造性的转化这一理论追求。当然也有很多研究者干脆就不去探索哲学基本问题,或者回避这一问题,而直接就中国传统哲学言说中国传统哲学。这种方式无疑有其理论价值,但简单地回避问题并不能解决问题,中国传统哲学毕竟不能关起门来自己言说自己,它必须要与马克思主义哲学和西方哲学进行对话,而要进行对话就很难回避哲学的基本问题。

改革开放后,我国学界对西方哲学的研究也获得了长足的发展,对当代西方哲学(存在主义、现象学、语言哲学以及后现代主义哲学等)的研究,开拓了我们的理论视野,启发了我们的哲学智慧,丰富了我们的哲学研究方法,成为丰富和发展马克思主义哲学不可缺少的条件。当代西方哲学也是引发哲学基本问题论争的理论背景。在20世纪,"拒斥形而上学"、"哲学的终结"的口号曾流行一时,在形而上学成为贬义词的同时,本体论也遭受到同样的命运。倡导者们满怀热忱地相信,他们正在使哲学摆脱自命不凡,清除教条主义和形式主义,重新树立哲学的形象。

如果我们从这些现象入手进一步探究,就会非常清楚,西方哲学在近现代之间发生了重要的、甚至是根本的转折。对于以德国古典哲学为顶点的西方近代哲学向现代哲学的转化,我国哲学界由于受"左"倾教条主义的影响,长期以来大都抱着一种简单否定的态度。近代欧洲的人文精神突出地表现为理性主义精神,论证并热情讴歌了人本身所具有的理性能力。理性论者笛卡尔运用理性演绎法建立起来的哲学体系是一种典型的理性主义体系,而经验论者培根等人同样以尊重和颂扬人本身具有的认识能力为前提。18世纪的法国唯物主义者和启蒙主义思想家更是把理性当做人的本质,把是否符合理性当做衡量善恶、美丑的根本尺度。康德的批判哲学限制理性、为信仰留下地盘的口号的真实含义在于,限制理论理性的作用范围,肯定实践理性,而不是排斥理性和倒向传统意义的信仰主义。黑格尔更是建立了一个无所不包的理性主义体系。近代哲学对理性

的倡导和崇拜,在哲学上的重要体现就是用理性主义精神构建凌驾于科学和现实社会生活之上的思辨形而上学体系。

其次,近代哲学对理性主义的高扬,必然使认识论走到哲学的中心。在这种情况下,提出哲学基本问题也就是很自然的事情。因为要建立哲学的体系,必然面临的两个问题就是,何为哲学和哲学基本问题。我们看一下国内目前所编著的马克思主义哲学教材就知道,马克思主义哲学教材基本就是按照何为哲学和哲学基本问题展开的。所以,可以说对哲学基本问题的不同理解本身就隐含着一个哲学体系的建构。这也就是为什么哲学基本问题在很长一段时间里能够形成共识的原因,因为对马克思主义哲学的许多理解已经被固定化。

传统教科书体系对马克思主义哲学的阐释模式本身就意味着必然对哲学基本问题形成大致的理解。但近代哲学对理性的倡导却走向对理性的迷信,理性万能取代上帝万能导致了理性的独断,而近代认识论转向,也必然陷入主客、心物分离的二元论,导致与理性精神相悖的独断论或怀疑论。从19世纪上半叶开始,叔本华和克尔凯郭尔等哲学家就已经认识到近代西方哲学的缺陷和弊端,开始向传统的理性主义公开挑战。他们主张突破以主客二分为出发点的认识论界限,转向对人及事物本身的研究,超出理性的界限,转向非理性的直觉,强调个人的独特个性、生命和本能。这些思想引发了现代西方哲学中的人本主义思潮。而另一些哲学家,特别是英美实证主义者,强调哲学应以实证自然科学为基础,以描述经验事实为范围,以取得实际效用为目标,建立一种排除思辨形而上学、追求实证知识的可靠性和确切性的哲学,这些思想引发了现代西方哲学中的科学主义思潮。这两股思潮都标志着哲学思维方式和基本范式的转变。

近代西方哲学注重追问关于世界的本质和本原,意在建立关于整个世界的图景的哲学体系。而现代西方哲学则大多放弃了建立无所不包的哲学体系的努力,甚至对此进行猛烈的批判,他们要求重新思考哲学的本性和功能,他们把哲学作为生活和行为方法或者科

学的方法论，把哲学作为对意义的澄明和解释，把哲学作为对智慧的训练，等等。这一学术思潮的一个直接结果就是，在反对二元分立的要求下，根本取消了作为划分唯物和唯心标准的主客、心物、思有的关系问题。在这种学术背景下，对哲学基本问题的研究似乎就显得不怎么合时宜了，而如果用传统教科书体系对哲学基本问题进行理解，即认为唯心主义就是认为世界的本质和本原是精神、物质是由精神派生的学说，那么绝大多数西方哲学家都反对唯心主义。但现代西方哲学论争的重点已经不再是世界的本原是物质还是精神，而是是否从作为主体的人出发来看待世界，是否把人所生活于其中的现实世界看做人本身所建立和规定的。所以，如果只是简单地把恩格斯所说的哲学基本问题的第一个方面作为划分唯物唯心的标准，那么势必对整个现代西方哲学作出否定性的评价，而如果真的要强行在现代西方哲学中寻找唯物主义的因素，并把是否具有这种因素作为评价它们的根本尺度，必然脱离现代西方哲学发展的实际趋势，也就根本无法真正理解现代西方哲学。正因为此，我国哲学界对现代西方哲学的介绍和研究的全面展开，自然会引发对哲学基本问题的重新反思。

当代西方哲学进一步发展了西方哲学在近现代之间的转向，进一步批判和超越了传统西方哲学。其极端的表现就在于20世纪60年代以来出现的后现代思潮。德里达、福柯、巴尔特等后结构主义者力图消解和否定整个传统西方哲学。德里达致力于对逻各斯中心主义、言语中心主义的解构。德里达的解构主义使原有文本由单义阐释转向多义阐释。这条思想路线的特征就是越来越激进地拒斥柏拉图主义。福柯致力于对传统认识型的批判。利奥塔致力于对叙事特别是元叙事的批判，否定整体性、普遍性和明确性，他说："让我们向同一整体性开战；让我们成为那不可表现之物的见证人；让我们持续开发各种差异并为维护'差异性'的声誉而努力。"①罗蒂大力倡导

① 引自《后现代主义文化与美学》，北京大学出版社，1992年版，第24页。

“教化哲学”、“小写的哲学”、“后哲学文化”，与原有的哲学文化不同，后哲学文化下的哲学所要做的只能是怎样将不同事物关联起来，他说：“在这里，没有人，或者至少没有知识分子会相信，在我们内心深处有一个标准可以告诉我们是否与实在相接触，我们什么时候与(大写的)真理相接触。在这个文化中，无论是牧师还是物理学家或者诗人、还是政党，都不会被认为比别人更‘理性’、更‘科学’、更‘深刻’。没有哪个文化的特定部分可以挑选出来作为样板来说明(或特别不能作为样板来说明)文化的其他部分所期望的条件。”①德里达、福柯都致力于对主体的消解。伽达默尔的哲学释义学把理解当做一种具有历史性的主体间的视界融合，来取代和超越建立在主客二分基础上的传统哲学的认识论。这样对哲学基本问题的第二个方面的传统理解就受到了挑战。

总之，尽管后现代哲学家的理论各有特色，但其共同之处在于，他们几乎都反对或者说超越了传统形而上学的体系哲学、心物二元论、本质主义、基础主义、理性主义、主体主义、人类中心主义、道德理想主义、一元论和决定论等理论倾向。这种学术思潮会极大地冲击我们对哲学基本问题的传统理解。后现代主义者大都以非理性主义反对理性主义，以非确定性否定确定性和整体性，以多元论和非决定论反对一元论和决定论；后现代主义者要求取消作为与客体相对立的主体的人的存在，这就是使人摆脱主客、心物等等依存关系，摆脱对外在世界和普遍的理性观念的依赖；后现代主义不仅要求超越近代哲学的理性主义，而且要求超越现代哲学的实体性的非理性主义；后现代主义认为那些以理性和逻辑为基础制定出来的实证科学方法实际上不过是某种类型的游戏规则，只有个人的情感、体验和想象才是创造的源泉和真理的尺度。

从上面现代、后现代西方哲学的思潮来看，这些思潮早已构成对哲学基本问题传统理解的巨大冲击，所以，改革开放以后，随着对

① 罗蒂：《后哲学文化》，中文版，第14页。

西方现代、后现代哲学思潮的介绍和研究的深入，必然引发对哲学基本问题的反思。

如果说以上是引发哲学基本问题反思的学理原因的话，那么其现实原因则是哲学面临的全新的时代背景。马克思主义哲学作为时代精神的精华，必须与当代人的生活实践息息相通，与当代科学技术的发展保持密切联系，特别是与中国的现代化建设的历史进程息息相通。20世纪80年代以来，我国开始了全面的改革开放，发展成为第一要务。如果说改革开放前，我国的社会主义革命和建设的指导思想主要是斗争哲学的话，那么改革开放之后，则逐渐开始向建设哲学或者说和谐哲学转变，虽然当时并未明确阐明这一思想的转向。因为尽管建设和发展当初主要是指经济的发展，但发展显然需要不同于斗争和革命的理念，其中最为重要的一点就是，建设和发展需要充分吸收人类一切文明的优秀成果，这就必然需要对以前的各种文明成果有一个新的认识。例如，当我们打开国门，看到西方资本主义国家二战后其实发生了很大的变化，已经成为发达国家，在资本主义社会生活的民众不是纸醉金迷、醉生梦死，而我们自己反而处于发展中，是发展中国家时，我们以前两极对立的思维方式，就自然被质疑。这反映在哲学上就需要我们重新检视以前对哲学基本问题两个方面的传统理解。

就当前世界来说，第二次世界大战后，特别是冷战后，和平问题、可持续发展问题、环境问题、生态问题等等这些全球性问题成为当代特别重大的问题，要更好地发挥马克思主义哲学改造世界的功能，要更好地发挥马克思主义哲学在解决人类生存和发展面临重大而迫切的问题上的指导作用，就需要对马克思主义哲学有一个全新的理解，其中之一就是人们对哲学基本问题的古典规定不满意，试图作出新的概括。

**（三）重新思考哲学基本问题的必要性**

20世纪总体上是一个拒斥形而上学和本体论的时代，后现代主义哲学兴起以后，反基础主义、反本质主义、反表象主义更是大行其

道。众所周知,恩格斯所说的哲学基本问题包括两个方面,第一个方面划分唯心和唯物,第二个方面划分可知与不可知。第一个划分从某种意义上说,就是现代和后现代西方哲学所说的形而上学和本体论,而第二个划分则是他们所说的表象主义。更有甚者,从现代和后现代西方哲学的观点来看,恩格斯对哲学基本问题的思考,本身就是一种基础主义和本质主义的思维方式。所以,这似乎预示着研究哲学基本问题不合时宜,甚至哲学基本问题这一提法本身就是不恰当的。从学界对这一问题的研究情况来看,20世纪80、90年代虽然兴起了一股有关哲学基本问题论争的热潮,但20世纪90年代后期以来,关注这一问题的学者越来越少,近年来,学界探讨这个问题的人更少了。因此,笔者以为有必要阐明重新思考哲学基本问题何以必要。

1.从西方哲学的新近发展看重新思考哲学基本问题的必要性

形而上学是一门研究事物存在的学问,也是西方思想文化的传统和灵魂所在。然而20世纪总体上是一个拒斥形而上学而强调分析实证的时代,自罗素、摩尔等人开创分析哲学以来,反形而上学一直是整个分析哲学的一个标志。逻辑实证主义更是从逻辑上、语言上以及思想根源上宣布与形而上学彻底决裂。这股拒斥形而上学的思潮几乎影响到每一个现代哲学派别。在这个时代,哲学思潮只是在形而下的实证意义上专注于经验事实本身,不敢在形而上学的层面去探索任何超验的东西。斯特劳森提出"描述的形而上学"后,人们对形而上学的印象大为改观,但这也似乎只是使封冻的冰川开始融化,拒斥形而上学仍然是人们不假思索的选择。然而就在人们拒斥形而上学的同时,形而上学对20世纪依然是必不可少的,甚至是非常重要的;无论是科学还是神学,通过把自身严格地限定在各自专业的(科学的或神学的)语言范围内,都有可能规避形而上学,但这种规避的代价却是把这些学科从日常经验中孤立出来,造成彼此之间相互隔离。哲学存在的目的就在于阐明思想,概念的普遍性对于这种阐明是必不可少的。因此形而上学就是哲学的天命,缺少了形

而上学的哲学就到了应该终结的时候。

20世纪分析哲学的基本工作是对哲学命题进行语言分析，其初衷本来是要揭示哲学命题对经验界限的僭越及其无意义性，从而达到解构哲学的目的。但这一意图显然没有得到实现，哲学不仅没有被解构，相反，分析哲学在激情之后，开始逐渐回归到哲学的传统中，人们逐渐认识到分析哲学也不过是哲学百花园中的一朵奇葩，哲学才是铁打的"营盘"，分析哲学不过是"流水的兵"。本体论的命运与形而上学一样，蒯因提出本体论的承诺后，一定程度恢复了本体论的地位，但蒯因的本体论承诺是一种约定论，因而并未根本改变本体论的命运。

如果说20世纪形而上学仍然必不可少的话，那么在新世纪就更是这样了。在新的世纪，哲学界的状况已不同于20世纪，自20世纪以来，先是逻辑实证主义方法出现了松动的迹象，蒯因和斯特劳森都从分析哲学内部开始向形而上学和本体论回溯，流行于欧洲的存在主义最终失去了新颖性，而且存在主义大师海德格尔也致力于基础本体论的建立。这些都预示了形而上学和本体论复兴的希望。更为重要的是，"当人们成醉于了学科与专业的分化，成醉于实证性和效用性时，人类的知识状况日益支离破碎，大学正在变成由各种互不相关的"知识碎片"所构成的场所。但在面对日益紧迫的各种危机时，社会可能会意识到它需要某种其他东西"①。因此，科布认为："当今世界迫切需要一种令人确信的综合性洞察力，一种能够把许多知识碎片整合成为一个普遍而连贯的统一体的思想方式。"②

可见，现代和后现代哲学虽然体现了一种不同于近代西方哲学的现代哲学思维方式，极大地推动了哲学发展，但它们的片面性同样是显著的。现代西方哲学至少有两个根本性的缺陷，一是由于拒斥形而上学和本体论，逐渐走向极端相对主义和虚无主义，甚至取消哲学本身的意义，哲学学科本身面临被解构的危险；一是在批判

① See John B. Cobb, Jr., *Why Whitehead?* (Claremont, CA: P&F Press, 2004), P.26.
② 同上，P.9.

形而上学和本体论的同时，总是又以另一种形式回归到一种新的形而上学，只是更加隐蔽而已。后现代主义哲学一定程度对现代西方哲学的发展进行了新的反思和变更，提出的反体系哲学和绝对一元论、反二元论、反人类中心论、反绝对化的理性主义和非理性主义等，进一步推进了现代哲学的发展，但现代西方哲学的根本缺陷不仅没有被克服，其矛盾反而在一定程度上深化了。所以，后现代哲学尽管自20世纪60年代以来在西方哲学界曾轰动一时，对我国哲学界的影响也自不待言，但近年来却受到了越来越多的批评和冷落，人们纷纷讨论如何超越后现代主义，以摆脱哲学面临的困境。早在1997年11月14—16日，美国芝加哥大学举行了一次有关后现代之后的后后现代主义（After Post Modernism）学术讨论会，会议的主题是针对近年来后现代主义的式微而探索哲学发展的新途径，根德林在广泛征求与会者的意见后发布的报告体现了超越后现代主义、为哲学发展寻找新的道路的倾向。

“‘我们继续批判现代性，但我们要超越某些后现代主义支派所主张的那种任意性。我们怀疑一切确定的基础，但并不意味着什么都不值得一提’。这是在芝加哥举行的APM会议上93位与会者的……座右铭。”

“我们现在所处的时期是破坏逻辑的基本原理及科学的‘客观性’的时期刚刚过去。我们需要一种对科学的力量和限制的重新理解并找到使科学对象重新概念化的道路。”“后现代的批判及其所提出的问题已广为人知，而我们许多人也为不断的阻塞着恼，因为人们所使用的每一个词都可能显得是倒退到旧的形而上学。现在是：一当我们拒斥任何确定的真理，就根本不会有其他真理存在。”“关于‘真理’和‘客观性’的一般陈述一直是含混的。但这并不是说就没有真理和客观性。”“我们不要单纯的多元论，而可以创造出‘多重真理的复合’”。[①]

① 刘放桐：《新编现代西方哲学》，人民出版社，2000年版，第643页。

应该说后现代主义只是体现出了一种朦胧的倾向,但它无疑昭示出西方后现代主义那种纯粹否定性、主观主义、相对主义、虚无主义并不是一条哲学发展的新路,而恰恰是一条走不通的死路。

分析哲学拒斥形而上学的理论依据极大地推动了哲学的发展,但却不能构成彻底解构形而上学的论据,因此问题不在于是否应该拒斥形而上学,而在于应该拒斥什么样的形而上学。同理,问题不在于是否应该拒斥本体论,而在于应该拒斥什么样的本体论。形而上学和本体论作为哲学的核心的地位虽然受到了冲击,但这只意味着传统形而上学和本体论应该改变其存在方式,而不意味着根本否认形而上学和本体论及其在哲学中的地位。实际上,在新的世纪,如果我们力图开辟中国哲学发展的新路,实现马克思主义哲学的中国化和中国哲学的现代化,建构中国哲学的新形态,就必须要在形而上学和本体论研究方面取得突破,否则我们哲思的深度就会受到很大的影响。

同时,哲学作为一门学科,必须要有自己确定的根基。尽管后现代主义思潮对哲学存在的合法性构成了冲击和挑战,但哲学并未因此而被终结。因此,哲学迫切希望重新树立自己存在合法性的坚定信念,重新恢复和现实哲学作为时代精神的殊荣。而这一切都有赖于对哲学一些固有品质的恢复,只是这种恢复不应该是一种简单的重复,而应该是一种创新,是一种螺旋式的上升。在这一场对哲学固有品质的恢复过程中,其中重要的一项工作就是重新思考哲学基本问题。重新思考哲学基本问题,既是重新思考形而上学和本体论的需要,也是重新思考认识论的需要,同时还是奠定哲学坚实根基的需要。任何一门学科得以成立,最根本的原因就在于有特定的研究对象,如果说哲学有其特殊性,或者说它的研究对象不像其他科学、特别是实证科学那样,可以清楚地言明的话,那么哲学至少应该有一个基本的问题域,正是这一问题域的存在,确保了哲学有一个至少明确的研究对象和领域,从而确保了哲学存在的合法性。但同时,这也就昭示出我们探讨哲学基本问题的基本思路,就是要站在哲学

发展的当代历史进程的高度，充分考虑到现代哲学、后现代哲学的发展，来思考这一问题，而不应该仅仅站在近代哲学的高度，在基本否定现代、后现代哲学的视野下，来思考这一问题。

所以，尽管哲学基本问题是恩格斯提出的，但我们显然不能把这一问题仅仅看做马克思主义哲学视野中的一个问题。正如恩格斯在提出这一问题时所说，哲学基本问题是针对整个哲学提出来的，哲学基本问题是一个关涉中、西、马哲学的问题，应该在中、西、马哲学的视界融合中来思考这一问题。

**2.从我国马克思主义哲学的新发展看重新思考哲学基本问题的必要性**

新中国成立以后，我国比较快地用马克思主义哲学的基本原理建立起了阐释西方哲学和中国传统哲学的分析范式，从而把西方哲学和中国传统哲学纳入到马克思主义哲学分析框架之下，确立了马克思主义哲学在哲学领域的指导地位。这种分析框架之所以能够建立，其中一个重要的理论支撑点就是哲学基本问题。这个分析框架面对任何哲学都包含着三个基本划分，首先是划分唯心主义和唯物主义，其次是划分可知论和不可知论，再次是划分形而上学和辩证法。但是，随着西方哲学在现当代的发展，西方哲学实现了从近代到现代的转变，相应地哲学研究的主题发生了很大的变化，同时展开了对近代西方哲学的批判和超越。正如俞吾金教授所说，对哲学基本问题的理解主要适合于对知识论哲学的分析，对哲学的现当代发展，简单地用哲学基本问题的两个方面去套，显得不很贴切。在这种情况下，要实现马克思主义哲学在新的历史条件下的理论地位，重新思考哲学基本问题就是树立马克思主义哲学坚定理念至关重要的环节。而且也应非常明确地看到，重新思考哲学基本问题，不仅仅是一个在一般意义上的重新理解的问题，而是意味着摆脱长期以来在各种复杂因素影响下对马克思主义哲学、西方哲学、中国传统哲学的扭曲和误解，充分吸取人类文化一切有价值的成果，在现代哲学、后现代哲学合理研究成果的基础上，实现哲学思维方式新的转

向。尽管后现代哲学本身并不能体现并引导当下哲学的正确走向，但它提出的理论中包含着许多能促进我们走向新的哲学思维方式的因素，更为重要的是，现代、后现代哲学迫使我们对哲学本身进行重新思考和定位，这自然也包括对哲学基本问题进行重新思考和定位。

其实，我们也许无视了很重要的一点，就是马克思主义哲学虽然产生的年代并不是现代哲学思潮大行其道的年代，更不是后现代哲学大行其道的年代，但马克思主义是在对西方近代哲学等古典哲学进行扬弃的基础上而产生的，就超越西方近代哲学这一点来说，马克思主义哲学与西方现代、后现代哲学有相同的理论指向。马克思主义哲学所实现的哲学变革直接针对的是近代哲学的思维方式，对近代、现代、后现代西方哲学来说，马克思主义哲学显然具有与现代、后现代西方哲学更多的亲缘关系。由于马克思主义哲学的成熟时期显然早于西方现代哲学的主要流派的成熟时期，更不用说后现代了，因此，马克思、恩格斯的哲学不可能直接针对西方现代、后现代哲学进行批判，当然这也并不意味着马克思、恩格斯哲学的基本精神就不构成对西方现代、后现代哲学的批判，而是说马克思、恩格斯所处的时代，只可能使他们把批判的矛盾直接指向西方的近代哲学。

所以，对马克思主义哲学的阐释不应该在近代哲学的分析框架下来进行。近代哲学的思辨形而上学倾向，将理性绝对化而导致的独断论倾向，将主客、心物、思有等二元分离绝对化的倾向，把人的存在抽象化的倾向，都是马克思所一直激烈批评的。但教科书体系对哲学基本问题的阐释，其基本的解释框架在很大程度恰恰带有以上这些近代哲学的特征。用这种思维方式来解释马克思主义哲学的突出表现，就是把三个划分——唯心主义与唯物主义的划分、可知论与不可知论的划分、形而上学与辩证法的划分——看做分析一切哲学的基本框架。这种基本框架至少存在三个方面的问题：仅仅只从本原的角度来划分唯心主义和唯物主义；在未对人类认识何以可能进行追问的情况下，就简单地划分可知论与不可知论；把形而上

学与辩证法的划分排除在本体论之外，看做纯粹认识论的问题。这其实仍然是按照追求万物本原、本质，并以此成为人的一切行动和认识的基础这种传统形而上学思维方式来理解和构建马克思主义哲学体系，并以此作为评判标准，来评价其他一切哲学。恰恰相反，马克思哲学主要关注的不是去揭示世界的物质或者精神本原，更不是去建立描绘整个世界的严密完整的理论体系，而是直接面对现实的存在和人类的社会实践。

俞吾金认为，长期以来我国理论界对马克思哲学与西方哲学的关系缺乏认真的反思，主要存在五种不同的类型误解和误导，第一种类型，片面地强调马克思是经济学家和社会学家，不是哲学家，或至少认为他在西方哲学史上是没有重要地位的。第二种类型，片面地强调马克思哲学的科学性和逻辑性，从而在一定程度上忽略了马克思哲学与西方哲学中人文主义传统之间的关系。第三种类型，片面地强调马克思哲学是对德国哲学遗产的继承。第四种类型是，强调马克思哲学的独创性和伟大性，以致把它与整个西方哲学传统对立起来，把它们之间的关系仅仅理解为批判者与被批判对象之间的关系。第五种类型，强调马克思哲学是从属于近代西方哲学的，它与当代西方哲学处于对立的状态中。[①]造成这种误解和误导的根本原因在于用近代西方哲学的分析框架来阐释马克思主义哲学，把马克思主义哲学近代化，甚至也没有全面理解德国古典哲学，例如没有充分认识到康德批判哲学的意义，没有认识到“认识何以可能”问题在哲学史上的意义，而仅仅把“认识何以可能”看做是不可知论，结果在把马克思主义哲学近代化以后，又把马克思主义哲学机械化了。这样就把马克思主义哲学与世界上其他哲学对立起来，极大地阻碍了马克思主义哲学的发展。而以上五种类型的误解和误导，其中后四种直接与对哲学基本问题的理解有关。因此，在新的世纪要发展马克思主义哲学，实现马克思主义哲学的中国化，一项必不可

① 俞吾金：《对马克思哲学与西方哲学关系的再认识》，《天津社会科学》，1999年第6期。

少的重要工作,就是重新思考哲学基本问题。

## 二、哲学基本问题的提出和研究成果

### (一)恩格斯提出的哲学基本问题

恩格斯在其晚年所著《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》(以下简称《终结》)第二章一开始就说:"全部哲学,特别是近代哲学的重大的基本问题是思维和存在的关系问题。"[①]这是恩格斯关于哲学基本问题经典阐述的中心命题。对于这一经典阐述,我国理论界和学术界作了大量的解释和研究,通常的解释主要包括以下基本内容。

首先,认为"思维与存在"的关系就是"精神与物质"的关系或者"意识与物质"的关系。这样实际上就把"精神与物质"或者"意识与物质"的关系当做了哲学的基本问题。全部哲学,包括马克思主义哲学的基本问题是思维和存在或者物质和意识的关系问题。

其实,把哲学的基本问题分解为两个方面。其一,思维对存在、精神对物质的地位问题,即思维和存在、精神和物质,谁是第一性,谁是第二性的问题,并认为它是全部哲学的最高问题,决定着哲学的路线和方向。哲学家依照他们对这个问题的不同回答,区分为两大阵营。凡是断定精神对物质说来是本原的,从而归根到底承认某种创世说的人,组成了唯心主义阵营。凡是认为物质是本原的,则属于唯物主义各派。由于唯物主义和唯心主义都认为世界只有一个本原,因而又称为"一元论",而主张精神和物质同为本原的哲学学说,则被称为"二元论"。由于二元论常常需要设想一个凌驾于精神和物质之上的"上帝",所以最终总是会走向唯心主义。其二,思维和存在、精神和物质的同一性问题。认为这一问题的实质是关于世界是否可知的问题。凡是认为思维和存在具有同一性,意识能够认识物

①《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社,1995年版,第223页。

质的属于“可知论”,反之则属于“不可知论”。绝大多数哲学家对这一问题作了肯定的回答,马克思自然也是绝大多数哲学家中的一个,不同的只是马克思用实践的观点回答和唯一正确地解决了这个问题,并对不可知论进行了批判。

再次,对唯物主义和唯心主义的划分。认为唯物主义在哲学发展史上经历了三个基本的发展阶段,由此也就相应地构成了三种基本理论形态——古代的朴素唯物主义、近代的形而上学唯物主义、马克思主义的辩证唯物主义和历史唯物主义。而唯心主义在哲学史上则有两种基本形式:主观唯心主义和客观唯心主义。

最后,辩证法和形而上学的矛盾和斗争。在哲学发展史上,除了存在唯物主义和唯心主义的矛盾和斗争,同时还交织着辩证法和形而上学的矛盾和斗争。一方面,辩证法和形而上学有唯物主义和唯心主义之分,另一方面,唯物主义和唯心主义又有辩证法和形而上学之分。

总而言之,思维和存在关系问题不仅是过去的哲学家们回答的问题,而且也是马克思、恩格斯回答的基本问题。不过其他所有的哲学家没有一个对此作出过正确的回答,而只有马克思、恩格斯才作出了唯一正确的回答。应该说以上对哲学基本问题的解释,是马克思主义哲学教科书体系很典型的阐释。这种阐释对苏联、东欧和我国的马克思主义哲学研究产生了重大的影响。就我国来说,以上论点是我国教科书和其他读物中随处可见的、公认的或至少是可以被大多数人接受的观点。我国的各种版本的马克思主义哲学教材或者是以这种阐释为基本框架来编写的,或者是对这个基本框架的改进。近年来编写的马克思主义哲学教材,已经在这种基本框架的基础上进行了很多改进和创新,但这个基本框架的基础性作用还是很明显的。也许一方面是由于教材编写需要持论慎重和综合考虑到各种观点,一方面是由于要“破”旧的阐释体系容易,但要“立”新的阐释体系却相当困难。所以与马克思主义哲学教材的编写不同的是,学界对哲学的基本问题展开了相当热烈的讨论,力图依据当代哲学

的发展趋势和马克思主义哲学的主要特点，对哲学基本问题作出新的概括。

**（二）新时期以来对哲学基本问题的研究**

关于哲学基本问题，自20世纪50年代末60年代初学术界展开讨论以来，除了“文革”十年以外，其他时期一直没有平息过。从新中国成立到改革开放前，我国哲学界基本上是按照教科书体系的阐释来理解哲学基本问题的。改革开放开始以后，我国哲学界开始破除多年来形成的僵化的教科书体系，哲学基本问题自然也就成为了哲学研究中争论的焦点问题之一。

有学者认为，可以把新时期以来对哲学基本问题的研究分为两个阶段。第一个阶段，争论的焦点是哲学基本问题究竟包括哪些方面内容，对思维和存在的关系问题是哲学基本问题的命题并未提出质疑。改革开放之初，我国哲学界的主要任务是破除多年来形成的僵化的教科书体系，批判本体论中心主义，突出认识论的地位和作用。因此多数学者认为，马克思主义哲学，包括它的辩证法在内，其理论性质不是本体论，而是认识论。也正是基于这种理解，人们认识到马克思主义认识论的能动的和革命的特点，由此觉得恩格斯概括的哲学基本问题的两个方面不全面，应该将思维的反作用或能动作用作为哲学基本问题的第三个方面。20世纪80年代中期以后，学界对“思存”关系作为哲学基本问题的地位提出质疑，对哲学基本问题固定不变的观念提出挑战。20世纪80年代中期以后，我国哲学界开始突破本体论和认识论之争，马克思主义哲学的研究进入一个更深的层次，逐渐认识到实践在马克思主义哲学中的重要地位和意义，并开始把实践观点提到首位，突出人的主体性，强调哲学改造世界的功能，并提出了实践唯物论、实践本体论和实践超越论等，以一种新的观点理解马克思主义哲学，这就必然带来用一种新的观点，用以理解哲学基本问题。[①]总之，目前，我国学界对这个问题的不同理解归纳起来主要有三种观点。

① 蔡英田：《待建的哲学坐标——关于哲学基本问题演变的争论》，《哲学动态》，1997年11期。

1.形变论[①]

形变论者的基本立场是:哲学基本问题是存在的,思维和存在的关系问题是哲学的基本问题,只是表现形式不同。形变论的基本观点是:思维和存在的关系问题作为哲学基本问题永恒不变,但它的具体形式却不断更替,哲学基本问题是变与不变的对立统一。形变论强调指出,哲学基本问题的变化是表现形式的变化,不是问题本身的变化,也就是说,思存关系问题作为哲学基本问题在不同时代的不同哲学中有不同的表现形式,而不是有不同的哲学基本问题。形变论者认为哲学基本问题永恒不变的主要论据是:(1)它根源于哲学的本性。哲学本质上是对人与世界关系的总体把握,而哲学基本问题是对这一关系的最高抽象。(2)它根源于人的实践与认识、社会与自然的关系,是对人及其活动的各种复杂关系的总体抽象。思维和存在关系体现哲学的基本矛盾,是哲学的本质规定,是哲学安身立命之本。只要哲学存在,思存关系作为哲学基本问题的地位就不会改变。同时,他们认为思维和存在关系作为哲学基本问题在不同时代的哲学思维中又有不同的形式,从古及今有五种表现形式:(1)远古时代的灵魂与肉体及外部世界的关系问题;(2)古代哲学中的世界基质是"原初物质"还是理念的问题;(3)中世纪的神与世界的关系问题;(4)近代的精神对自然界的关系问题;(5)马克思主义哲学的人的思维与人的感性活动的关系问题。

在以往和现有的教科书及马克思主义哲学的论著中,对恩格斯提出的哲学基本问题的阐述几乎无一例外都是将"基本问题"理解为哲学的前提和基础,因此,所谓"基本问题"就是指任何哲学学说都无法回避且共同关心的问题。[②]但这样的理解显然与我们在哲学史中所遇

① 蔡英田:《待建的哲学坐标——关于哲学基本问题演变的争论》,《哲学动态》,1997年11期。

② 例如:刘贤奇主编,《马克思主义哲学原理》,高等教育出版社1998年版,第31页;欧阳康主编,《马克思主义哲学原理》,高等教育出版社1999年版,第7页;叶教平主编,《马克思主义哲学原理》,高等教育出版社1999年版,第5页,等等——仅以最新版本的教材为例。

见的史实不符。没有任何一位哲学家是在首先解决和回答了思维与存在的关系问题之后才去解决其他哲学问题的,除恩格斯外,也没有多少哲学家对哲学的基本问题作过直接的论述或说明,所谓"无法回避"和"共同关注"的说法找不到史实的依据。哲学史家一般都会同意,泰勒斯所追问的问题是万物的本原是什么;柏拉图关心的是什么是善;康德讨论的是"我能认识什么,我能做什么,我能希望什么",即现代主体性问题;黑格尔哲学的主题是展示绝对或大全是如何体现自身的。没有一个对人类精神和文化产生重要影响的哲学家,对同一个哲学主题进行过重复的劳动,哪怕是有所创新的重复。从哲学史上看,古代哲学以本体论为研究主题,近代哲学以认识论为研究主题,现代哲学以语言为研究主题。无论是具体哲学家的哲学主题,还是不同时代的哲学研究的主题,都各不相同。

邓晓芒认为,中国哲学界关于"思维和存在的同一性"问题(即思维和存在有没有同一性)的争论,基本上是一种派性之争和言辞之争,都没有触及到问题的根本。因为,在马克思主义理论界,当学者们围绕哲学基本问题的两个具体问题转来转去的时候,却往往忽视了那个更高的"思维和存在的关系问题"本身。所以他把"思维和存在的关系"问题称作一个"元哲学"或"哲学学"的问题,认为没有这个问题就没有哲学。但他又认为不同时代的哲学对这个问题的理解可以是完全不同的。在古希腊主要是讨论存在和非存在以及思维、言说和存在三者的关系问题,在中世纪则是如恩格斯所说,集中于"世界是神创造的呢,还是从来就有的",而当哲学和自然科学(包括心理学)发展到了近代直到恩格斯的时代,思维和存在的关系问题才以典型的方式表现为精神和自然界何者为本原的问题,以及思维能否认识自然界的问题。思维和存在的关系问题在今天仍然是现代哲学的一个根本问题,只不过它的重点已经不再是着眼于"精神和自然界何者是本原的"问题,也不仅仅是思维能否认识存在这种意义上的"思维和存在的同一性"问题,而是主要探讨思维"如何"与存在发生关系,不仅

包括思维如何认识存在这种关系，而且包括情感、意志、行为、信仰等等是如何在思维和存在之间发生的关系。①

郝立忠在《论哲学基本问题的唯一性》中认为，无论从哲学的本性来看，还是从哲学的研究对象来看，思维和存在的关系都是唯物主义和唯心主义哲学共同面临的基本问题。并且，无一例外，这个问题贯穿于一切哲学体系的始终：在本体论中，它表现为本原问题，表现为物质和意识的关系；在认识论中，表现为主观与客观的关系；在历史观中，表现为社会意识与社会存在的关系。他还认为，哲学基本问题的两个方面，是相互依赖、相互促进的两个方面。本原问题是解决同一性问题的前提和基础，提供思维和存在统一的基础，同一性问题是本原问题的归宿，是哲学的生命力所在。从广义上讲，本原问题也是同一性问题。②陈向澜认为，一切哲学各自具有特色鲜明的研究主题这一事实并未否认作为具有连续性和统一性的哲学存在着一个基本的问题。哲学的主题可以随时代的不同而不同，一个主题消失或被另一个主题所取代，是时代的反映，但不管如何变化，还是哲学基本问题的表现。③

刘曙光认为，马克思主义哲学不同于其他哲学的，在于它解决哲学基本问题的方式、方法不同。实践是马克思主义哲学的核心和基础，实践核心论并没有否定哲学基本问题。实践核心论从属于哲学基本问题，实践观是马克思主义哲学物质本体论的题中应有之义。④

姚定一认为，思维和存在的关系问题是否是全部哲学和哲学史的基本问题，在我国哲学界存在着两种不同的观点。要解决这一争论，求得共识，必须用历史的观点对待哲学基本问题，即在总体上肯定思维和存在的关系是全部哲学和哲学史的基本问题的同时，又确

① 邓晓芒：《重审哲学基本问题》，《开放时代》，2002年第2期。
② 郝立忠：《论哲学基本问题的唯一性》，《东岳论丛》，1999年第3期。
③ 陈向澜：《哲学主题的转换和哲学基本问题》，《江海学刊》，2000年第6期。
④ 刘曙光：《理论学刊》，2001年第3期。

认在不同历史时期这一问题有着不同的表现形态，反对任何企图超越这一基本问题的各种倾向。①

杨生平、李少军认为，哲学作为一门学科所具有的唯一性，是由它的对象决定的；哲学是理论化、系统化的世界观。哲学存在于多种多样的具体的哲学理论中，但这些具体的哲学理论是在统一性基础之上表现出的多样性，它们没有、实际上也不可能超出统一性。哲学的对象决定了思维与存在的关系问题，是全部哲学的基本问题。必须把一种哲学理论中是不是存在哲学基本问题，与哲学家有没有认识到这一问题明确区别开来。马克思主义哲学不是"超越"、"批判"了哲学基本问题，而是明确提出并合理地解决了这一问题。坚持哲学基本问题具有十分重要的意义。②

陈卫平认为，中国传统哲学和马克思主义哲学在根本的理论点上有相通之处，中国传统哲学在不同历史时期所探讨的主要问题都蕴含着对哲学基本问题的思考，哲学基本问题始终是在中国传统哲学的视野之内，并且在哲学论辩中逐步展开和日益明晰。先秦至两汉的天人之辩和名实之辩表征着哲学基本问题的开端，魏晋至唐宋的有无之辩和形神之辩预示着哲学基本问题的深入，宋元至明清的理气之辩和心物之辩则标志着哲学基本问题的明晰。所以他认为，在把思维与存在的关系作为哲学基本问题这一根本点上，中国传统哲学和马克思主义哲学是相通的。但他认为不能把两千多年的中国传统哲学简单化地归结为仅仅是唯物论和唯心论的斗争，更不能以此来作价值判断：凡唯物论必定是"好"的，凡唯心论必定是"坏"的。③

**2.转换论④**

形变论者的基本立场是：哲学基本问题是存在的，但不同时代

① 姚定一：《论哲学基本问题的历史性》，《四川师范大学学报》，1998年第2期。
② 杨生平、李少军：《北京大学学报：哲社版》，1997年第4期。
③ 陈卫平：《中国传统哲学的主要问题和哲学基本问题》，《教学与研究》，1998年第2期。
④ 蔡英田：《待建的哲学坐标——关于哲学基本问题演变的争论》，《哲学动态》，1997年11期。

哲学基本问题不同,因而思维和存在的关系问题不是哲学的基本问题。转换论认为,哲学基本问题不是永恒的、不变化的,思维和存在的关系问题不是永恒的哲学基本问题,只是近代哲学的基本问题。转换论者认为,恩格斯所说的"哲学基本问题"是对近代欧洲哲学发展的典型特征的概括,不是对哲学的本质规定,更不是普遍的哲学模式。我们把它模式化,当做哲学的核心问题、划分哲学派别的标准、判断哲学价值的尺度,是与恩格斯的思想格格不入的。把哲学基本问题模式化是非常有害的,它导致哲学研究的教条化、简单化和思想僵化。哲学基本问题不是亘古不变、到处适用的普遍规定,我们只能在与哲学对象同一的意义上使用它。

持转换论者一般用反证法论证自己的观点,他们认为思维和存在关系问题要成为永恒不变的哲学基本问题必须满足下列两个条件之一:一是哲学的对象、研究范围、研究者的基本观点亘古不变;二是它本身具有极强的应变能力,能以不变应万变。然而这两个条件在哲学中是不存在的。从古至今,哲学研究的对象、范围、观点不断变化,没有一个亘古不变的哲学基本问题。就思维和存在的关系问题来看,它也没有那种以不变应万变的能力,不可能成为永恒不变的哲学基本问题。同时他们认为,以为研究思存关系问题就能在最高层次上说明人与世界的关系,说明人的本质和人的活动,为人认识世界和改造世界提供理论基础,是一种过时的、不切实际的观点。思存关系问题对于说明人与世界关系虽然必要,但远远不够,因为人不仅是认识主体,而且是实践主体,不仅有理性,而且有情感和意志,单单一个思维和存在的关系问题不足以说明人和世界的复杂关系。

俞吾金在1997年写的《对哲学基本问题的再认识》一文中认为:"所谓'哲学基本问题'不是对应于哲学而言的,而是对应于具体的哲学类型而言的,有一种哲学类型,就有一个基本问题。"因此他主张从类型角度来解释哲学基本问题,指出思维和存在的关系问题"不再成为'哲学基本问题',而是下降为哲学的一种特殊的类

型——知识论哲学的基本问题”。恩格斯有关哲学基本问题的思想只反映了哲学上的知识论模式。同时,俞吾金还认为,思维和存在的关系不是马克思哲学的基本问题,马克思哲学作为实践唯物主义,其基本问题是实践问题。这一基本问题也包含着两个方面:一是人与自然的关系,二是人与人的关系。[①]游兆和认为,对哲学基本问题的认识与对哲学本真精神的认识是一致的。哲学的本真精神有两种模式,一种是本体论模式,一种是人生价值论模式。所谓“人生价值论”,是指以思考人生价值、求索人生意义、解答人生信仰以及宇宙、生命与人类多种复杂关系为特征和宗旨的哲学学说。这两大模式或两大形态分别从不同角度、不同层面反映了哲学的本质特征。二者研究的基本问题也完全不同,本体论以本原问题为核心,意在解决物质和精神的关系问题,并且形成了由古代本体(本原)论发展到近代认识论、再发展到现代知识论的演进轨迹。恩格斯对哲学基本问题的规定与解答方式是本体论模式。人生价值论哲学研究的核心问题可以归结为人生“信仰”这一最具形上意义的问题。理性和信仰的关系问题是人生价值论哲学的基本问题。[②]

**3.终结论**

形变论者的基本立场是:否认存在哲学的基本问题。终结论者认为,哲学基本问题,特别是它的第一个方面,即思维和存在、精神和自然界孰先孰后、何者为本原何者为派生的问题,是个本体论问题。它只适合马克思以前的哲学,因为只有那个时期的哲学才把寻找世界的本原、本体作为自己的最高任务,并且围绕世界本原问题形成唯物主义和唯心主义两大对立派别。终结论从哲学思维方式的角度考察哲学基本问题,认为现代哲学实现了哲学主题转换和思维方式变革,超越了哲学基本问题即思维和存在关系问题所规定的

① 俞吾金:《关于哲学基本问题的再认识》,《北京大学学报》,1997 年第 2 期。另参见俞吾金:《实践与自由》,武汉大学出版社,2010 年版,第 380~399 页。

② 游兆和:《对哲学基本问题与哲学本真精神的探讨》,《教学与研究》,2006 年第 7 期。

问题域和解答方式,因此随着现代哲学变革和马克思主义哲学的产生,哲学基本问题也就终结了或被超越了。

终结论者认为,追究世界的本原和本体不是哲学始终一贯的主题,从一极去说明另一极也不是哲学始终一贯的思维方式,只是人类智慧早期追问的问题,是哲学发育不成熟的产物和表现。随着哲学的发展,哲学研究的主题必然由以客体为中心转向以主体为中心,由研究外部世界转向研究属人世界,由追问自然界的本质转向追问人自身的本质。随着哲学主题的转换,哲学思维方式也必然从追求人身外的本体转向探究人与自然、主体和客体的关系,从两极对立转向探究思维与存在、主观与客观统一的中介和基础。马克思主义哲学实现了这一转变,它从实践的观点出发,解决人与自然、主体和客体、精神和物质、主观和客观的相互关系,使它们达到否定性的统一。

终结论者还有一个重要论据就是现代自然科学的发展已经部分地解决了以前哲学论争中的一些问题。现代自然科学以大量的材料证明,过去哲学争论不休的一些问题,如自然界对人的先在性问题、思维是人脑的机能和属性的问题、知识是后天产物的问题、思维的反作用问题等等,今天已经能够运用科学的方法加以说明了。借此,终结论者认为哲学基本问题已经终结。

可见,形变论、转换论承认存在哲学的基本问题,终结论则否认存在哲学的基本问题;而形变论、转换论的不同在于,形变论者认为思维和存在的关系是哲学的基本问题,转换论对此则进行否认。所以,论争的两个焦点就很明确了,一个焦点是哲学有无基本问题存在,一个焦点是哲学的基本问题为何。这一论争引发的问题域主要有以下一些问题:哲学的基本问题究竟是什么,它是唯一的还是多元的?哲学基本问题与哲学类型的关系是什么?对所有类型的哲学来说,哲学的基本问题究竟是共同的还是各异的?马克思主义哲学的基本问题究竟是什么,是思维与存在的关系还是实践?等等。

## 三、对恩格斯哲学基本问题的文本梳理

为了使我们的研究具有更强的针对性和文本依据，在我们开始对哲学基本问题进行系统研究之前，有必要就恩格斯对这一问题的有关论述作一文本梳理，仔细领会恩格斯这几段话的意思。

众所周知，恩格斯是在其晚年所著《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》（以下简称《终结》）中提出哲学基本问题的。在《终结》第二章一开始恩格斯就说："全部哲学，特别是近代哲学的重大的基本问题是思维和存在的关系问题。"[①]这是恩格斯关于哲学基本问题经典阐述的中心命题。从恩格斯提出这一问题的前后文来看，他是在批判的分析其他哲学的基础上提出自己有关观点的。因此，我们有必要思考这样一个问题：恩格斯此处说的"全部哲学"到底是对包括马克思、恩格斯自己在内的全部哲学家提出的问题或观点的表述呢，还是对不包括他们自己在内的历史上思想家的观点的表述呢？

恩格斯在提出关于哲学基本问题的中心命题后，紧接着说："在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生了一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。"[②]柏拉图认为，"thauma"（惊奇）是哲学家的标志，是哲学的开端，"iris"（彩虹，虹之女神，宙斯的信使）是"thauma"（惊奇）之女，"iris"（彩虹）向人传达神的旨意与福音，哲学是由惊奇而发生，在其注目之下，万物脱去了种种俗世的遮蔽，而将本真展现出来。由此，它把自己展现为一种真正解放性的力量。亚里士多德在《形而上学》中认为，求知是所有人的本性，人都是由于惊奇而开始哲学思维

①《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第223页。
②《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第223～224页。

的,一开始是对身边不解的东西感到惊奇,继而逐步前进,而对更重大的事情发生疑问,例如关于月相的变化,关于太阳和星辰的变化,以及关于万物的生成。一个感到困惑和惊奇的人,便自觉其无知。如果我们把恩格斯的这段文字与柏拉图、亚里士多德的以上认识对比,就可以发现,其实人类最早惊奇的是自己的思维和感觉,也就是说对人类自己灵魂的惊奇,这一惊奇的根本原因在于人类与自然的分离,这一惊奇也标志着人类开始从混沌的自然中走出来,开始其社会发展之路。这一惊奇也是人类哲思最初的开端。由于当时人类刚从自然中走出来,科学知识极为缺乏和落后,而且完全可以说科学并未开始,所以那时的人们才不得不想象,有一种在冥冥中独特存在的灵魂,这种神秘的灵魂在人活着时寓于这个身体之中,人一死亡就离开了身体。这样就产生了灵魂不死的观念,"这种观念在那个发展阶段出现决不是一种安慰,而是一种不可抗拒的命运","关于个人不死的无聊臆想之所以普遍产生,不是因为宗教上的安慰的需要,而是因为人们在普遍愚昧的情况下不知道对已经存在的灵魂在肉体死后该怎么办"①。在此恩格斯解释了人类之所以产生灵魂不死观念的原因。

那么"灵魂不死"观念是否就仅仅是一种愚昧无知呢?"灵魂不死"观念对哲学的意义何在?"灵魂不死"观念作为一种历史现象,甚至在今天也还没有完全消除。这种现象我们不能简单地把它斥为愚昧无知,而应该用一种历史的眼光来进行审视。正如恩格斯所说,人类之所以会产生"灵魂不死"观念,是因为他们认识到他们的思维和感觉不同于他们身体的活动,换句话说,就是他们已经朦胧地意识到,人的意识活动是一种不同于身体活动的特殊活动,而恰恰是这种意识活动使人类开始意识到人类与自然中其他万物的区别。在人类刚刚从自然的混沌中觉醒时,人类的力量还是很弱小的,这时"灵魂不死"观念使人类具有了与自然抗争的方式和勇气。我们现在已

①《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社,1995年版,第224页。

经很难想象，当人类刚刚有意识时，他们面对自然的暴戾和强大时会是怎样地惊恐。在动物与动物的撕咬和搏斗中，有意识不见得就是一件好事。因为有意识的动物会悲伤、会流泪。“灵魂不死”观念使早期人类在与动物的搏斗中，在自然的暴戾和强大面前，有了一种永远都有效的战胜方式，因为他们的肉体的死亡，并不意味灵魂的死亡，不灭的人类的灵魂总是可以战胜他们所面临的一切暴戾和苦难，同时不灭的灵魂也使人类开始在想象中战胜自然。所以尽管灵魂不死的观念对那时的人们来说“往往是一种真正的不幸”，但“灵魂不死”观念却是人类迈步前进的一个必不可少的阶梯。因此，不应该仅仅把灵魂不死的观念看做一种荒唐的观念。

正是“灵魂不死”观念的进一步发展，产生了宗教。人类由自身灵魂不死类推到自然万物也有灵魂，其灵魂也会不死。于是，“通过自然力的人格化，产生了最初的神”①。“神”的出现，一方面是人类对自然，特别是自然中某种强大力量的敬畏，一方面也使自己有了“保护神”，人类在自然面前不再显得孤单和弱小。同时，更为重要的是，人类开始借助于“神”的灵光开始实际地征服自然。原始人认为自然存在现象表现出生命、意志、情感、灵性和奇特能力，会对人的生存及命运产生各种影响，因此对之敬拜和求告，希望获其消灾降福和佑护。尤其是那些能够直接影响人类生存的自然变化，被看成了有人性的、有意志的实体，从而激起人类对自然的崇拜。自然崇拜，包括了天体、自然力和自然物三个方面。我们现在很难描述这种崇拜的重大意义，但有一点是毋庸置疑的，就是当人类开始崇拜自然之时，也就是人类开始认识自然之时。以前我们仅仅依据马克思说的一句话“宗教是人类精神的鸦片”而否定一切形式的宗教在历史上的意义，而没有充分认识其积极作用。自然崇拜作为最原始的宗教，使人类开始把一切自然存在按照自己来想象，如此一来，人类实际上开始以“仿人学”的模式来认识自然，把天体、自然力和自然物想

①《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第224页。

象成人来对待，赋予自然力以形体，就像雨有雨师，风有风伯，雷有雷公，云有云神一样。

但人类崇拜自然力的目的并不仅仅是崇拜，更是为征服它，让它为人类服务。《礼记·祭法》："燔柴于泰坛，祭天地。瘗埋于泰折，祭地也。埋少牢泰昭，祭时也。相近于坎坛，祭寒暑也。王宫，祭日也。夜明，祭月也。幽宗，祭星也。雩宗，祭水旱也。四坎坛，祭四方也。山林、川谷、丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。有天下者祭百神。""祭百神"反映了人类当时对一切强大自然力的普遍崇拜，然而祭祀本身就已经是对自然力的一种观察了，所以，才会是"王宫，祭日也。夜明，祭月也。幽宗，祭星也"，并不是胡乱的乱祭。同时，如果祭祀没有达到目的，就会有三种可能：一是认为神明还没有被感化，或者认为这本身就是神明的惩罚，尽管已经祭祀了。在这种情况下，人类会反躬自问，诚惶诚恐做好自己的事情。二是认为祭祀方式并未达到神明的要求，有待改进。在这种情况下，人类就会去完善祭祀方式，而完善的过程在一定意义上就是观察自然、认识自然的过程。三是对神明的怀疑，对人力的确认。无论祭祀者怎么虔诚，自然力都不赐福给祭祀者，甚至反而让人惨遭厄运，这就会使人对祭祀本身的有效性产生怀疑，这种怀疑或者使祭祀被彻底否定，或者导致出现"天命在人"的观念。可见，我们不能否认原始宗教在人类社会发展中的作用。其实原始宗教在人类社会发展的早期，存在了很长时间，人类之所以要经历这个阶段，不是因为这是一个错误的阶段，否则人类完全可以迈过。同时，如果我们否认这一阶段，我们也无法解释人类为何通过这个阶段走向了更高的发展阶段。所以，不能因为哲学基本问题最初的表现是"灵魂不死"观念就否认其意义。

由于"灵魂不死"观念，原始人类把自然力人格化，产生了最初的"神"，随着"神"的观念的进一步发展，产生了一神教。所以恩格斯说："随着各种宗教的进一步发展，这些神越来越具有了超世界的形象，直到最后，通过智力发展中自然发生的抽象化过程——几乎可以说是蒸馏过程，在人们的头脑中，从或多或少有限的和互相限制

的许多神中产生了一神教的唯一的神的观念。”[①]可见，原始宗教使原始人的思维能力由具体发展到抽象，一神教的形成过程也就是人类思维抽象能力发展的过程。因此，恩格斯在讲述了灵魂对存在关系问题的起源和一神教观念的形成后，他总结了关于哲学基本问题起源：“因此，思维对存在、精神对自然界的关系问题，全部哲学的最高问题，像一切宗教一样，其根源在于蒙昧时代的狭隘而愚昧的观念。”[②]可见，恩格斯在此是在叙述哲学基本问题的由来，从这里我们至少可以明确以下几点：一是恩格斯是在进行一种历史的叙述，意在说明思维和存在的关系何以在近代成为了哲学基本问题，这种叙述是对过去人类思想发展的一种概要，是“事实陈述”，不是“价值判断”。所以，恩格斯接着说：“但是，这个问题，只是在欧洲人从基督教中世纪的长期冬眠中觉醒以后，才被十分清楚地提了出来，才获得了它的完全的意义。”[③]

在此，恩格斯纯粹是一种历史的叙述，他叙述的是人类思想真实发展的过程。因此不能因为恩格斯把哲学基本问题与宗教的产生和发展结合起来思考，并找出了哲学基本问题的宗教来源而否认其意义。至少在此恩格斯没有把哲学基本问题仅仅作为近代哲学的产物而否定，也未否认马克思主义哲学的基本问题就是思维与存在的关系问题。二是恩格斯对哲学基本问题的研究采取了历史的方法。恩格斯并不认为在人类社会一开始思维和存在的关系问题就成为哲学基本问题。哲学基本问题在不同的时代以不同的形式体现出来，只是到近代，这个问题才充分地显现出来。于是便出现了两个问题：哲学基本问题在近代充分显现以后，是否就必然为以后各时代哲学的发展提供了主题呢？以后的哲学是否还围绕哲学基本问题来展开？如果哲学在以后阶段的发展也以此一问题为基本问题，那么它是否像这之前一样会表现为各种不同的形式？

①《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第224页。
②《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第224页。
③《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第224页。

恩格斯从人类思想发展历史进程说明了“思维与存在的关系问题”是哲学基本问题后，又进一步阐述了这一问题包含的两个方面。一是思维对存在的地位问题，一是思维和存在的同一性问题。恩格斯认为：“思维对存在的地位问题，这个在中世纪的经院哲学中也起过巨大作用的问题：什么是本原的，是精神，还是自然界？——这个问题以尖锐的形式针对着教会提了出来：世界是神创造的呢，还是从来就有的？”[①]应该注意的是，当说到“什么是本原的？”这个问题时，恩格斯说的是“是精神，还是自然界”，而不是说“是思维，还是存在”或者“是思维，还是物质”。那么恩格斯此处所用的这几词，是否可以换用呢？笔者认为是不能的。对此我们将在以后的有关章节中详细阐述，这里只是提出来以引起注意。另外，应该注意的是，就“什么是本原的？”问题来说，针对教会，这一问题就演变为“世界是神创造的呢，还是从来就有的？”那么针对其他情况呢？是否会演变为其他问题呢？可见，本原问题不会只以一种形式体现出来，以不同形式体现出来的问题，有很多是可以归结为本原问题的，也就是说本原问题形成了一个问题域。

恩格斯接着阐述了本原问题在近代哲学中的表现：“哲学家依照他们如何回答这个问题而分成了两大阵营。凡是断定精神对自然界说来是本原的，从而归根到底承认某种创世说的人（而创世说在哲学家那里，例如在黑格尔那里，往往比在基督教那里还要繁杂和荒唐得多），组成唯心主义阵营。凡是认为自然界是本原的，则属于唯物主义的各种学派。”[②]在此恩格斯一方面说本原问题虽然在哲学上表现为精神与自然界谁是本原，但它们又有共同之处，所以，如果断定精神对自然界来说是本原，归根到底就会导致承认某种创世说。另一方面，恩格斯又充分认识到了哲学的特殊性，所以说在哲学家那里，例如在黑格尔那里，创世说往往比在基督教那里还要繁杂和荒唐得多。因此同是本原问题，哲学又有自己特殊的解答方式，并

①《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第224页。
②《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第224页。

且与很多问题纠缠在一起，表现得更为繁杂，这也使我们不得不提出这样一个问题，在哲学上本原问题仅仅只会以“精神与自然界谁为本原”表现出来吗？本原是否会引发出许多其他哲学问题？很多哲学问题归根结底是否就是本原问题？

恩格斯又接着说：“除此之外，唯心主义和唯物主义这两个用语本来没有任何别的意思，它们在这里也不是在别的意义上使用的，下面我们可以看到，如果给它们加上别的意义，就会造成怎样的混乱。”[①]可见，恩格斯对唯心主义和唯物主义这两个概念的使用是很慎重的。前一自然段，恩格斯说可以把哲学家划分为唯心主义和唯物主义两大阵营，但接下来又专门用一自然段明确地说如果给唯心主义和唯物主义加上别的意义，就会造成混乱。所以是否可以把唯心和唯物的划分无限放大，成为划分哲学意识形态两大阵营的根本标准是值得商榷的。

接下来，恩格斯论述了思维和存在关系的第二个方面——“思维和存在的同一性问题”。但是应该注意的是，恩格斯在此先是提出了三个问题：“我们关于我们周围世界的思想对这个世界本身的关系是怎样的？我们的思维能不能认识现实世界？我们能不能在我们关于现实世界的表象和概念中正确地反映现实？”然后才说“用哲学的语言来说，这个问题叫做思维和存在的同一性问题”[②]。在此我们应该思考的是，恩格斯列出三个问题的意思，是同一性包括这三个问题，还是同一性包括很多问题而这三个问题仅仅只是被列出的三个问题？或者说恩格斯列出的这三个问题其实都是一个意思？学界一般把同一性问题等同于第二个问题“我们的思维能不能认识现实世界？”以此来划分可知论和不可知论。但如果我们联系一下分析哲学的观点，就会知道“我们关于我们周围世界的思想对这个世界本身的关系是怎样的？”“我们能不能在我们关于现实世界的表象和概念中正确地反映现实？”这两个问题，不是传统的认识论可以包含

①《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第224～225页。
②《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第225页。

的,它们已经涉及语言学的问题。

从恩格斯在下面的文本中的论述来看,他也并未对此作进一步的阐述,在下面的文本中,恩格斯主要阐述的还是第二个问题。但这也就启示我们思考这样一个问题:在传统意义上,所谓的可知论与不可知论的划分,是否就是认识论的全部内容?恩格斯在下文中对黑格尔的分析也说明了笔者提出这一问题之必要。恩格斯认为绝大多数哲学家对思维和存在的同一性问题都作了肯定的回答,例如黑格尔,但接着他马上又有一段文字证明黑格尔实际上并未真正解决这一问题。因为尽管黑格尔作了肯定的回答,但他所谓的存在是世界中的思想,是绝对观念,思维和存在的同一性在黑格尔那里真实的意思是"思维能够认识那一开始就已经是思想内容的内容"。

所以,在下一自然段中,恩格斯提出了证明同一性的新观点。他认为从唯心主义观点出发,对不可知论的具有决定性意义的驳斥已经由黑格尔说过了,"费尔巴哈所附加的唯物主义的东西,与其说是深刻的,不如说是机智的"。那么恩格斯所说"对这些以及其他一切哲学上的怪论的最令人信服的驳斥是实践,即实验和工业"又是什么意思呢?难道"实践"是从唯物主义出发对不可知论的彻底驳斥?如果是这样,那么是否意味着要彻底驳倒不可知论,就必然从唯心主义和唯物主义同时出发,才能驳倒呢?如果不是这样,那么黑格尔对不可知论的驳斥,其意义何在?在这一自然段快结束的时候,恩格斯说"鉴于这两种观点在理论上和实践上早已被驳倒"[①],是否可以认为,要驳倒不可知论或者怀疑论,仅仅通过实践还不够,还需要理论?在这一自然段的中间部分,恩格斯举了两个实例来说明何以实践能证明同一性问题,并说:"既然我们自己能够制造出某一自然过程,按照它的条件把它生产出来,并使它为我们的目的服务,从而证明我们对这一过程的理解是正确的,那么康德的不可捉摸的'自在之物'就完结了。"[②]我们能根据我们的认识制造出某一自然过程是

①《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社,1995年版,第226页。
②《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社,1995年版,第225~226页。

否就意味着我们已经真正或者说全面地理解它了呢？如果这样，驳斥不可知论和怀疑论就只需要通过实践，那么理论上对它们驳斥的意义何在呢？

# 第二章 精神与存在的关系

我们认为哲学基本问题的准确表述应该是“精神与存在的关系问题”，而不是“思维与存在的关系问题”，或者“物质与意识的关系问题”。在此，我们并不是想玩弄辞藻，而是认为这几个核心词语——“精神”、“思维”、“意识”、“存在”、“物质”、“自然界”——有着不同的内涵，在表述哲学基本问题时，究竟应该用哪两个词语来表述，实际上意味着对这一问题的不同理解。因而，如何表述的问题是首先应该被思考的问题。

## 一、是"精神与存在"还是"思维与存在"

在上一章，通过对恩格斯论述哲学基本问题的文本梳理，我们已经说明了恩格斯是通过对人类精神发展史的历史叙述来阐述哲学基本问题何以是思维和存在的关系问题。但如果我们仔细分析恩格斯的有关文本，并结合人类精神史和哲学史发展的实际，就会发

现，哲学基本问题的正确表述应该是“精神与存在的关系”，而不是“思维和存在的关系”。

柏拉图认为，“thauma”（惊奇）是哲学家的标志，是哲学的开端。其实“惊奇”何止是哲学的开端，也是人类精神史的开端。恩格斯已经清楚地说明了，人类何以会产生“灵魂不死”的观念。人类之所以有此观念，就在于人类对自己本身的“惊奇”——他们发觉自己有思维和感觉。他们对此不能解释。刚刚从自然世界的混沌中走出来的人类，一开始还不可能去解释这一现象，他们离形成语言还相当遥远，他们有的最多是一种感觉，一种朦胧的意识而言。这种感觉和朦胧的意识就是人类精神真正的开始之地。从此人类开始把自己作为尺度，开始了对外界自然的意识。换句话说，就是原始人开始了一种“拟人化”的认识自然的方式，把自身作为认识的起点和真正的验证体，再用这种体验来比附自然物。当原始人类面对着某一种自然物，例如一只狮子时，他们肯定会认为狮子和人类一样也会有感觉和意识。泰勒在《原始文化》中曾经提出了著名的“万物有灵”（Animism）的概念，认为原始初民由睡眠、醒觉、疾病与死亡等等生理现象类推出物具有人一样的感觉与情感和“灵魂”，它普遍存在于大千世界的万事万物中。这种信仰不但产生了原始神话，而且是野蛮人到文明人所有宗教哲学的基础。随着这种认识和意识的发展，人类开始进入到巫术时代。马林诺夫斯基认为：“巫术永远没有起源，永远不是发明编造的，一切巫术简单地说都是存在的，古已有之的存在。”①可见，巫术可以说是人类产生后不久的事情。泰勒把巫术的思维属性理解为“联想”。弗雷泽把全部巫术归结为“顺势巫术”和“接触巫术”两大类型，“顺势巫术”是基于“相似”的联想而建立的，“接触巫术”是基于“接触”的联想而建立的。这种思维方式和恩格斯说的“灵魂不死”观念是一致的，虽然没有确切的史料，但我们完全可以认为巫术观念正是由此而来，因为正像马林诺夫斯基所说“巫术永远没有

① 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，中国民间文艺出版社，1986年版，第57页。

起源”，人类几乎很难发现在这两者之间还会有什么过渡时期。

弗雷泽把“顺势巫术”和“接触巫术”统归于“交感巫术”，他所使用的“交感”意为“认为物体通过某种神秘的交感可以远距离地相互作用，通过一种我们看不见的‘以太’把一物体的推动力传输给另一物体”[①]。所以，巫术实际上是人类征服自然的一种方式，这从弗雷泽列举的很多“顺势巫术”和“接触巫术”就可以看出。“顺势巫术”的例子：奥吉布威印第安人企图加害某人时，就照仇人的模样制作一个小木偶，然后将一根针刺入其头部或胸部。[②]“接触巫术”的例子：相信任何人只要有别人的头发或者指甲，无论相距多远，都可以通过对这些头发或者指甲施法而达到伤害那个人的目的。[③]《国语·楚语下》的一段记载清楚地说明了中国古人是如何用巫术来征服自然力，为人世间降福的：“古者民神不杂，民之精克不携贰者而又能齐肃衷正，其知能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。”可见，当时巫神通广大、法力无边，能通天降神。弗雷泽认为，“在早期社会中，王者通常既是祭师，又是巫师”，而且兼有神格，即所谓“人—神”。[④]中国古代传说中的三皇五帝大概就是这一类的“人—神”，他们之所以以人而兼有神格，是因为他们具有超群出众的巫术本领：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地；观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是以作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”（《周易·系辞下》）可见巫术在当时社会中的巨大作用，完全可以说，巫术就是当时最高技术能力的代表。弗雷泽更是明确指出交感巫术不仅有积极的规则，告诉人们应该做什么，也包含大量消极规则即禁忌。所以，弗雷泽把巫术看做是与科学性质相近的认识世界的方式。尽管马林诺夫斯基认为，巫术是基于粗拙信仰的

① 弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社，1987年版，第58页。
② 弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社，1987年版，第22页。
③ 弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社，1987年版，第58页。
④ 弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社，1987年版，第18页。

一套实用手段，而这些实用手段是针对着那些无能为力的过程，至于那些有能为力的过程就用实用技术来对付。[①]但我们不得不问，即便真如马林诺夫斯基所说，那么对原始人类来说这些实用技术是怎么学来的呢？原始人类不可能一开始就掌握了这些实用技术，这些实用技术很可能就是来源于巫术，只不过是已经被普遍掌握了的巫术。

在此我们或许已经不需要再过多的讨论巫术了，因为巫术对人类社会发展的意义是无可否认的。对原始人类来说，我们不可能期待他们用现代科学的思维方式来认识和改变自然世界。所以，尽管以后科学的发展很多时候是与巫术相对的，但巫术在人类精神发展中的重要作用是不可否认的。

在此我们之所以用这么多的精力来讨论巫术问题，其实是要说明，恩格斯在讨论哲学基本问题时，尽管把这一问题的起源追溯到原始人类"灵魂不死"观念，但不能因此认为，恩格斯把哲学基本问题与宗教相提并论，认为它们同出一源，由此就断定哲学基本问题这一提法是荒谬的，认为恩格斯之所以提哲学基本问题不是要正面阐释它，而是为了清除它。[②]同时，我们由此更可以看出不能把哲学基本问题简单地用"思维与存在的关系"来涵括。马林诺夫斯基认为，巫术是为人而创的，巫术的题材全部是与人相关的，巫术行为取向于人类事务而非神事，巫术的功能在于使人的情绪挫折时渡过挫折，保持精神平衡，在虚假的仪式中保持乐观、提高希望，这表现在巫术总是在一种近于狂怒的情绪性表演中完成的。[③]所以，自从人类意识到自己有灵魂后，一方面是开始了人类对自然认识和探索之路，一方面是对自身灵魂本身的安顿。不仅前一个方面是哲学之思

① 马林诺夫斯基：《文化论》，中国民间文艺出版社，1987年版，第55页。

② 郑守林：《恩格斯关于哲学基本问题阐述的本义》，《河北师范大学学报（哲社版）》，1997年第4期。

③ 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，中国民间文艺出版社，1986年版，第53～63页、第77页。

的最初的开端，后一个方面同样也是哲学之思最初的开端。如果把“思维与存在的关系”作为主要的甚至是唯一的方面，显然忽视了后一个方面的内容。

弗雷泽通过对蒙昧社会巫术的研究认为巫术和宗教的区别在于：“它对待神灵的方式实际上是和对待无生命物完全一样，也就是说，是强迫或压制这些神灵，而不是像宗教那样去取悦或讨好它们。因此，巫术断定，一切只有人格的对象，无论是人或神，最终总是从属于那些控制着一切的非人的力量。任何人只要懂得用适当的仪式和咒语来巧妙地操纵这种力量，他就能够继续利用它。”[①]弗雷泽对蒙昧社会巫术研究得出的结论与中国古文献所记载的巫觋活动并不十分吻合，中国古巫的活动是以神灵观念为基础的，不是“强迫或压制神灵”，而是谄媚和取悦。[②]我们很难想象，在蒙昧时代，面对着无比强大的自然力，人类“强迫或压制神灵”的信心和勇气来自何处。瞿兑之说：“人嗜饮食，故巫以牺牲奉神；人乐男女，故巫以容色媚神；人好声色，故巫以歌舞娱神；人富言语，故巫以词令歆神。”[③]这清楚地说明古巫取悦神灵的态度。实际上，巫术和原始宗教在很长一段时期是同时存在的。原始宗教之表现形态多为植物崇拜、动物崇拜、天体崇拜等自然崇拜，以及与原始氏族社会存在结构密切相关的生殖崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜等。

原始宗教的巫术运用是人类征服自然的一种方式，例如原始宗教用巫术为人们治病为医学的开始积累了经验，原始宗教在发展过程中形成的抽象神灵观念的演变过程也是人类思维能力的提升过程，祭司的宗教活动本身就是精神劳动的萌芽，图腾崇拜改变过去血缘家庭内部盛行的同辈相婚的婚姻状况，使族外群婚这一新生事物获得了持久稳定的发展等。但原始宗教显然又不仅仅只有这种功能，原始宗教在各民族的历史发展进程中，充分发挥了其促进氏族、

① 弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社，1987年版，第79页。
② 陈来：《古代宗教与伦理》，生活·读书·新知三联书店，1996年版，第41页。
③ 陈来：《古代宗教与伦理》，生活·读书·新知三联书店，1996年版，第41页。

部落、民族内部产生凝聚力的重要作用，成为维系民族精神和伦理道德规范的力量。所以，尽管“思维对存在、精神对自然界的关系问题，全部哲学的最高问题，像一切宗教一样，其根源在于蒙昧时代的愚昧无知的观念”①，但并不意味着这一问题是荒谬的，人类在蒙昧时代由于愚昧无知产生了原始宗教，原始宗教成为人类蒙昧时代愚昧无知的反映，但人类在原始宗教中所体现出来的精神需求却并不是荒诞的。只是说人类的精神需求以一种荒诞的形式体现出来了。人类社会发展到一定阶段之所以会出现哲学，恰恰是因为哲学更能满足人类的这种精神的需求。因此，我们所要做的不是仅仅去看哲学是如何揭示和批判原始宗教的愚昧无知的，更应该思考的倒是，原始宗教究竟包含哪些需要哲学承载的功能，这些体现在宗教中的人类的精神需求如何通过哲学的方式得到满足，哲学如何更好地实现了人类的哲学精神需求。因为很显然，如果这些精神需求不能被哲学满足，它就总会需要以其他形式得到满足。实际上，直到现在，虽然哲学和科学都已经很昌明了，但宗教并未在世界上消失，这本身就说明了我们不能简单地把宗教当做人类仅仅在蒙昧时代的愚昧无知。

从这里我们也就可以清楚地看到恩格斯思考哲学基本问题的方法论意义。对于恩格斯提出的哲学基本问题这一命题，其意义既在于这一命题本身的合理性究竟有多大，同时更在于恩格斯思考这一问题的方法论意义。恩格斯之所以要通过追溯人类精神发展历史来说明何为哲学基本问题，其意就在于把哲学看做人类精神文化的一种需要，从人类精神发展的历史来说明其产生的历史意义，从人类精神发展的历史来说明哲学之于宗教的意义。因此，我们反思哲学基本问题的根本思路就在于回到人类精神发展的需要，探讨哲学应该承担怎样的功能。

正是基于这样的认识，笔者认为，虽然在第二部分一开始恩格斯就明确说“全部哲学，特别是近代哲学的重大的基本问题，是思维

①《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第224页。

和存在的关系问题”，但在后面的文字中恩格斯在三处提到“精神”，或者用“精神”来替代“思维”或者与“思维”对举。第一处，恩格斯说：“思维对存在、精神对自然界的关系问题，全部哲学的最高问题。”在这里恩格斯把“精神”作为可以替代“思维”的词语。第二处：“什么是本原的，是精神，还是自然界？”这一问题就是“思维对存在的地位问题”。在这里“精神”也可以替代“思维”。第三处，恩格斯直接说“凡是断定精神对自然界说来是本原的，从而归根到底承认某种创世说的人”，在这里恩格斯明确用“精神”替代了“思维”。另外，恩格斯在谈到远古时代时，把“思维和感觉”通称为“灵魂”，说当时人类拥有“灵魂不死”观念，可见哲学如果接过宗教来回答这一问题，所应回答的是“灵魂”与存在的问题，而不仅仅是“思维与存在的问题”。因此，笔者认为，根据恩格斯论述这一问题的文本，哲学基本问题的准确表述应该是“精神与存在的关系问题”，而不是“思维与存在的关系问题”。

另外，笔者之所以作出这一表述，也是符合哲学发展的实际的。由于恩格斯在论述这一问题时候，主要是以近代以前的西方哲学为背景来阐述的，下面笔者也主要以这段时期的哲学来说明哲学基本问题为何表述为“精神与存在的关系问题”更为准确。

雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）指出，在经历了史前和古代文明时代之后，在公元前800至公元前200年之间，出现了人类文明的“轴心时代”。这段时期是人类精神文明的重大突破时期。“在中国，孔子和老子非常活跃，中国所有的哲学派别，包括墨子、庄子、列子和诸子百家都出现了。和中国一样，印度出现了《奥义书》和佛陀，探究了从怀疑主义、唯物主义，到诡辩派、虚无主义的全部范围的哲学可能性。伊朗的琐罗亚斯德传授一种挑战性的观点，认为人世生活就是一场善与恶的斗争。在巴勒斯坦，从以利亚经由以赛亚和耶利米到以赛亚第二，先知们纷纷涌现。希腊贤哲如云，其中有荷马、哲学家巴门尼德、赫拉克利特和柏拉图、许多悲剧作者，以及修昔底德和阿基米德。在这数世纪内，这些名字所包含的一切，几乎同时在中国、印度

和西方这三个互不知晓的地区发展起来。"[①]"直到今天,人类一直靠轴心时代所产生的思考和创造的一切生存,每一次新的飞跃都要回顾这一时期,并被它重燃火焰。自那以后,情况就是这样,轴心期潜力的苏醒和对轴心期潜力的回归,或者说复兴,总是提供精神的动力。"[②]在轴心时代,古希腊、以色列、中国和印度的古代文化都发生了"终极关怀的觉醒",人们开始用理智的方法、道德的方式来面对这个世界,同时也产生了宗教。它们是对原始文化的超越和突破,而超越和突破的不同类型决定了今天西方、印度、中国、伊斯兰不同的文化形态。这些轴心时代所产生的文化一直延续到今天。每当人类社会面临危机或新的飞跃的时候,我们总是会回过头去,看看轴心时代的先哲们是怎么说的,希望能从他们那里找到精神的动力。

帕森斯(Talcott Parsons)则从哲学的角度对这一历史时期进行了另一种阐释。他认为,在公元前一千年内,古希腊、以色列、中国和印度四大古代文明都曾先后不相谋地经历了方式各异的"哲学突破"(philosophical breakthrough)。他认为在古希腊,苏格拉底、柏拉图、亚里士多德是哲学突破的高峰,西方文明中的理性认识的基础由此奠定。在以色列,以"先知运动"为表现,突出了上帝的创造主的观念。在印度产生了以业报与转世观念为中心的宗教哲学。[③]"哲学突破"使人类对自身处境之宇宙的本质发生了一种理性的认识,从而对人类的处境及其基本意义获得了新的理解。

这几大文明之所以能从原始阶段跃迁至高级阶段,雅斯贝尔斯认为是由于这几大文明经过了"超越的突破"。他认为人类在"超越的突破"中意识到人类自身的有限性,在对超越存在的探询中体验绝对,并认为轴心时代的意识与神话时代相对立,发展为普天归一的上帝的超然存在,反对不存在的恶魔,最后发生了对诸神形象的

① 雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,华夏出版社,1989年版,第8页。
② 雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,华夏出版社,1989年版,第14页。
③ 参见余英时:《古代知识阶层的兴起与发展》,《士与中国文化》,上海人民出版社,1987年版,第26~30页。

伦理反抗。[①]而陈来则认为,中国古代文明演进的一大特色是文明发展的连续性,春秋战国时代的精神跃动与西周思想之间、夏商周之间三代文化之间存在因袭损益的关联,诸子百家也没有一个神话时代作为背景,并不是因为认识到自身的局限而转向超越的无限存在,理性的发展不是向神话的诸神进行伦理的反抗,更多的是认识到神与神性的局限性,未导致一神论,更多的是趋向此世和"人间性",与其说是超越的突破,毋宁说是"人文的"转向。[②]

可见,尽管四大古文明都经历了哲学的突破,但每一种突破都有其特定的历史渊源,都采取了自身特定的方式。古希腊哲学可以说是与神话世界观相决裂的产物,最具思辨性,与宗教的联系最不紧密。印度哲学可以说是对宗教世界观和人生观的精致思辨和系统论证,与宗教的联系最为紧密。中国哲学处于这两个极端之间,对宗教的态度是若即若离,无可无不可,虽然也有系统的推理和论证,但较多采用警句箴言、引证比喻,表达方式介于说理与说教之间。当然三者更为明显的特点是,古希腊哲学的理性认识倾向,印度哲学的宗教超越倾向和中国哲学的人文世俗倾向。可见,哲学的形态本身是丰富多彩的,而之所以丰富多彩的原因就在于哲学问题域的丰富性:哲学既要揭示人与世界的认识关系,或者说哲学的基础在于理性认识,但同时哲学还要解决人的灵魂的安顿问题,人类更力图通过哲学的方式来思考人的意义,安顿不拘的灵魂,追求终极关怀。每一种文化之所以会呈现不同的精神气质,就在于人们的处理方式不一样。也正是因为此,笔者认为把哲学基本问题表述为"思维与存在的关系"主要是考虑到哲学的理性认识功能,没有能包括哲学其他丰富的内容,因此主张表述为"精神与存在的关系"。

这一表述不仅仅是考虑到中国哲学和印度哲学之于西方哲学的特殊性,同时也是符合西方哲学的实际的,就是对于近代西方哲学来说,这一表述也同样更为适合。古希腊哲学开始于对自然的思

① 雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,华夏出版社,1989年版,第9页。
② 陈来:《古代宗教与伦理》,生活·读书·新知三联书店,1996年版,第4页。

考,这一方面是由于古希腊人是航海的民族,在航海活动中很容易发现天文、气象、海流等自然现象的规律性,另一方面公元前6世纪波斯自东向西人侵,促进了东西文化交流和贸易往来,当时处于领先地位的埃及和巴比伦文化西渐,医学、算术、天文、历法和度量衡等方面的技术和知识传到古希腊地区,外来文化和自身自然观察的经验积累,孕育出自然哲学的新思想。古希腊哲学家所谓的"自然"(physis)接近于现代西文中的"本性"(nature),指事物运动变化的本性,亚里士多德后来明确把自然定义为"运动和变化的本原"①。古希腊哲学的样板是欧几里得几何学。亚里士多德认为,一切科学都是证明科学,而证明科学的最高成果是几何学,几何学公理体系的形式化就是演绎逻辑,演绎逻辑和归纳逻辑构成了形式逻辑。所以,以几何学为样板的古希腊哲学到亚里士多德时创立了形式逻辑。古希腊民族和世界上其他民族一样,也相信万物有灵和灵魂不死,但经过自然哲学的洗礼后,古希腊哲学逐渐发展出了一种理性精神,推崇为知而知的纯思辨,而且认为人的自然本性是理性,人是有理性的动物,"每一个人在本性上都想求知"②。应该说正是这种理性精神使古希腊哲学开始与神话世界观相决裂。希腊神话表达的是自然神的多神崇拜观念,他们相信神与人同形同性,人和自然的命运都由神的情欲和意志决定,由于对神和英雄的激情和意志的无比崇拜,激发出了迷狂亢进的宗教追求。而自然哲学恰恰是要依自然的本性来认识自然,寻找自然的规律,排除神对自然和人的任意支配。克赛诺芬尼认为神话里的神是人按照自己的形象想象出来的,神被赋予人的性格,由此动摇了神人同形同性的神话世界观的基础。所以从这个角度来说,希腊哲学与神话世界观决裂得越彻底,其成就就越高。

但是,古希腊时期毕竟只是人类理性精神觉醒的最初时候,对自然的观察和技术应用的水平都是很有限的,在这种情况下古希腊

① 亚里士多德:《物理学》,200b12。
② 亚里士多德:《形而上学》,980a。

哲学实际上很难彻底消除神话世界观的影响。最突出的表现就在于用“理智”(nous)来代替神的地位,他们认为理智是无形的、纯粹的实体,它推动万物而不被任何事物所推动。这样理智就统摄着灵魂的一切活动,不单认知活动,意志、欲望等也受理智的支配,意志和欲望应该服从理智,真正的快乐是心灵的快乐,美德的规定性来自理性。如此一来,理性主义就使身体和灵魂、感觉和理性成为了二元对立的关系。其次,古希腊哲学把追求智慧的思辨看做使人获得神的知识、使人接近神的活动,苏格拉底宣称自己是传达神义的“牛虻”,柏拉图把神人合一的“迷狂”看做哲学的最高境界,亚里士多德把神学作为第一哲学,而毕达哥拉斯更是通过灵魂观把宗教和哲学结合在一起。毕达哥拉斯把哲学思辨和音乐作为净化灵魂的一种活动和手段。正因为如此,古希腊哲学的理性精神在成就其辉煌并为西方文化奠定基本精神的同时,也使自己在与基督教的竞争中败下阵来。考察这一历史现象对我们思考哲学基本问题会有很多启发。

公元455年,汪达尔人攻陷罗马,这一事件标志着早已分崩离析的西罗马帝国的灭亡,西欧历史进入黑暗时代,古希腊哲学被基督教哲学替代。这一替代最重要的原因当然在于政治和军事,也就是说是由于汪达尔人攻陷罗马。但就人类思想发展本身来看,问题却并非这么简单。早在这之前,也就是在希腊化时期和罗马时期,古希腊哲学进入其晚期。晚期希腊哲学一个突出的倾向就是伦理化,哲学的主要目标不再是追求智慧,而是追求幸福,认为理性的生活只是达到幸福的一个途径。之所以出现这一转向的重要原因有两个方面值得我们在此特别关注,一是学术研究的专业化发展。在古希腊刚刚产生之时,哲学和其他科学还未分化,在哲学的理性精神促进几何学、天文学、力学、地理学、历史学和文学等取得巨大成就的同时,哲学自身的研究范围却在不断缩小。例如“本原”是贯穿古希腊哲学始终的一个问题,但这一问题很大程度上是一个自然科学的问题,世界的本原究竟是“水”、“火”、“气”,还是“原子”,这本身是需要通过实证的方法才能被证明的,同时对构成物质的微粒进行进一步

研究，需要技术的进一步发展，这一点在现代科学中体现得非常明显，所以，现代哲学再也不会去探究构成世界的微观粒子，例如夸克的构成。可见，何为哲学的基本问题必须要从哲学自身的历史发展来看，有的问题在哲学发展的某一阶段是哲学的基本问题，甚至是主要问题，但这并不意味着在哲学发展的历史进程中，这一问题就是任何时代永恒不变的哲学问题。

二是人们对哲学需求的多样性。哲学作为一门学科之所以能存在，必然有其存在的理由。一门学科之所以能存在，一方面是这门学科本身能够或者已经具有什么样的功能，一方面是人们对这门学科的期待，希望它能够做什么。柏拉图在《理想国》中首次对灵魂作出“理性”、“激情”、“欲望”三重区分，称它们为灵魂的三个部分。亚里士多德虽然认为人的独特的自然能力是理性，理性能够分辨是非善恶，但他同时也认识到人的意志是自由的，幸福是生命的自然目的，是最高的善，德性是一种与理性相适应的自然禀赋。他说：“自然赋予人用于理智和德性进程的武器很容易用于相反的目的。没有德性的人是最邪恶、最野蛮、最淫荡和最贪食的动物。”[①]新柏拉图主义者普罗提诺（Plotinus，204－270年）更是论证了太一、理智和灵魂为“三个首要本体”，这三个本体为同一位神。他还认为，人的灵魂被禁锢在肉体之中，人的灵魂朝向本体或者神的上升活动是摆脱肉体的唯一途径。后来基督教将“本体”译为神的“位格”，把神作为单一实体，引申出上帝“三位一体”的概念。而基督教的兴起则以朴素的信仰取代了希腊哲学的繁难的思辨，用伦理化宗教的理想满足了人们的道德追求。从这里我们可以看出，认识世界仅仅是哲学的一种功能，古希腊哲学纯理性思辨需要经验和实证研究的积累，当哲学缺乏这种支撑或者实证科学获得自身的学科独立后，哲学的纯粹的理性思辨就可能成为相互辩难的文字游戏，从而蜕变成为否定而争论的理性自杀，可见，纯粹的理性孕育着自我毁灭的危险。而当伦理化的哲学

① 亚里士多德：《政治学》，1253a35~37。

不能指导人们的道德实践,理性的思辨不能安顿人们意志的自由和欲望的冲动时,宗教就会取代哲学的地位。这或许就是基督教在与古希腊哲学的优胜劣汰中,能战而胜之的重要原因之一吧!所以,笔者认为哲学针对的不仅仅是思维的世界,更是精神的世界。哲学基本问题的准确表述应该是"精神与存在的关系问题",而不是"思维与存在的关系问题"。

## 二、准确理解"精神"的内涵

按照《现代汉语词典》的解释,"精神"指人的意识、思维活动和一般心理状态,另外,精神还有宗旨、表现出来的活力、活跃的意思。作为一个哲学词汇,"精神"在现代汉语中主要是指人的意识、思维活动和一般心理状态。"精神"作为一个汉语词汇早已有之,作为一个哲学词汇,它在古代汉语中主要有以下意思:一是指人的精气、元神、精力体气,相对于"形骸"而言。这应该是"精神"在古代汉语中最为基本的意义。例如:"圣人察阴阳之宜,辨万物之利,以便生,故精神安乎形,而年寿得长焉。"(《吕氏春秋·尽数》)"夫人之所以为人者,非以此八尺之身也,乃以其有精神也。"(汉·王符《潜夫论·卜列》)"精神与时息,形质随日化。"(元·揭傒斯《哭王十良仲》诗)二是指人的意识。例如:"道家使人精神专一,动合无形,赡足万物。"(《史记·太史公自序》)"文章者,古人之精神所蕴结也。"(清·刘大櫆《见吾轩诗序》)"至于精神定义若何,欲求精确之界限,固亦非易,然简括言之,第知凡非物质者,即为精神可矣。"(孙中山《军人精神教育》)"劳矣箕子!尽其精神,竭其忠爱。"(《韩诗外传》卷六)三是风采神韵。例如:"风流天付与精神,全在娇波眼。"(宋·周邦彦《烛影摇红》词)"那里取陈平般冠玉精神,何晏般风流面皮;那里取潘安般俊俏容仪。"(元·钟嗣成《一枝花·自序丑斋》套曲)"明王世贞评《子虚》《上林》,以为材极富,辞极丽,运笔极古雅,精神极流动。"(鲁迅《汉文学史纲要》第十篇)四是实质、要旨,事物的精微所

在。例如："糟粕所传非粹美，丹青难写是精神。"（宋·王安石《读史》）"各部尚书，出则为各部长官，入则为参预政务大臣，与外国内阁官制，其精神固无异也。"（中国近代史资料丛刊《辛亥革命·立宪纪闻》）"只顷刻间，而仍可借一斑略知全豹，以一目尽传精神。"（鲁迅《三闲集·〈近代世界短篇小说集〉小引》）

在西方传统思想中，"精神"几乎一直是最高的和最后的语词，是一切价值的最终源泉。众所周知，精神、意识、思维是人类特有的现象，有许多哲学家对人的精神、意识、思维的本质、作用和功能提出过各种猜想和见解，尽管从哲学史来看，真正重视并从理论上作出详细论证是近代的事情。在古希腊，柏拉图创立了"理念论"。但柏拉图的"理念论"实质是把从各种特殊事物中抽象出来的"一般"看成是一种独立于特殊事物而存在的"共相"或"理型"，把"客观的"理念世界看成是高于现实世界的模本，而现实世界的一切包括人和人的精神在内都不过是"理念世界"的影子，人的意识、认识、心理现象都不过是先天的"理念世界"的"回忆"。所以，严格说来，"理念论"不是强调人的精神而是崇拜一种"客观"的"理型"。

笛卡尔开启了近代哲学之门，是近代精神本体论的真正奠基人。笛卡尔认为，人类几千年来获得的知识有许多错误，其原因是思维的错误，为此只有在经过一系列的怀疑以后，才能设法找到一个确凿无疑的真理，用以作为哲学思考的出发点。笛卡尔通过怀疑的方法认为，我们可以否认这、否认那，直到否认了感官和身体，但最终却否定不了一个"我"的存在。这个"我"是确定无疑的，因为只要我在思维，我就可以肯定"我"的存在，"我"是一个在思维的东西，也即"一个精神，一个理智，或者一个理性"①。笛卡尔由此确立了普遍怀疑原则和"我思故我在"的主体至上原则。而笛卡尔又认为："凡是能够思维的就是精神，或者就叫做精神。"②由此可见，笛卡尔在此确立了精神本体至高无上的地位。不但如此，笛卡尔为了将人的思维

① 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，商务印书馆，1986年版，第26页。
② 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，商务印书馆，1986年版，第136页。

和精神放到至尊至上的地位，还把“上帝”拿来为“人的精神”即“心灵”服务。笛卡尔说：“上帝这个名词，我指的是一个无限、独立、全知、全能的实体，我自己以及其他一切存在的东西都是由这个实体创造出来的。”[①]可见，笛卡尔承认上帝的存在只是为了弥补理性的不足，以便使理性更加完美无缺。笛卡尔的全部“形而上学”是一种精神本体论。黑格尔在《哲学史讲演录》中说，笛卡尔使哲学在奔波了一千年之后，现在才回到了思维的新基础。因为近代哲学是以思维为原则的。[②]但这样一来，他就将主客体相分离、对立的关系明确展示出来，通过这一区分，主体性哲学显露出它的雏形，但也从中引申出了“心—身”的关系问题。虽然笛卡尔并没有明确标示出来，而是用“精神/理智—身体/自然”这一范畴来表达他的二元论观点。尽管笛卡尔认为思维就是精神，精神只是具有理性的实在，从而把诸如情绪、情感等非理性因素排除在“精神”之外，但他又认为心灵包括意志和欲望。笛卡尔认为在认识论意义上，只有心灵和物质才是实体，心灵实体的本质属性就是思想，但心灵分辨真假的能力不是无限的，心灵的活动“我思”不是纯粹的理智活动，它同时包含自由意志，意志比理智广阔得多，正是由于存在自由意志才会产生错误的认识。同时他还认为，心灵包括欲望，当欲望追求那些从理智看来不正当的对象时，恶就会产生。

费希特既是近代主张“思想自由”的最著名的哲学家之一，更是一位为思想自由、民族精神而斗争的精神斗士。他把哲学分为独断论和唯心论。独断论承认人的经验来自“自在之物”，必然走向唯物主义；唯心论则认为经验来自意识，来自知识的主体，只有这个主体才是唯一的实在，一切事物和知识都由它创造而来。他自豪地宣称自己就是这样一个唯心论者，为了达到唯心主义水平，他认为精神经过了三个阶段：第一个阶段是“自我建立自我”，这种“永远是同一

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室：《十六—十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆，1960年版，第148页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，贺麟译，商务印书馆，1959年版，第63页。

个东西”，永远“自相一致”，不会自相矛盾，也没有任何差异。[①]第二个阶段是“自我建立非我”。第三个阶段是“自我与非我的统一”。费希特把精神看做一个自身发展的过程，在强调主体意识，肯定精神在人类生活中的意义的同时，强调重视人的思想意志自由和人的行动至高无上，推崇直觉认识方法，认为人的思想和行动是一切哲学研究的中心，把人类精神的地位提到一个新的高度。

黑格尔是近代精神本体论的最大代表，他建立了哲学史上最后一个包罗万象的形而上学本体论体系。黑格尔认为“绝对”就是人的思维的规定性和现象界中事物内部的规定性，绝对具有一定的潜在性，这个潜在性就是主客观的规定性。黑格尔的绝对是运动的，是一个自我展现的过程。在黑格尔看来，“一切问题的关键在于：不仅把真实的东西或真理理解表述为实体，而同样理解和表述为主体”[②]，也就是黑格尔所说的“实体即主体”。相对地，斯宾诺莎的实体是普遍的实体，因而是抽象的规定，也没有主体的意义。同时，黑格尔的绝对也不是简单的概念而是纯粹思维自身的演进过程。黑格尔的绝对也区别于康德的物自体，康德的物自体只负责发出信号，是一个静止不动的绝对本质。而黑格尔的绝对作为规定性是一种自然而然的存在，或叫“自在”。但并非所有主体的理性都能认识这个绝对，只有人的理性才有可能认识绝对，而人并不能一下子完全认识绝对的全部，需要一个过程，这个过程即是理性自身不断充实、发展的过程，也是不断地揭开绝对的过程，是一个绝对不断地向人的理性呈现的过程。这个理性自身不断充实、发展的过程就是黑格尔精神现象学所要做的事情。恩格斯说：“精神现象学，也可叫作同精神胚胎学和精神古生物学类似的学问，是对个人意识各个发展阶段的阐述，这些阶段可以看做人类意识在历史上所经过的各个阶段的缩影。”[③]黑格尔自己说：“精神现象学所描述的就是一般科学或知识的

① 费希特：《论学者的使命》，梁志学、沈真译，商务印书馆，1980年版，第8页。
② 黑格尔：《精神现象学》（上卷），商务印书馆，1979年版，第10页。
③《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第219页。

形成过程。”①又说:“意识在这条道路上所经过的它那一系列的形态,可以说是意识自身向科学发展的一篇详细的形成史。”②可见,在精神现象学中,黑格尔运用发展的观点和辩证的观点分析人的意识、精神发展的历史过程,分析由最低阶段到最高阶段矛盾发展的过程。

黑格尔所说的精神和意识都有广义和狭义之分。黑格尔所说的狭义的“精神”一般是指“客观精神”,主要针对社会意识、时代精神、民族意识等群体性的意识而言。广义的“精神”,则包括了意识、自我意识、社会意识、绝对精神等。广义的“精神”与广义的“意识”在黑格尔看来在很多地方是可以互用的。狭义的意识只是指“关于对象的意识”,就意识是“关于它自己的意识”而言,则是自我意识。狭义的意识不仅和精神不同,而且和自我意识不同。广义的意识则包括一切意识的活动,如自我意识、理性、精神、绝对精神都可以说是意识的各个环节。③在黑格尔看来,“精神”和理性是有区别的,只有当理性已意识到它的自身即是它的世界,它的世界是它的自身时,理性才能成为精神。也就是说,人的理性是一个自我发展、不断强大的过程,这一过程是由意识开始的,最初的精神还不是“精神”,它是意识,因为最开始理性只知道绝对的客观性,还不知道自己是绝对的主观性,只知道自己是实体,还不知道自己是主体。意识经过发展和潜在精神获得经验的关系,这时精神才能意识到自身,成为自我意识。所以,精神是认识自身的过程,也是认识绝对的过程,它通过自身的否定也就是反思来完成。因而精神就是主客观双向认识的过程,理性只是主体的思维能力,是主观方面的,是一种单向性的,它在不断地认识事物的规定性。而精神不是固定的,精神强调的是一种双向的认识过程,精神产生自己并发现自己,最后达成对自己的

① 黑格尔:《精神现象学》(上卷),商务印书馆,1979年版,第19页。
② 黑格尔:《精神现象学》(上卷),商务印书馆,1979年版,第59页。
③ 贺麟、王玖兴:《关于黑格尔的〈精神现象学〉》,《精神现象学》(上卷),商务印书馆,1979年版,“译者导言”第16页。

概念式理解即绝对知识,也就是说绝对的呈现过程和理性的认识过程二者是一个过程的两个方面。可见,精神的自我发展过程是以思辨形式表达的人的自我理解得到完成的过程,黑格尔的精神概念只能理解为人本身。黑格尔的精神的自我生成、自我揭示过程就是存在之自行昭显,就是历史,绝对精神就是向属人世界的复归。

在黑格尔之前,德国浪漫文艺理论家希勒格尔(Fr. Schlegel 1772-1829)曾提出"对人的精神的真正的发生发展的研究实际上应该是哲学的最高任务"①。谢林也说过:"全部哲学应看成自我意识前进着的历史。"②黑格尔把精神现象学作为哲学研究的内容,进一步发展了以上观点,并通过《精神现象学》使之成为可能。由于黑格尔是近代西方哲学的集大成者,所以如果仅就近代西方哲学来说,哲学基本问题也应该表述为"精神与存在的关系"问题而不是"思维与存在的关系"问题。

舍勒建立了以生命冲动和精神本质为基础的哲学人类学。舍勒认为哲学人类学的基本主题是人及其在宇宙中的地位,哲学人类学是以人为中心,从人的各个方面和层次展开的对人的完整研究。舍勒认为哲学人类学探讨的上述问题是最终的哲学课题,所完成的是哲学所需要完成的最终任务,所建立的是全部哲学的基础。他说:"如果我们的时代要求我们最终完成哲学课题的话,那么哲学人类学所建立的就是这样的主题","只有这样的人类学才能重建那些所有与'人'这个对象打交道的科学之基础。"③可见舍勒把哲学人类学作为了元哲学。舍勒认为"我们有一个自然科学的、一个哲学的和一个神学的人类学……却没有一个统一的关于人的观念"④,由此他提出了"人是什么?人在存在中的地位是什

① 转引自贺麟、王玖兴:《关于黑格尔的〈精神现象学〉》,《精神现象学》(上卷),商务印书馆,1979年版,"译者导言"第18页。
② 转引自贺麟、王玖兴:《关于黑格尔的〈精神现象学〉》,《精神现象学》(上卷),商务印书馆,1979年版,"译者导言"第19页。
③ 转引自刘放桐:《新编现代西方哲学》人民出版社,2000年版,第387页。
④ 马克斯·舍勒:《人在宇宙中的地位》,李伯杰译,贵州人民出版社,1989年版,第2页。

么”[①]的问题。舍勒通过考察心身关系来说明“人是什么”的问题，他认为“人”这个概念“包含着一种扑朔迷离而且不易察觉的二重意义”[②]。在第一重意义上人从属于动物的概念，在这个意义上人与动物无甚区别。人与动物的区别关键就在于第二重意义上，这就是人的“精神”这一本质性概念。正是精神使人获得了任何一种其他生命所无法获得的特殊地位。人的精神是在自然的发展中升华得来的，而且“人的生成和精神的生成，必须视为迄今自然的最后一个升华过程”[③]。身体(或生命)是精神的载体，精神依赖于身体供给能量，但随着精神从身体中进一步升华，人的精神与生命之间的关系发生了逆转，人开始在精神的主导下进行着机体(生命)的发展。舍勒认为精神具有无限的自由，是独立于一切生命现象的存在。人正因为有了精神的存在，才摆脱了对环境的依赖。精神的力量使人摆脱了植物、动物的生命的低级表现形式——冲动与本能——进入自我展开的世界，自我客体化的世界。他说：“精神具有客体的纯然所在，它超越冲动和本能……精神世界是所在的客体化世界，即精神的相互关系是那些特殊的事物，而非来自中性的固定环境的动物冲动与本能。”[④]动物植物没有对象概念，它们的行动几乎都是从神经系统的生理—心理方面发出的，而人则超越了这一生命的生理—心理反应，“精神的中心，即人本身既不是对象的也不是物的存在，而只是一个时刻在自己身上产生着的(本质规定的)行为的秩序结构”[⑤]。

舍勒一方面区分了精神和心理活动两个不同的层次，另一方面又认为人的生命是一个心理—生理的统一体，“生理的和心理的生命过程是严格地同一的，二者只是在现象上有所不同”[⑥]。可见，舍勒

① 马克斯·舍勒：《人在宇宙中的地位》，李伯杰译，贵州人民出版社，1989年版，第1页。
② 马克斯·舍勒：《人在宇宙中的地位》，李伯杰译，贵州人民出版社，1989年版，第2页。
③ 马克斯·舍勒：《人在宇宙中的地位》，李伯杰译，贵州人民出版社，1989年版，第62页。
④ 弗林斯：《舍勒思想评述》，王艾译，华夏出版社，2003年版，第23页。
⑤ 马克斯·舍勒：《人在宇宙中的地位》，李伯杰译，贵州人民出版社，1989年版，第41页。
⑥ 马克斯·舍勒：《人在宇宙中的地位》，李伯杰译，贵州人民出版社，1989年版，第70页。

的心身关系实际上包含了两层内容：一是心理与生理的关系，也就是心理活动和身体之间的关系，这一层并未达到人与物的区分；但最重要的则是作为生理—心理的统一体的生命与精神之间的关系，生命在发展中从生命中升华出精神，而精神又主导着生命的活动，就在这个层次上，生命和精神又达到了统一。在这里我们看到舍勒在人身上找到了“生命与精神的矛盾”，他的哲学人类学其实是建立在以生命冲动和精神本质为基础上的二元论。但舍勒不是简单地把生命和精神对立起来，他认为生命和精神是相互补充的，过去的一个主要误解就是把它们看做是对立、斗争的状态。

舍勒对精神的阐释使我们进一步认识到不能把哲学基本问题表述为“思维与存在的关系”问题。舍勒把存在分为动力、生命、精神三个领域。动力领域指实在的物理世界，生命领域指包括人在内的实在的有机世界或与人关联的自然世界，精神领域指具有精神(Geist)的个人或者人格与全能的上帝活动的领域。动力领域最终可以还原为“缺乏内在性、人格和自我限制”的冲动，生命领域最终可以还原为一种“生命的欲望或者冲动”(Lenbensdrang)，生命冲动自身具有强大的自我实现的动力和丰富多样、变幻莫测的发展方向。舍勒认为理智应该在生命冲动这个领域来理解，生命冲动表现为感性冲动、本能、习惯和实践智能四个层次，感性冲动是有机体内向外的无意识的需求，无规定的运动，贯穿于整个有机生命活动中，对人来说，它联结着人的全部本能、激情、欲望和冲动。本能则是生物体适应自然需求和目的的有效行为。习惯是生物体通过条件反射形成的心理动力定型。实践是指生物通过某种活动获得该生物种中完全没有的特征或者活动方式，它包括生物的选择能力以及在选择基础上的活动。正因此他认为理智是指生物的新的活动方式不受本能和习惯支配，而为实践理性操纵。

在这里我们可以看出，舍勒对实践的理解显然没有到达马克思的高度，也没有把动物的功能活动和人的实践活动区分开来，当然更未认识到社会物质生产活动作为人类实践的主要内容对人类社

会和人本身的意义。但舍勒显然不是要混淆人和动物的区别，恰恰相反，他是力图通过设置精神领域来说明人的本质特征和人与动物的区别。舍勒把精神活动看做是一种体验着、领域着、思想着、期待着、意欲着、爱恋着的意向活动，从而把心理活动和精神活动区别分来。心理活动受普遍规律所约束，精神不是一个实在领域的事物，只对特定时期和状态下的个人才是可能的，因此是个人本质上不同的、活动的、具体的统一。这样舍勒就把理性置于精神之下，认为对对象的任何认识理解和价值体验只有在个人的精神活动中才是真实的，精神不等于理性、意识、普遍的认识活动的逻辑主体。同时舍勒还把精神看做一个多因数构成的领域，它包括人的知觉能力、情感意志活动、直观本质和领悟价值的能力、自由和选择能力，与上帝交往的能力，而在这一活动领域中，爱是最基本的，爱先于任何理性的、情感的、意志的、体验的、宗教的活动。

通过上面的分析可见，舍勒通过“精神”概念不仅力图把人和动物区别开来，还力图把人与人区别开来。同时，舍勒一方面揭示了人的精神领域的丰富内容和内在统一性，一方面又力图把人的精神活动和人的生命活动统一起来。舍勒这一哲学上的意图，尽管有一些可商榷的地方，但它对我们的启发的确是深刻的。仅就哲学基本问题来说，如果我们仅仅把哲学基本问题理解为“思维与存在的关系”问题，那么我们就完全有可能把思维作为无人身的思维，把思维当做黑格尔的普遍理性，或者当做康德的先天逻辑框架，思维和意志、情感之间的内在关系就会被无视，思维成为了脱离人的生命的纯粹的逻辑推演。

下面我们再来看海德格尔对精神的理解。海德格尔力图在生存论基础上重新理解“精神”。因而他首先要做的就是对精神的实体性理解。在《存在与时间》中，海德格尔认为对“精神”这个词的传统用法应抱以高度警惕。在他看来，“精神”与“主体、灵魂、意识……人格”等名称一样，都“称谓着确定的、‘可以成形的’现象领域”，而且人们在使用这些名称的时候，“总仿佛无须乎询问如此这般标明的

存在者的存在”[①]。因此,如果把人之为人的本质规定为“精神”并由此把精神作为人类学研究的对象,而不去追问精神的存在问题,就依然完全错失了Dasein的现象上的情形。而为了对Dasein进行生存论分析,海德格尔说,就要避免使用精神、意识、生命等这些名称,把Dasein的生存论分析与对人的人类学、心理学和生物学的研究区分开。这样精神以及与之属于同一维度的心灵、灵魂、人格、生命等,不再在存在论上具有本原地位,不再是理解其他事物(比如时间)的根据。在海德格尔看来人的本质是“生存”,而精神只是现成存在。但海德格尔要放弃和解构的只是传统形而上学把精神理解为某种最高的、现成存在者的实体,要做的是把它建立在生存论之上。所以,海德格尔在分析Dasein的空间性与其他广延物的空间性的区别时,又召回了精神:“一个广延物的‘空间性’与此在的空间性之间的区别不在于此在知道空间……也不可把此在的空间性解释为一种不完满,仿佛由于‘精神注定要联系于一个肉体’,生存就总免不了那种不完满似的。毋宁说因为此在是‘精神性的’,并且只因为这个,此在具有空间性的方式才可能是广延物体本质上始终不可能具有的方式。”[②]所以海德格尔实际上是要在Dasein生存活动本身中来理解“精神”。从生存论分析出发,那么真正的本原之物,就不再是黑格尔的精神,精神不再是主导、本原并握有最后和最高的权能,而是生存论意义上的时间性,精神回到时间,回到时间化的运作,“‘精神’不落入时间”,而是“作为时间的源始到时而生存”[③]。

在黑格尔那里,唯有精神才是最终的解释原则和出发点。精神与时间的关系在自然哲学阶段为“精神外化为时间”,在历史哲学阶段为“精神落入时间”,但在两个阶段都有一点是共同的,那就是这

① 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,生活·读书·新知三联书店,2006年版,第54页。
② 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,生活·读书·新知三联书店,2006年版,第417页。
③ 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,生活·读书·新知三联书店,2006年版,第492页。

些关系的建立本身最终都是从精神出发,决定这一切、解释这一切的,最终都是精神。但在海德格尔看来,只要精神本身的存在意义没有澄清,那么从精神出发建立的整个体系依然是无根的,无论其体系多么宏大,成果多么丰富。当黑格尔以精神为其哲学的最终原则、本原和出发点时,就决定性地耽搁了精神本身的存在问题。海德格尔存论分析工作是要从时间出发,从Dasein的生存本身出发来解释一切,解释精神乃至精神与时间的关系。黑格尔力争从概念上理解精神的具体性,而Dasein生存论分析工作则从实际被抛的生存本身的具体性出发,以便把时间性作为使生存成为"可能的源始的东西"揭示出来。那"源始的东西",那"使生存成为可能"的东西,那可被称为"本原"的东西,那可作为原则、根据来解释其他一切的东西,就不再是精神,而是"生存本身的'具体性'"①。

通过以上对哲学史上几位哲学家对精神的论述,我们至少可以得出以下两点结论,一是人的精神是一个系统,理性和思维仅仅是精神系统中的一个因数。二是精神系统是分层构成的,理性和思维也仅仅是分层中的一个因素。先来看第一个方面。笔者认为人的精神(意识)由理性、情感、意志、信仰四个部分组成,是理性、情感、意志、信仰的统一体。黑格尔说:"精神一般就是思维,人之异于动物就是因为他有思维。"②黑格尔这里所说的思维也就是理性,理性和思维是同性异名概念,其内涵和外延基本上都是一致的。《辞海》在解释这两个概念时说,理性"一般指概念、判断、推理等思维形式或思维活动",而思维则"指理性认识,即思想,或指理性认识的过程,即思考。是人脑对客观事物的间接的和概括的反映"。可以说,人之所以是为人,精神之所以会成为精神,情感、意志、信仰之所以会成为人的情感、意志、信仰,就在于人是理性动物,动物的心理和冲动之所以不会上升为人的意识和情感,就在于没有理性。但理性和思维

① 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,生活·读书·新知三联书店,2006年版,第492页。

② 周辅成:《西方伦理名著选辑》(下卷),商务印书馆,1964年版,第406页。

仅仅是人的精神的一个因素，理性和思维同情感、意志、信仰一起构成人的精神世界，而人的精神世界和人的生命又构成一个统一体，所以理性和思维是有人身的，理性和思维本身并不构成一个独立的实体而与生命相对立。正因为如此，人作为理性的动物，既是自觉的又是能动的。人的认识是能动的反映，人们都是在一定的理念下，根据自身的需求和目的，有选择性地接收、加工和记忆信息。同时，人的理性和思维不仅是对客体属性和规律的认识，而且是对主体需要和能力的认识、是对主客体价值关系的认识。主体对客体的认识和改造，其目的是实现客体对于主体的价值，价值认识的结果是要形成价值判断，并最终上升为特定的规范、规则和原则，协调人的行为，“在自然物中实现自己的目的”①。所以，认识总是要见诸实践，人的活动具有创造性：“人的意识不仅反映客观世界，并且创造客观世界。”②

人作为精神的动物，还内在地包含人是情感的动物。人的活动总是伴随一定的情感。古人云：“登山则情满于山，观海则意溢于海。”人的活动是具有意识的、经过思虑或凭激情行动的，一方面情感必须以认识为基础和前提，另一方面情感又是意志的前提和条件，并为认识提供精神动力。人作为精神的动物，还是一种有意志的动物。所谓意志就是人们追求某种目的和理想时所表现出来的自我克制、毅力、勇气和顽强不屈的精神。意志对行动的支配和调节表现为发动和制止两个不同的方面。认识指导意志，但意志又可以支配、调节认识，只有具有坚强意志的人，才能使认识活动深入持久地进行下去；意志对实践活动和情感生活具有调控作用，人的情感生活既需要认识的指导，又需要意志遵循理智的要求实现对情感的驾驭，理智本身并不具有控制情感的功能，控制是由意志来完成的。

人的精神世界是由多因素构成的，但同时这些因素又是整合在一起的，这个起统摄作用的就是信仰。信仰是人对人生观、价值观和

①《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社，1972年版，第202页。
②《列宁全集》第38卷，人民出版社，1986年版，第288页。

世界观等的选择和持有。信仰使人自身有所追求、有所寄托,信仰是对人生意义的一种设定,是对未来美好理想的设定,因而信仰是人生价值得以可靠落实的支柱。信仰会使人调动自身的一切力量,集中到既定的目标上,其知识、能力、内心世界都会得到充实和提高,从而推动个人及社会的发展。对于一个群体来说,信仰是一种精神纽带,是一个组织或阶层、一个社会或国家的成员团结奋进的精神基础和精神动力,具有生活价值的定向功能,社会秩序的控制功能,社会力量的凝聚功能,行为选择的动力功能,等等。

总之,理性、情感、意志和信仰作为人的意识和精神的四个不同部分和方面,各自具有不同的内容和形式,担负着各自不同的使命和职责,对人的生存和发展具有各自不同的作用和意义。理性和思维在其中起着基础性的作用,但不能因此把人的整个精神世界等同于理性和思维。

如果说从构成因素来看,精神是由理性、情感、意志和信仰构成的系统,那么从精神系统的层次来看则是分层构成的。弗洛伊德认为人的精神系统是一个由潜意识、前意识和意识组成的三层塔式结构。意识系统是指同直接感知有关的心理结构,它面向外部世界,是人的心理状态中的最高形式,是诸心理因素的统率者。前意识处于意识系统边缘,它曾是意识,因与目前的实际情况关系不大,被逐出意识之外,居留在意识的近处。处于心理结构的深层的是潜意识,潜意识根源于本能,它的能量和冲动是不可遏止的,服从快乐原则,总是迫切寻找发泄出路,力图渗透到意识中去。刘文英鉴于弗洛伊德把潜意识和意识完全割裂开来、对立起来,通过在中国传统哲学挖掘资源,根据中国哲学固有的阴阳观念,为精神系统建立了一个新的模型,这就是精神太极图。他认为意识是太极图的阳面,潜意识是太极图的阴面,潜意识和意识既阴阳相反,而又互渗互补,因而精神系统是一个"负阴抱阳"、阴阳相合的有机整体。①弗洛伊德后期对其

① 刘文英:《精神太极图——精神系统的一个新模型》,《文史哲》,1999年第1期。

心理结构理论作了一些修正，把人的心理垂直地划分为“本我”、“自我”和“超我”三个组成部分。“本我”是最原始的、潜意识的心理结构，充满被压抑的本能、欲望和冲动。“自我”是经知觉影响来自“本我”的一部分，代表理性和常识，根据现实原则行事。“超我”是根据社会行为标准和要求在人的内部世界起作用所形成的结构，以理性和良知的形式支配“自我”，鼓励和指导“自我”去压抑“本我”。不管我们对弗洛伊德的心理结构作何评判，但毋庸置疑的是，弗洛伊德揭示了人类心理结构丰富的内涵和复杂的结构系统，这个系统不能被简单约化为理性和思维。也正是因为这个原因，如果把思维和存在当做哲学基本问题，那么人类精神世界的丰富内涵和复杂构成系统就可能被简单化，而使人无法真正理解思维，无法真正理解思维与存在的关系。正因为此，笔者主张把哲学基本问题表述为“精神与存在的关系问题”。

另外一个问题就是，“精神”这个词是否可以用“意识”来替代呢？有学者就认为，用“物质和意识的关系问题”来表述哲学基本问题，并没有违背恩格斯思想的原意，从一定意义上说，这个表述更准确了。[①]那么是否真是这样呢？在英语中，意识(consciousness)是由一个形容词转化而来的名词，其形容词的原形为conscious，来自拉丁语conscius，本义为“意识到的、自觉到的”，引申为“有意识的”。在德语中，意识由两个词组成(Bewusst Sein)，本义为“被意识到”(being conscioused)[②]。在汉语中，意识也是一个合成词，“意”字本义是指意向，所谓“心之所之”，“识”字本义有记忆、识别两项。刘文英认为，“意识”二字合成一词，最初也是作为动词，其含义是指超出感觉的高级的认知活动。作为中国哲学中的一个概念的“意识”则是从印度佛教传播过来的。[③]印度佛教哲学一般将人的心理活动归纳为眼、耳、鼻、舌、身、意“六识”，前“五识”由感官所生，实指五种感觉，完全

① 晁连成、房殿武：《存在概念与哲学基本问题的表述》，《哲学研究》，1982年第11期。
② 《弗洛伊德后期著作选》，上海译文出版社，1986年版，第161页。
③ 刘文英：《中国古代的意识观念》，上海人民出版社，1985年版，第50～51页。

是被动的,即完全依外界对象为转移("唯外门转")。第六识"意"非经感官,而是由心所生。"意"识则既能依外界对象活动,也可以自己独立活动("内、外门转")。"意"识如果是同五种感觉一起活动,称为"五俱意识",如果是自己独立活动,称为"独立意识"①。从现代哲学和心理学来看,正常个体的意识,应包括一切具有自觉体验的感觉、知觉、注意、记忆、意志、思维、情感等等心理活动。社会群体的意识,则应包括一切具有自觉形式或载体的道德、宗教、艺术、科学、哲学及其相关的心理活动。②

在黑格尔那里,有狭义的意识和广义的意识之分,狭义的意识只是指"关于对象的意识",不仅和精神不同,而且和自我意识不同。广义的意识则包括一切意识的活动,如自我意识、理性、精神、绝对精神,都可以说是意识的各个环节。③ 广义的"精神"与广义的"意识"在许多方面是可以互用的。但通过前面对"精神"的探讨,我们很容易知道是不能把"意识"简单地等同于"精神"的。相对于"意识"来说,"精神"这一概念至少多出以下意思:一是"精神"意味着人具有价值追求、超越性追求,意味着人是有理想、有向往、有希望的,而且正是这种追求和向往使人的精神世界能整合、集聚起来,形成目的性。"精神"的这一层意思是"意识"所不具有的,而这一层意思恰恰是人的精神世界最为根本的特征。二是"精神"意味对人的无意识、潜意识的承认,对人的生命力的承认。无论"意识"的意义多么宽泛,"意识"这个概念总是不能包含生命冲动和欲望的意思。但前面我们对弗洛伊德理论的介绍已经说明,人的生命冲动和欲望实际上也是精神世界的一部分。正因为此,笔者认为也不能用"意识"代替"精神"来表述哲学基本问题。

① 方立天:《佛教哲学》,中国人民大学出版社,1986年版,第119页。
② 刘文英:《精神太极图——精神系统的一个新模型》,《文史哲》,1999年第1期。
③ 贺麟、王玖兴:《关于黑格尔的〈精神现象学〉》,《精神现象学》(上卷),商务印书馆,1979年版,"译者导言"第16页。

## 三、恩格斯没有把"存在"等同于"物质"

笔者在此之所以要专门把"存在"与"物质"这两个概念放在一起来探讨其异同,就在于在理解哲学基本问题时,有一部分研究者把"存在"概念等同于"物质"概念,甚至直接把哲学基本问题表述为"物质与意识的关系"。因此,准确理解"存在"与"物质"是理解哲学基本问题的重要环节。

我们先来看看把"存在"概念等同于"物质"概念的一些观点。"我们可以看到恩格斯始终在辩证唯物主义意义上使用存在,把它同自然或自然界、物质并列使用,与思维、意识对立起来,在后来的著作中就将存在与物质当做同义语,多数情况下使用物质存在或客观存在这样的概念,并不含糊"。"对存在作辩证唯物主义解释,就只能视为物质的同义语。"①"马克思主义哲学,一般不使用本来涵义的存在概念。即使使用存在一词,也是在和物质概念相同的涵义上使用的。因此用物质和意识关系问题来表述哲学基本问题,并没有违背恩格斯思想的原意,从一定意义上说,这个表述更准确了。"②"把存在范畴当做物质范畴的同义语来使用,这在马克思主义哲学中完全是首尾一贯的用法,具有普遍的意义。"③

在西欧哲学史中,存在概念是一个独立的哲学范畴,哲学家们对它作了种种不同的解释。主张存在与物质是同义语和反对把存在概念与物质概念简单等同这两种看法的共同点,都是只看到了存在概念的一种含义,而没有看到,无论是在西欧哲学史上还是在马克思主义哲学经典著作中,存在概念的使用都具有多种不同的含义。所以,一方面是理解"存在"概念在马克思主义哲学中的含义,在这

① 刘庆典:《试论存在和物质的关系——与张奎良同志商榷》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》,1983年第1期。

② 晁连成、房殿武:《存在概念与哲学基本问题的表述》,《哲学研究》,1982年第11期。

③ 王金福:《也论存在、实在、物质范畴——与张奎良同志商榷》,《哲学研究》,1985年第2期。

里主要是恩格斯在探讨哲学基本问题时，用到“存在”概念时的含义。另一方面是理解“存在”概念在西方哲学中的含义。以前，我们主要注重第一个方面的理解了，实际上不理解“存在”概念在西方哲学中的含义，要想准确理解恩格斯在谈论哲学基本问题时“存在”概念的含义是很困难的。因为，恩格斯所说的哲学基本问题是针对整个哲学来说，至于马克思主义哲学的基本问题是否和一般哲学的基本问题是一致，恩格斯没有明确说明，尽管我们不能确认恩格斯所说的哲学基本问题也适用于马克思主义哲学，但恩格斯谈到哲学基本问题时，主要是以西方哲学的发展为背景来说的，这应该是可以确认的。

首先，恩格斯是根据西方思想和哲学的发展提出哲学发展到近代(当然也是指西方)哲学基本问题才十分清楚地被提出来，并获得它完全的意义。所以在这里准确理解“存在”在西方哲学中的含义倒显得比理解“存在”在马克思主义哲学中的含义更重要。只有准确理解了“存在”在西方哲学中含义，才能明了西方哲学的发展历史，才能明了西方哲学如何发展到近代哲学，才能因此明了哲学基本问题何以在近代哲学中才十分清楚地被提出来，并获得它完全的意义。下面笔者就分两个步骤来探讨这个问题，先来看恩格斯在论述哲学基本问题时是否把“存在”范畴当做“物质”范畴的同义语来使用。

在《终结》第二部分的前半部分，恩格斯并没有使用“物质”这个概念，也就是说恩格斯在直接正面阐述哲学基本问题及其包含的两个方面的问题时，并未用“物质”概念来替代“存在”概念。在第二部分的中间部分，主要是在谈论费尔巴哈时，恩格斯使用了“物质”这个概念，并把“物质”和“精神”对举，似乎是在用“物质”概念替代“存在”概念，或者说把两个概念等同在一起。这也应该是主张在表述哲学基本问题时，把这两个概念当做同义词最主要和有力的文本依据了。但在这里“物质”和“存在”真的就是同义词吗？哲学基本问题表述中的“精神”概念真的可以用“物质”概念来替代吗？

在《终结》第二部分，恩格斯首先使用“物质”概念的文本如下：

“但是，在从笛卡尔到黑格尔和从霍布斯到费尔巴哈这一长时期内，推动哲学家前进的，决不像他们所想象的那样，只是纯粹思想的力量。恰恰相反，真正推动他们前进的，主要是自然科学和工业的强大而日益迅猛的进步。在唯物主义者那里，这已经是一目了然的了，而唯心主义体系也越来越加进了唯物主义的内容，力图用泛神论来调和精神和物质的对立；因此，归根到底，黑格尔的体系只是一种方法和内容来说唯心主义地倒置过来的唯物主义。”①

恩格斯在这段文字中认为，唯心主义者认为，推动哲学进步的是纯粹思想的力量，但近代以来，自然科学和工业的强大而日益迅猛的进步不仅对唯物主义者是一目了然的，唯心主义也认识到其巨大作用，为调和这种精神和物质的对立，唯心主义请出了泛神论。很明显，这里所说的“物质”是针对“自然科学和工业的强大而日益迅猛的进步”来说的，其意思是说“自然科学和工业的强大而日益迅猛的进步”是一种“物质”现象。原来唯心主义认为推动哲学的力量是纯粹的思想，但现在他们感觉到“物质”的力量也在推动着哲学的发展。但是否因此就可以说，“物质”概念就可以等同于“存在”概念呢？或者说就可以把“自然科学和工业的强大而日益迅猛的进步”说成“物质”的进步呢？要回答这一问题我们还需要继续看下面的文本。

紧接着上面引用的一段文字，恩格斯说：

“由此可以明白，为什么施达克在他对费尔巴哈的评述中，首先研究费尔巴哈对思维和存在的关系这个基本问题的立场——

“费尔巴哈的发展进程是一个黑格尔主义者（诚然，他从来不是完全正统的黑格尔主义者）走向唯物主义的发展进程，这一发展使他在一定阶段上同自己的这位先驱者的唯心主义体系完全决裂了。他势所必然地终于认识到，黑格尔的‘绝对观念’之先于世界的存在，在世界之前就有的‘逻辑范畴的预先存在’，不外是对世界之外的造物主的信仰的虚幻残余；我们自己所属的物质的、可以感知的

①《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第226页。

世界，是唯一现实的；而我们的意识和思维，不论它看起来是多么超感觉的，总是物质的、肉体的器官即人脑的产物。物质不是精神的产物，而精神本身只是物质的最高产物。这自然是纯粹的唯物主义。但是费尔巴哈到这里就突然停止不前了。他不能克服通常的哲学偏见，即不反对事情本身而反对唯物主义这个名称的偏见。"①

在这两段文字中，恩格斯一开始就提出一个问题：为什么施达克在对费尔巴哈的评述中首先研究费尔巴哈对思维和存在的关系这个基本问题的立场。后面几行文字后又说"物质不是精神的产物，而精神本身只是物质的最高产物。这自然是纯粹的唯物主义"。在一些研究者看来，这就是恩格斯把"物质"概念等同于"精神"概念最有力的文本依据。但真的是这样的吗？恩格斯说费尔巴哈之所以能够同黑格尔的唯心主义体系完全决裂，首先在于他认识到"黑格尔的'绝对观念'之先于世界的存在，在世界之前就有的'逻辑范畴的预先存在'，不外是对世界之外的造物主的信仰的虚幻残余"，而"我们自己所属的物质的、可以感知的世界，是唯一现实的"。在这里恩格斯把"物质的"作为形容词来修饰"世界"，这就使我们产生这样一个问题的，恩格斯所说的"世界"这个概念可以用"物质"来替代吗？恩格斯接着又说："我们的意识和思维，不论它看起来是多么超感觉的，总是物质的、肉体的器官即人脑的产物。"这句话的意思很明显，恩格斯是在说意识和思维是人脑的产物，那么在这里是否可以把恩格斯的话直接改成"意识和思维是物质的产物"呢？笔者认为是不可以的。"意识和思维是物质的产物"这句话本身是唯物主义的，也不违背恩格斯的原意，但很显然仅仅说"意识和思维是物质的产物"是不够或者说是不确切的。恩格斯在人脑前面加了两个修饰语"物质的、肉体的"。这两个词，显然不是并列的，而是递进的。就是说"物质的"并不意味着就是"肉体的"，但"肉体的"肯定是"物质的"。意识和思维是人脑这种

①《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第226～227页。

特殊的物质存在的产物，并不是随便一种什么“物质”的产物。因此，恩格斯紧接着说“物质不是精神的产物，而精神本身只是物质的最高产物”，并不像一些研究者所认为的那样，这句话是“物质”等同于“存在”最有力的文本依据。“物质不是精神的产物，而精神本身只是物质的最高产物”是紧接着意识和思维“总是物质的肉体的器官即人脑的产物”来的说。所以，“物质不是精神的产物，而精神本身只是物质的最高产物”，这句话其本意是说意识和思维“总是物质的肉体的器官即人脑的产物”，因为恩格斯已经说了人脑是“物质的”，顺着这个说下来，说“物质不是精神的产物，而精神本身只是物质的最高产物”，很明显是换一个角度重复前一句话的意思，以便把这一意义说明得更清楚，以引起读者更多注意。所以“物质不是精神的产物”意思是大脑不是意识和思维的产物，精神本身只是物质的最高产物，意识和思维是人脑的产物。可见，恩格斯说费尔巴哈之所以能够同黑格尔的唯心主义体系完全决裂（这也是费尔巴哈对思维和存在问题的立场），主要有三个原因，一是认识到绝对观念、逻辑范畴不过是对造物主的信仰的虚幻残余，二是认识到物质世界是唯一现实的，三是认识到意识和思维是人脑的产物。很明显在这里“思维和存在问题”不能被简化为“物质和意识问题”。如果说上面的分析还不能彻底使人信服的话，那么下面的文本就更说明恩格斯没有把“物质”等同于“存在”：

“费尔巴哈在这里把唯物主义这种建立在对物质和精神关系的特定理解上的一般世界观同这一世界观在特定的历史阶段即18世纪所表现出来的特殊形式混为一谈了。不仅如此，他还把唯物主义同它的一种肤浅的、庸俗化了的形式混为一谈，18世纪的唯物主义现在就以这种形式继续存在于自然科学家和医生的头脑中，并且被毕希纳、福格特和摩莱肖特在50年代拿着到处叫卖。但是，像唯心主义一样，唯物主义也经历了一系列的发展阶段。甚至随着自然科学领域中每一个划时代的发展，唯物主义也必然要改变自己的形式；

而自从历史也得到唯物主义的解释以后，一条新的发展道路也在这里开辟出来了。”①

在这一自然段一开始，恩格斯就把“物质和精神”对举，这似乎是“物质”和“存在”两个概念可以等同的依据。但应该注意的是，在此处恩格斯说的是“把唯物主义这种建立在对物质和精神关系的特定理解上的一般世界观”，联系前文恩格斯是根据对本原问题的不同态度来划分唯物主义和唯心主义的，所以这里说的“物质和精神关系”应该是就本原问题来说的。恩格斯在这里用了两个“特定”——“对物质和精神关系的特定理解”、“在特定的历史阶段”，之所以要用这两个“特定”，是要说明唯物主义有不同的发展形式。至于如何改变，恩格斯说了两个方面的原因，一是“随着自然科学领域中每一个划时代的发展”，一是“自从历史也得到唯物主义的解释以后”。这两个方面一是对自然的认识，一是对人类自身历史的认识，这两个方面的不同都会使唯物主义改变自己的形式。在第二部分的余下部分中，恩格斯就分别从这个两个方面来说明唯物主义的不同形式，同时也就指出了旧唯物主义的弊端。在自然科学方面，由于18世纪的自然科学所达到的水平还不能使人们把世界理解为一个过程，人被看做是一部机器，因而18世纪的唯物主义仅仅是机械的唯物主义。同时，旧唯物主义还有一个重大的缺陷就是不能用唯物主义的观点来解释人类社会本身。恩格斯认为唯物主义具有不同的形式的观点，对我们深入理解哲学基本问题是很有帮助的。过去，我们主要注重于划分唯物主义和唯心主义了，但如何通过哲学基本问题反映出唯物主义的不同发展阶段呢？如果我们把哲学基本问题表述为“物质和意识的关系问题”，那么怎么来划分唯物主义的不同形式呢？如果说根据对精神和自然界谁更为本原的理解可以把哲学划分为唯物主义和唯心主义，那么对现实世界（自然界和人类社会）的不同理解就构成了唯物主义发展的不同阶段。

①《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第227～228页。

恩格斯阐述了机械唯物主义的根本缺陷。第一局限是“仅仅运用力学的尺度来衡量化学性质的和有机性质的过程（在这些过程中，力学定律虽然也起作用，但是被其他较高的定律排挤到次要地位），这是法国古典唯物主义的一个特有的、但在当时不可避免的局限性”①。在这种唯物主义看来，动植物和人都不过是机器。第二个局限是“它不将世界理解为一个过程，理解为一种处于不断的历史发展中的物质”②。这第二个局限就是具有巨大历史感的黑格尔也是存在的，“在黑格尔看来，自然界只是观念的‘外化’，它不能在时间上发展，只能在空间扩展自己的多样性，因此，它把自己所包含的一切发展阶段同时地、并列地展示出来，并且注定永远重复始终是同一的过程”③。这种非历史的观点也同样表现在历史领域中。例如人们对中世纪的看法，“中世纪被看做是千年普遍野蛮状态造成的历史的简单中断”，而中世纪的巨大进步却没有被人们看到。“这样一来，对伟大历史联系的合理看法就不可能产生，而历史至多不过是一部供哲学家使用的例证和插图的汇集罢了。”④由于把唯物主义庸俗化，因此当唯心主义在19世纪50年代智穷才竭，并且在1848年革命中受到致命的打击时，唯物主义更是江河日下。费尔巴哈虽然认识到旧唯物主义的庸俗化，并拒绝为这种唯物主义负责，但由于在乡间过着孤寂的生活，以至于虽然他在世时已经看到了19世纪自然科学的三大发现，但也未能在自然领域排除法国唯物主义的一切片面性。

恩格斯还认为，唯物主义还有一个“使关于社会的科学，即所谓历史科学和哲学科学的总和，同唯物主义的基础协调起来”的问题。恩格斯认为，人类社会同自然界一样也有自己的发展史和自己的科学，但他又认为不能简单地把自然科学应用到人类社会中。所以，他

①《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第228页。
②《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第228页。
③《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第229页。
④《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第229页。

认为社会科学中的唯物主义不仅仅是同唯物主义的基础协调的问题,还需要在这个基础上加以改造。费尔巴哈在社会领域内也未能克服旧唯物主义的局限,因而也就在一定程度上是一个唯心主义者。

恩格斯还认为,施达克在找费尔巴哈的唯心主义时找错了地方,恩格斯列举了三点,通过对这三点内容的分析,我们可以进一步认识什么是唯物主义,也可以进一步说明是否可以用"物质"代替"存在"。恩格斯所说的施达克找错地方的三处是:把对理想目的的追求叫做唯心主义,把通过人脑去从事的一切活动看做是唯心主义的,把人类沿着进步方向运动的信念看做是唯心主义。

通过上面我们对恩格斯关于唯物主义有不同形式的观点的分析和施达克对唯心唯物的错误理解,我们应该肯定无疑地确信,在表述哲学基本问题时候,绝对不能用"物质和意识的关系"来替代"精神和存在的关系"。理由至少有四个方面。

一是如果用"物质"概念替代"存在"概念,由于"精神"也是一种"物质"的存在——恩格斯也已经明确地说了,意识和思维是人脑的产物,那么哲学基本问题实际上就不存在了。这一点已经有很多研究者进行过论述。即使用"物质"概念来替代"存在"概念不能完全取消哲学基本问题存在的意义,至少也会使哲学变成毫无生气的干瘪的学问。古今中外众多的哲学流派、著作和众多的哲学家,探讨了众多的哲学的问题,仅仅把判断"物质和意识的关系"作为主要的问题,很难涵括。

二是如果用"物质"概念替代"存在"概念,并不能克服旧唯物主义的局限。正如恩格斯所分析的一样,机械唯物主义也承认物质不是精神的产物,而精神本身只是物质的最高产物,但为何机械唯物主义,甚至费尔巴哈仍然会拖着唯心主义的尾巴呢?是因为在自然领域,他们把动植物、人都看做机器,不能把世界理解为一种过程,理解为一种处于不断的历史发展中的物质。恩格斯在《反杜林论》中曾明确地认为:

“世界的统一性并不在于它的存在,尽管世界的存在是它的统一性的前提,因为世界必须先存在,然后才能是统一的。在我们的视野的范围之外,存在甚至完全是一个悬而未决的问题。世界的真正的统一性在于它的物质性,而这种物质性不是魔术师的三两句话所能证明的,而是由哲学和自然科学的长期的和持续的发展来证明的。”①

但这里应该注意的是恩格斯说的“物质性”、“世界的真正的统一性在于它的物质性”,以及“这种物质性不是魔术师的三两句话所能证明的,而是由哲学和自然科学的长期的和持续的发展来证明的”。联系一下现代自然科学的最新发展,暗物质、虚拟世界、信息等这些存在,如何用物质存在来解释,这的确是需要科技的发展来证明的。同时恩格斯在此只是说世界的统一性在于物质性,并未只停留在物质性。也就是说恩格斯说世界的统一性在于其物质性,只是从物质和意识谁是第一性的角度来说的。如果从世界的存在状况来说,世界的历史性、过程性、生态性可能更为重要,而对于人来说,生命性、精神性也比物质性更为重要。在自然领域是如此,在社会领域,旧唯物主义更不懂得怎样运用唯物主义。所以尽管费尔巴哈已经认识到我们自己所属的物质的、可以感知的世界是唯一现实的,认识到意识和思维是人脑的产物,但正如他自己所说,“向后退时,我同唯物主义者是一致的;但是往前进时就不一致了”。因为很显然,虽然人类社会是一种物质存在,但却是一种高阶的物质存在,物质性仅仅是这种存在的最基础的特性,人类社会之为人类社会不能仅仅用物质性来说明。其实,马克思还更深入一步,一般不会把自然界和人类社会分开来讨论,而是把自然看做人化的自然,把社会看做自然化的社会,并力图在实践的基础上达到两者的统一性。可见,如果仅仅把物质性作为马克思、恩格斯对实现世界的认识的最高成果,或者说力图用物质性来说明马克思、恩格斯的伟大哲学功绩,并进而以此作为批评一切哲学高低最重要的尺度,已经不知道把马克

①《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社,1995年版,第383页。

思、恩格斯倒退了多少步，至少是倒退到了机械唯物主义。所以，如果说把哲学基本问题表述为“物质和意识的关系问题”不是机械唯物主义的观点的话，那么至少它也未能把马克思的新唯物主义同旧唯物主义区别开来。这也就必然导致第三个问题。

三是如果用“物质”概念替代“存在”概念，就不能分清何为唯心主义、何为唯物主义。恩格斯说对唯物主义有一种庸人的偏见，“庸人把唯物主义理解为贪吃、酗酒、娱目、肉欲、虚荣、爱财、吝啬、贪婪、牟利、投机，简言之，即他本人暗中迷恋着的一切龌龊行为；而把唯心主义理解为对美德、普遍的人类爱的信仰，总之，对‘美好世界’的信仰”①。如果我们仅仅停留在物质性，我们如何来理解人类对理解目标的追求呢？如何理解人类对美好社会的奋斗呢？如何理解人类对道德、美的追求呢？物质性相对于人来说，是一个最基础，同时也是最低要求的概念，人是自然界的最高存在物。哈特曼认为存在世界划分为四个基本的层次：物质的、有机的、意识（心灵）的、精神的。层次之间具有如下的关系规律：较高层次依赖于较低层次，较低层次是支撑较高层次的基础，这是层次依赖性的自然方向；这种较高层次对较低层次单方向的依赖关系贯穿于整个层次序列，但前者只是受后者的限制；除此之外，较高层次对较低层次是独立的，较高层次的特殊内容、结构是以其范畴的更新为基础的，就是说，不同层次有表征和适用于自身的不同范畴。每一个层次都有一些独特的存在范畴使各个层次相互区别开来，例如：“新陈代谢、同化作用和个体的自动调节及再生产，使有机物的存在层次明确地与物理——能量过程的以及动力学结构的存在层次区别开来，因为后者自身不会再生产，只是以围绕着一个已形成的平衡状态而摆动的方式进行再生产，其暂时稳定并不是建立在持续不断的更新之上的，而是物质载体的惰性使然。”②四个层次各有其独特的存在范畴。物质层次的范畴：空间和时间、过程和状态、实体性和因果性、动力构造和动力

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第232页。
② 同上，第35页。

平衡等。有机体层次的范畴:有机结构、适应性、合目的性、新陈代谢、自我调节、自我再造、类生命、类稳定性、变异等。心灵层次的范畴:行动和内容、意识和无意识、快乐和悲伤等。精神层次的范畴:思想、认识、意愿、自由、评价、人格等。各个存在层次具有共同的基础,除了特定层次的范畴之外,还有适用于所有存在领域和存在层次的基础范畴(或称存在原理、存在法则)。适用于各个存在层次的范畴分别表征了相应层次的特征。基础范畴则贯穿于存在者的各个层次,表征着各个层次共有的基本特征,存在者的各个层次是通过基本特征(基础范畴)而联系起来的,层次间的关系实际上也是通过基础范畴间的关系而呈现出来的。可见,物质性只是所有存在领域和存在层次的基础范畴,但其他层次还有自身的特定层次范畴。如果用物质性来替代其他存在层次的特定层次范畴,无疑是一种范畴越界,也就是一种机械唯物主义。庸俗唯物主义之所以不能准确区分何为唯心主义,何为唯物主义,就在于不了解人这一特殊的存在层次,仅仅从物质性来理解唯物主义,把物质性的基础性作用夸大为唯物主义本身。

四是恩格斯所说的哲学基本问题的第二个方面,即思维和存在的同一性问题,不能表述为"思维和物质的同一性问题"。首先是因为思维本身就是一种物质存在,说"思维和物质的同一性"是不怎么恰当的。其次,恩格斯在提出同一性问题前,提出了三个问题,这三个问题可以被看做是对同一性问题的具体化。这三个问题是:"我们关于我们周围世界的思想对这个世界本身的关系是怎样的?我们的思维能不能认识现实世界?我们能不能在我们关于现实世界的表象和概念中正确地反映现实?"[①]如果不是思维和存在的同一性问题,而是思维和物质的同一性问题,这三个问题怎么来理解?"我们关于我们周围世界的思想对这个世界本身的关系是怎样的?"这显然是在问我们的思想和世界存在状况的关系是怎样的,世界的同一性在

①《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社,1995年版,第225页。

于物质性，但思想的重要特征和功能显然不是反映世界的物质性，而是能认识世界存在规律性。人类能认识现实世界和人类对现实世界的表象也是说人类能认识现实世界的基本结构和发展历史，并不是说能认识物质性。

## 四、西方哲学中的"存在"概念

严格地说，"存在"是一个西方哲学概念。恩格斯在探讨哲学基本问题时，其所用的"存在"概念自然应该以西方哲学为背景。因此，不能像有些研究者那样，主要从现代汉语中"存在"的含义来理解这一概念。作为一个汉语哲学词汇的"存在"，来自对希腊文on，拉丁文ens，英文being或是德文Sein的翻译。西方哲学从古代希腊哲学开始，直到近现代哲学，如果将它们作为一个整体来看，那便不得不承认，它的核心便是那个希腊文的on，拉丁文译为ens，英文译为being，德文译为Sein的"存在"。形而上学(ontology)是西方哲学的精神根基，它作为一条主线始终贯穿于从毕达哥拉斯直到黑格尔的哲学思想中，在西方哲学史上曾经长期占据着绝对的统治地位，海德格尔在追溯西方形而上学时，曾多次指出形而上学是西方思维的"命运"或"宿命"。从词义来看，ontology就是研究ont的学问，ont是古希腊文on的变式。因此，可以说"存在"是西方哲学的一个核心概念。

可见，要弄清"存在"在西方哲学中的含义就必须首先弄清楚on的词义。但因为on的词义太丰富多样了，从古希腊到近现代，学者们从词源学和语义学等方面对on进行了探讨研究，至今也没有得出完全一致的认识。陈村富在《希腊哲学史》第一卷论述巴门尼德思想时，对这种情况曾经作过一些介绍。近年来在翻译和研究海德格尔的著作中，对此也有不少介绍和论述。不过，虽然没有得出完全一致的认识，但随着研究的不断深入，人们对on的认识也在不断地深化。

在希腊文中，eimi是动词原形，相当于英文be；它的动词第三人称单数形式是esti或estin(用在后续词为元音开头时)，相当于英文is；

它的动词不定式是einai，相当于英文to be；它的中性分词是on，相当于英文的being，拉丁文的ens，德文的Sein。陈康在译注柏拉图的《巴曼尼得斯篇》时认为，on应译为“是”，“是”这个字所表示的意义可从以下见出：设以“甲”代表“每一个”，“甲”是“子”，“甲”是“丑”，“甲”是“寅”……“存在”只是子、丑、寅……中之一，比如“寅”。“甲是”决不同于“甲是寅”，它也不同于“甲是子”，“甲是丑”……中的任何一个。“是”和“是子”、“是丑”、“是寅”……的分别，乃是前者是未分化了的，后者是分化了的。所谓分化了的就是特殊的，未分化了的就是普遍的、共同的。陈先生在这里指出：“是”和“存在”有不同，它们的不同有两点，第一，“是”表示的意义比“存在”广泛得多。第二，“存在”只是一种特殊的、分化了的“是”，而“是”是未分化的、普遍的。①

陈村富认为，希腊文属印欧语系，在印欧语系中，“是”的词根有两个。一是es，在希腊语中就是eimi，拉丁文写作sum及分词esse，原来的意思就是“依靠自己的力量能运动、生活和存在”。说某物es，就是说某物自然而然地出现在那里，生存在那里。可见这个词的本义有“显现、呈现”的意思，包含后来“存在”的意思。另一个是bhu、bheu，在希腊文中就是phyo，意思是产生(produce)、成长(grow)、本来就是那样(be by nature)，拉丁文为fui，fuo。bhu，bheu 原来的意思是“依靠自己的力量，能自然而然地生长、涌现、出现”。②在希腊语中，es词根的eimi，后来演变成系动词“是”，而phyo后来指自然而然成长的、变化的东西，最后变成physis(自然、本性)，指本性上就有力量成为“如此如此”的东西。③

根据上面的分析，汪子嵩、王太庆认为西方语的“是”有以下意思：第一，作为某个东西而存在(“存在”是“是”所包含的一种意义)；第二，依靠自己的能力起这样的作用；第三，显现、呈现为这个样子。比如说“苏格拉底是人”，就是说：第一，苏格拉底作为人而存在，第

① 柏拉图：《巴曼尼得斯篇》，陈康译注，商务印书馆，1982年版，第107、161页。
② 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996年版，第70～71页。
③ 陈村富：《希腊哲学史》第1卷(合作)，人民出版社，1988年，第610页。

二,他依靠自己的能力起人的作用,第三,他显现、呈现为人。又如说"这个东西是白的",就是说:它作为白的而存在,它依靠自己的能力起白的作用,它显现、呈现为白的。①

根据汪子嵩、王太庆的以上分析可以看出,"存在"可以是"是"所包含的一种意义,但它不能表达"是"所包含的另一方面的引申意义,即联系动词的含义。因此,汪子嵩、王太庆进一步认为,"是"和它的反面"不是"的关系,与"存在"和"不存在"的关系是不一样的。虽然就"是"本身来说,它和"一"一样是最普遍的概念,在它之下不能再划分为种或属,然而"是"作为联系动词,总是表示某个东西是什么,而说它是A的时候,必然包含着说它不是非A。说"这是白的",也就是说"这不是非白的",而作为非白的红、黄等等,本身又是"是"。所以"是"总是和"不是"联在一起,而"不是"也是一种"是"。这就是陈康先生说的"相对的不是"。而"存在"的反面却只能是绝对的"不存在",是绝对的不是,是"无"。因此,说"存在"不同于说"是"。

另外,on还有一个作用,就是作为系动词构成命题和判断。在西方语文中,"是"和"不是"可以通过连接主语和谓语而构成肯定命题和否定命题,通过"是"的单数和复数,构成单称命题、特称命题、全称命题等等。而只有命题才有真和假。所以,"是"就又有断真的用法。

西方学者卡恩通过对希腊语动词eimi的研究认为:"我的语言学考察所得出的结果是勾画出einai基础性作用,作为系词,同时也表示状态和位置,表示位置的价值和表示持续状态的价值刻画了它的特点。在非系词用法中,我注意到关于真和事实的表真表达,同时我坚持认为,早期的表存在用法的范围是非常有限的,而且与特定的位置和谓词语境密切相关。因此,表存在的类型1和类型2在荷马的著作中可得到验证,而类型3朴素的'绝对'用法,其中einai单独用作存在谓词,却在前5世纪渺无踪影,只见于后来的哲学语境和智者思

① 汪子嵩、王太庆:《关于"存在"和"是"》,宋继杰主编:《Being与西方哲学传统》,河北大学出版社,2002年版,第16页。

潮影响下的语境。我的建议是，为了理解早期哲学用法，在巴门尼德和柏拉图那里，表真观念（whether or not it is the the case that P［事情是否是P］）被证明远比存在观念（whether or not there is such a thing as X［是否有X这种东西］）重要得多，尽管这两种观念都是有的。"[①]以此研究成果为依据，他有选择地对一些希腊哲学文本进行分析。被他研究过的希腊哲学家有普罗泰戈拉、麦里梭、巴门尼德、柏拉图、亚里士多德。在他的考察中，这五位哲学家构成了einai的系词用法向einai的存在用法转换的若干环节。[②]

卡恩的研究成果强调eimi的三种基本用法，强调在这三种用法中系词用法的核心地位，并将这一成果用于分析希腊哲学文本。他一方面高度强调他自己的研究成果的重要性，说eimi的三种基本用法，就其相互关系确定了一套问题而言，共同构成了古典本体论的核心，就其也要处理谓词、存在和真而言，它也构成了当代本体论的核心，他也非常强调eimi的哲学用法和含义有一个发展过程，需要结合具体的语境分析eimi及其各种变化形式和语法结构的含义，以便正确的理解和翻译。

卡恩指出，希腊文中的"是"动词主要有系词、存在、断真三种用法，其中系词用法又是最普遍、最主要的用法。"是"的多种不同的含义和用法，系统地与一种根本的用法相联系，这种根本用法就是系词用法。英国学者格拉汉姆（A. C. Graham）亦指出：动词"to be"是印欧语系最显著的特征之一，它发挥着与绝大多数语言截然不同的多种功能。它所引发的形而上学问题在西方哲学史上，自巴门尼德到存在主义，历来举足轻重。

从上面的分析可以看出，就词义来说，把on翻译成"存在"和

① C. H. Kahn, "Retrospect on the Verb 'to be' and Concept of Being", in *The Logic of Being*, D. Reidel Publishing Company, 1973, P. 12. 另见宋继杰主编：《Being与西方哲学传统》（上），509页。

② C. H. Kahn, *The Verb "be" in Ancient Greek*, D. Reidel Publishing Company, 1973, P. 401–40. 另见宋继杰主编：《Being与西方哲学传统》（上），河北大学出版社，2002年版，第494～527页。

“是”比翻译成“本体”要优越，因为，翻译成“本体”并没有揭示出on的意义来。尽管对eimi或者on的不同用法哪一个更为根本存在争议，但翻译成“本体”只在意指最终之基质的意思上可以译on，但显然这一意义不是on的主要意义；而把ontology翻译成“本体论”，仅就说明ontology在哲学中的地位而言是正确的，但它没有能够揭示出ontology中什么样的研究内容构成了ontology在哲学中的这种地位。而把on译为“存在”或者“是”，把ontology译为“存在论”还是“是论”则可以一定程度克服这种弊端。但无论是把on译为“存在”或者“是”，由于汉语的习惯，都需要对“存在”或者“是”进行重新的理解。也就是说要赋予“存在”还是“是”不同于其日常用法的意义。因此，无论把on译为“存在”或者“是”，我们都应该联想到它包含的丰富意义，不能简单地以中文“存在”或者“是”的常用意义来理解on。而ontology也并不是关于世界的本体、本原或本性的哲学理论。

在西方哲学史上，巴门尼德是第一个将esti（它是）和on当做最高的哲学范畴的哲学家。他在残篇中说：“一条路是，[它]是，[它]不可能不是，这是确信的道路，（因为它通向真理）；另一条路是，[它]不是，[它]必然不是，我告诉你，这是完全走不通的死路，因为你认识不了不是的东西，这是做不到的，也不能说出它来。”[①]在此，巴门尼德是想寻求一条通向真理的途径，而不试图说明真理是什么。如果我们把此处的“是”看做不是单纯的“有”、“存在”、“断真”中之某一意义，而看做同时包含有这三种意义，甚至更多意义的词，也就是说既把这里的“是”看做是“使某物现身在场使其成为现在所见之物”（存在和有的意义）；又把“是”看做是“断真”的词，由于“断真”“是”具有“使某物在起来”的意思，因此“是”作为“断真”的词就不仅仅是把A和B联系起来，或者说它之所以能把A和B联系起来，是因为把B归属于是A的某种属性，这种归属也就是一种断定，即通过B对A有所断定，或者说通过B对A进行言说。一个思想要成其为思想，就

① 汪子嵩、王太庆：《关于“存在”和“是”》，宋继杰主编：《Being与西方哲学传统》，河北大学出版社，2002年版，第22页。

必须要对思想的对象有所断定或者言说，而要批判一个思想是否是真的，更是必须首先对它有所断定，一个无所断定的思想则无真假可言。如此来理解“是”，那么巴门尼德的这段话就可以这样来理解：当我们说某物“是”的时候，也就开始对某物的真作了断定，也就开始思想了，而如果不对事物作“真”的断定，即“不是”，要思考某物的真，进而要进行思想，“就是完全不可思议的”，因而是谬误之路。孤立的不被言说、不被断定的某物，仅仅能够被感觉到，正像动物也能看到在它面前一棵树的存在一样，但是这种感觉到只能形成“意见”，还不能形成对某物的“真理”。“真理”必须是要对某物进行言说，对某物进行归属，才能形成真理。所以对“是”的谓词判定作为，才能使我们处于真理或者谬误之中。可见，思维在根本上是与“是”和“不是”相联系的，思想和存在是同一的。

正因为巴门尼德是从“是”的断定作用来探讨真理和意见之间的区别的，所以他也就很重视真理与意见在变动性方面的区别，认为真理之路有四个根本标志。第一，真理是没有生灭的，没有时态的：“是者无生无灭，因为它完美，不动，没有尽头。它既不存在于过去，也不存在于将来，既然一切都同时存在于现在，作为‘单一’和连续。你为它寻找什么样的起源呢？它是怎样生成并在何处生成呢？”(残篇8.3—7)第二，真理是完整而单一的：“它是不可分的，既然全都是相同的，它不会在这里多一些……也不会在那里少一些，万物充盈着存在者。”(残篇8.22—24)第三，真理是不运动的。所以，巴门尼德说：“它是不动的，在巨大锁链的限制之中……它把同一者保持在同一个地方，作为自身而停留着，如此，它不可动摇地保持在那里。”(残篇8.26—30)第四，真理是自足的、完满的和可界定的：“但既然有一条最终的界限，那么，它在一切方面就都是完满的，有如滚圆的球体，从中心到各处距离相等。”(残篇8.42—44)总之，巴门尼德所说的真理在时空上是普适的、均匀的、单一的。对巴门尼德来说，真理只是对事物之所是一个总的、含混的断定，它既可以断定事物偶性的存在，也可以断定事物本质的存在。沿着巴门尼德的思路

走下去,自然应该区分事物的偶性的存在和本质的存在,而重点则应该探讨事物的普遍、一般的本质存在是如何断定的。

苏格拉底认为,如果我们要寻求好的、美的一类东西的本质,应该针对具体情况,就具体的东西和事情才能言说什么是好的和美的。因此,所用的方法是启发智慧,在具体的境遇中探寻"什么是美的东西"、"什么是勇敢"、"什么是美德"。苏格拉底虽然没有去,或者不想去追问关于一般的美、勇敢和美德的问题,但已经开始力图去探讨事物的普遍、一般的本质存在了。

柏拉图则在此基础上区分事物的偶性的存在和本质的存在,而重点探讨事物的普遍、一般的本质存在。他认为可感世界中的事物是变化多端的,要对这些事物下定义是很困难的,我们不能根据具体的变动不居的可感事物来说什么是美、勇敢和美德。什么是美、勇敢和美德这类问题要问的是一般的东西,因而超越可感事物的另一类东西是理念,理念是确定不变的。理念作为一般,是共相,是现实世界中个别事物的原型。柏拉图在后期思想中,进一步认为每一个理念只有与其他理念相结合才能成立,相互结合在一起的理念构成了理念的体系或曰"相的集合",是解释现象世界的原理。更一般的理念被称为通种,关于"通种"之间关系的学问即是最具有普遍性的概念之间的关系的学问。柏拉图举出了三对通种:"是"与"不是"、"动"与"静"、"同"与"异",其中"是"与"不是"是核心。这样,柏拉图实际上就在经验世界之外开启了由纯粹概念驰骋于其间的理念世界,开了西方哲学史上构造范畴体系的先声,它也使哲学从追求智慧的方向转到了追求知识的方向。因此,柏拉图奠定了西方哲学的本体论的雏形,确立起纯粹概念推演的思辨传统。但是,柏拉图既然认为理念世界是和真理联系在一起的,经验的世界是和意见联系在一起的,自然就会贬低经验世界为纯粹现象,并把经验的世界看做是对理念的世界的模仿。

亚里士多德则不承认超验世界的存在,而只承认我们生活于其中的经验世界。所以梯利说:"亚里士多德保留了那些不变的永恒形式、

他老师的唯心主义原则，但他排除了它们的超验性。可以说他把那些原则由上天降到人间。"①文德尔班也说："亚里士多德则断言真正的现实(现存的东西)是在现象本身中发展的本质。他否认那种将不同于现象的东西(第二世界)当做现象之因的企图，并教导说，用概念认知的事物存在所具有的现实性只不过是现象的总和，而事物存在即在现象中自我实现。"②亚里士多德虽然不承认超验世界的存在，但又认为人的认识可以从个别上升到一般，从感性达到事物背后的本原，通过对感性事物的逐级抽象，可以得出许多一般概念，对一般概念进行分类，就可以得到"范畴"。而范畴作为词语的类的名称也是些"是者"，而且是最高最普遍的类——"是"的属类，因而范畴就已经进入了普遍、一般的领域。所以，亚里士多德认为研究这些"是者"的学问，即研究"是者之为是者"及是者本性的学问就是"寻找最高原因的基本原因"，也就是"第一哲学"或后世西方哲学中所谓的"本体论"。由于亚里士多德认为世上存在永恒的第一原理、第一原因，而普遍的东西或者形式，不只是名称，而是代表着实在的事物。因此，亚里士多德在为"是者之所以为是者"寻找各种各样原因时，找寻到的各类本体就是事物在不同层次上的抽象概念。因此，在以上意义上，亚里士多德并没有从根本上超越柏拉图，而且由于亚里士多德创立了形式逻辑，还可以说亚里士多德推进了柏拉图的本体论思想。

中世纪的基督教神学作为以信仰为基础的宗教学说，从根本上是与哲学相抵触的，但柏拉图创立的理念论由于把理念看做是超越于经验世界之外的另一个世界，因而与基督教对彼岸世界的追求在一定意义上有相通性，亚里士多德创立的三段论演绎法，又为上帝存在的证明提供了主要的方法，因此本体论在神学的樊笼里发展、成熟起来。安瑟尔谟(St.Anselmus，1033－1109)的上帝存在的本体论证明就是本体论发展中的重要事件。安瑟尔谟分别以两种方式证明了上帝的存在。一种方式在《宣讲》中，以三段论的形式来证明。这个

① 梯利：《西方哲学史》(上卷)，商务印书馆，1975年，第90页。
② 文德尔班：《哲学史教程》(上卷)，商务印书馆，1989年，第162页。

三段论推理可以简洁地概括为——

大前提:被设想为无与伦比的东西不仅存在于思想中,而且也在实际上存在。

小前提:上帝是一个被设想为无与伦比的东西。

结论是:上帝实际上存在。

该证明的特点是:"第一,它是对'上帝'概念的意义所作的逻辑分析;第二,'上帝'概念是证明的出发点,不像后天证明那样只是到结论中才出现。"[①]由于此一证明是从概念的意义所作的逻辑分析,因而实际上是"先天"的证明,康德把这种"先天"的证明赋予名称,叫"本体论证明"[②]。

安瑟尔谟另外一种证明上帝的方式,赵敦华先生把它概括为三个方面:

(1)当我们能对世上种种善或者不善的东西作出判断时,我们已有了对它们作出判断的标准——善本身。种种善与不善的东西是依此善本身得出判断的,而善本身则是依其自身而成为善的。种种善的东西总是有不足之处,善本身则是至善的,它就是上帝。

(2)种种所是(存在)总有是其所是的原因。作为一切所是的共同原因的,必是一个最大、最好、最高的"是"(是者)。

(3)一切事物的属性,其完满性的程度是不等的,可以排列成一个由低到高的系列。这个系列不可能是无限的,因为那将导致没有最终的完满性,也没有根据这完满性所作出的一切创造。最高的完满性是存在的,并且只能是唯一的。它就是上帝。[③]

该证明的特点是它的结论从经验事实中概括出来的,因而又叫后天证明。"这就充分证明在西方哲学中,起码在康德这一类哲学家心目中,本体论最本质的特点就是它的'先天性',即它是纯粹在概念推论中实现的东西。"[④]

① 赵敦华:《基督教哲学1500年》,人民出版社,1994年版,第241页。
② 赵敦华:《基督教哲学1500年》,人民出版社,1994年版,第241页。
③ 赵敦华:《基督教哲学1500年》,人民出版社,1994年版,第237~238页。
④ 俞宣孟:《本体论研究》,上海人民出版社,1999年版,第361页。

从古希腊到中世纪，本体论通常采取了两种互不相同而又互有联系的形式：或者以抽象逻辑的范畴推演的方式建立某种先验原理的思辨体系，或者以追求普遍本质的方式，试图为经验世界的统一性提供先验的基础。这两种方式的关系是：前者更代表着问题的形式方面，后者更体现出问题的内容方面。形式是为内容服务的，内容是主要的。两者的统一，构成了传统本体论哲学的基本宗旨：以提供关于世界统一性的图像为己任。[①]但是，如此一来，本体论就在现实世界和原理世界之间划出了一条鸿沟，而这种划分给哲学留下了一个难题：彼岸世界的原理是如何作用于此岸世界的？生活在现实世界中的人们如何能认识彼岸世界的真理？这样一来，古希腊和中世纪哲学企图在思维与存在之外，通过概念的思辨来寻找最高实体的形而上学，就必须先在认识论的框架中进行。也就是说要说明彼岸世界的真理性，就必须先说明此岸世界的人如何能认识到这种真理性。这样客体形而上学就开始向主体形而上学转向。

笛卡尔正是开启这一转向的人。笛卡尔认为现有的一切知识都是不可靠的，为了找到能够建立一切知识的最后基础，他采取普遍怀疑的方法，对一切可以怀疑的东西都加以怀疑。怀疑到最后，笛卡尔发现，“只要我想到我是某种东西，它就绝不会使我什么都不是”[②]。因而正在进行怀疑的我自身是我绝对无法怀疑的，即“我思故我是”。那么这个已经认识到我存在的我究竟是什么？笛卡尔从“我是什么”中排除一切可以怀疑的东西，对“我”的各种可能的宾语统统加以怀疑和排除，最后他得到的东西是“我是”。“我是”作为无宾语的规定方式，它意谓：“我”不能做任何其他事物的谓词，也不能做任何别的主体的属性，“我”除了“是”以外不再是任何东西；“我”只能当主词，只“在我们的判断中”，因而它不是一个实体概念。所以，笛卡尔说：“现在我觉得思维是属于我的一个属性，只有它不能跟我分开。只要我在思维，那么我是，我存在，就是靠得住的……假如我停止思维，

① 陈修斋主编：《欧洲哲学史上的经验主义和理性主义》，人民出版社，1986年版，第12页。
② 笛卡尔：《第一哲学沉思录》，商务印书馆，1996年版，第23、26、24、25～26页。

也许很可能我就停止了存在……因此,严格说来我只是一个在思维的东西。"[①]"我是能思维者"可能就是笛卡尔对"我最终是什么"这个问题的最终回答和"我是某种东西"的具体的说明。这样笛卡尔通过普遍怀疑就构筑了一个"心灵实体",使传统的实体概念一分为二了,即分为心灵实体和物质实体。这样就有了近代认识论哲学中的主体和客体的二元对立,并开启了西方形而上学由实体或客体向主体自我的转向。

在西方哲学中,本体论问题遭遇了休谟和康德的责难,并以此为西方哲学开辟了新的道路。休谟以不可知论的形式,否定了追寻本体问题的可能。他从彻底经验主义的立场出发,断定感性知觉之外一概不可知,在知觉以外的任何东西,无论是物质实体,还是精神实体,究竟是否存在,这个问题是无法回答的,从而将实体、本体一类的问题归结为我们的经验无能为力的"超验"问题,认为对这样的问题既不能肯定,也不能否定,只能存疑。

康德使本体论遭受了沉重的打击。康德认为:"这门科学(本体论)的最主要的目的,即用纯粹理性的一些原理来论证出关于至高无上的存在体和来世的知识。"[②]他认为旧的本体论不考察人是否具有把握世界本体的能力,便大谈世界的本体如何,这是不可能的;纯粹从概念到概念的演绎,是从大概念推出小概念,并没有产生出新知识,会导致一系列二律背反。在以上批判的基础上,康德把在笛卡尔那里还只是一种实体的我,提升为真正的主体自我。康德把笛卡尔的终点作为起点,对"能思之物的我到底能是什么"进行追问。康德首先根据人的表象能力区分出两个不同的对象性的"我":作为外感官对象的"我"和作为内感官对象的"我"。经验性自我是"我的表象",而把我表象出来的则是"我自身"。"我本身"就是先验自我,先验自我具有能动的综合作用,这种综合作用是一切知识所以可能的客观条件。"我思"就是由这个先验的"自我"去思经验之我所思的一

① 笛卡尔:《第一哲学沉思录》,商务印书馆,1996年版,第23、26、24、25~26页。
② 康德:《未来形而上学导论》,庞景仁译,商务印书馆,1978年版,第28页。

切经验表象，并将它们全都综合统一到“我”这个先验表象之中，使之成为我的一个对象。[①]由此，康德认为纯粹理性只能获得经验科学知识，却不能获得关于超验的“物自体”的知识；当理性企图超出现象界去追求“物自体”时，就会陷入无法解决的二律背反，即“先验幻相”。这样康德从根本上动摇了传统本体论的根基。而且他还认为对上帝存在的本体论证明是不成立的。因为，“是”本是一个系词，不能用作大前提中的表语；本体论的证明是纯粹从概念到概念的推论，即使从“是”推出了“存在”，这个“存在”也只是概念的逻辑规定性，我们想象中一百元钱与我们口袋里有一百元钱完全是两码事。因此，人们通过“存在”概念所证得的上帝的存在，并不是人们所指望的那种真实的实际存在。康德的批判，对于以逻辑方法为其生命的本体论来说，不能不是一个沉重的打击。

康德对本体论的批判，尤其是他对纯粹概念推论导致的悖论的揭示，刺激了黑格尔去着意改进逻辑方法。结果便是辩证逻辑的创立。根据黑格尔的这种逻辑方法，概念中的矛盾并不是不能容忍的，相反它倒是绝对理念发展到一定阶段上合理的现象。矛盾双方相依相存，并且通过否定之否定可以得到扬弃而达到更高的发展阶段。此外，他还把辩证方法与历史方法结合在一起。黑格尔的逻辑学保持了柏拉图哲学中先验范畴推演的建构方式和纯粹原理的品格，但不再使用传统的形式逻辑的方法，而是发展出一套纯粹概念经过肯定—否定—否定之否定的过程，自我运动最后又回到自身的辩证法，并借助它完成了哲学史上形而上学体系的一次辉煌建筑。

在现代西方哲学中，实证—分析哲学继承了休谟的经验主义传统，强调全部哲学应以经验为基础，排斥一切超越经验的本体论追求。分析哲学进一步发展了实证哲学的传统，明确喊出了“拒斥形而上学”口号，要求把传统形而上学本体论看做既无法加以证实，又无

① 萧诗美：《黑格尔的思辨是学》，《武汉大学学报》，2002 年第 5 期。

法加以证伪的虚假问题逐出哲学的领地。蒯因则把本体论问题表述为“存在什么”(What is there)的问题。他认为我们一旦承认某种理论,实际上就是承认某种约定,即理论对某些存在物的存在的预设,而这也就是在作出某种“本体论的承诺”。蒯因认为“What is there”中“is”的意义是“约束变项的值”,意指“那个是的东西(what is)至少有一个”,即所指非空,而并没有它“在哪儿”或“哪里有”即 there的意思。

海德格尔哲学在本体论解体后,体现出西方哲学的新追求。海德格尔发现,希腊词on一开始就具有双重含义:既可以指在者的共性(being in general),又可以指在者的基础(ground of being),或者说,既指本质又指本原。二者的混淆导致传统本体论和形而上学的本质主义取向,即通过寻求在者的共性,最后把它归结为“实体”(ousia,substance),而在者的基础反而被遗忘了。因此,他认为西方哲学自柏拉图以来,名义上是“存在论”,实际上却是“存在者论”。而存在者之所以是存在者,首先要以“存在”为前提,为根基。因此,传统哲学显然是无根的本体论。他所要建立的本体论却是有凭有据、有根的“基本本体论”。

海德格尔认为“存在者”,德语原文为das Seide,意指当下已有的,显现为现实的、已经“在起来”的事物。这里面既包含具有广延性,人们凭感官可以经验到的物质性事物,也包含不具有广延性,在时间、空间中人们借助感官直观不到的精神性事物。在海氏看来,凡是现实存在着的就都是“存在者”。而存在者的根基是存在。“存在”,德语原文Sein,它表现一切存在者“在起来”的一种可能性,一种动态趋势,存在是确定存在者作为存在者的依据,是存在者得以存在的基础和先决条件。从动态的角度讲,存在是使存在者显示为存在者的活动、过程。存在较之存在者具有逻辑上的优先地位。但海德格尔又认为要澄明,揭示存在的意义,需通过存在者。但这种存在者不是随意的存在者,而是一种特殊的存在者,这种存在者既能领会其本身的存在,又能领会其他存在者的存

在。这种特殊的存在者就是“此在”。①

总之,始于泰勒斯的自然哲学一直致力于把捉万物变化中不变的东西,即物质本原“始基”。巴门尼德将esti和on当做最高的哲学范畴,把认识问题的探索引上存在论轨道,这不变的东西是being。being是万物的根本属性即形而上属性,是现实地充实的空间的功能,being超越“始基”已属,尽管仍不脱质料性,但being乃同思维相关联。从此之后一直到当代,对being的追问始终是存在论的核心问题。柏拉图则是存在论的奠基者。柏拉图表明万物的being在于其作为类的“理式”(“理念”),即形式或共相,being作为超越的形式,才构成存在论的真正基础。亚里士多德虽然把哲学和科学区分开来,提出存在论是关于“作为being的being”的学问,而科学研究具体的经验事物的being,但由于他把柏拉图的作为“理式”的being展开为“substance—性质”的结构,实际上是把“作为being的being的学问”换成了“作为substance的substance的学问”。海德格尔以对于being的新洞见引发了西方哲学对于柏拉图主义的转型,他认为传统存在论追问das Seiende,却把das Sein遗忘掉了,存在论的基本问题应当是“为什么das Seiende存在而无反倒不存在”。传统存在论是把das Sein问题换成das Seiende问题,甚至导致遗忘了“das Sein本身被遗忘”这件事。所谓das Sein,乃是显现,是从隐到显,是源始现象的开显,是人以理智直观即胡塞尔所说的“本质直观”去对接的对象,这种直观是对象化的行为,不是主体的反思。

通过对“存在”在西方哲学中的演进的简单梳理,我们可以非常明确地认识到,在探讨哲学基本问题时,我们不能简单地把“存在”概念等同于“物质”概念。如果简单地把“存在”概念等同于“物质”概念,我们就会很难真正理解西方哲学,西方哲学的丰富性和深刻性就会大打折扣,甚至被忽视。有很多致力于西方哲学和中国传统哲学研究的学者,之所以否定哲学基本问题这一提法,一个根本的原

① 海德格尔:《存在与时间》,三联出版社,1987年版,第240页。

因就在于他们认为这个提法没有充分考虑到中、西方哲学史的实际。他们这种观点不无道理，因为中、西方哲学史作为已存在的事实，尽管我们可以用不同的范式去阐释，但哲学史上众多哲学家们理论内容本身是无法改变的，他们思考和探讨的问题也是一个基础的事实。因此，哲学基本问题这一提法本身是为了去说明这些事实，而不是说哲学史本身必须要符合我们所谓的哲学基本问题才成为哲学史，或者说哲学史本身只有按照我们所谓的哲学基本问题才能书写。哲学基本问题是内存于哲学史的，而不是一个超越于哲学的去剪裁哲学的尺度。当然，笔者认为问题的根本并不在于哲学基本问题这一提法本身的是否合理、合法，而在于对哲学基本问题内涵理解的偏差。其中，在理解哲学基本问题时，把把“存在”概念等同于“物质”概念就是一个突出的表现。

## 五、精神与存在关系的问题域

通过本章前面几部分的讨论和分析，特别是对“精神”和“存在”概念的分析，可以发现“精神与存在的关系”问题实际上包含许多分支问题，可以通过许多形式体现出来。也就是说“精神与存在的关系”问题实际上是一个问题域。下面，我们先对这一问题域进行分析，再对其中的主要问题进行重点说明。

正如我们在前面所说，“精神”分为情感、理性、意志、信仰四个层次，前面三个层次就是我们平常所说的“知、情、意”。这样“精神”与“存在”的关系就包含四个问题：情感与存在、思维与存在、意志与存在、信仰与存在。其表现形式就更多了。例如情感与存在的关系，就通过很多形式体现出来。由于人的情感常常和人的其他精神活动混合在一起，所以心理学可以说也涉及情感与存在的关系。这应该就是在哲学史上，为什么心理学常常和哲学总有千丝万缕的联系的原因吧！另外，艺术常常会和哲学走得很近，在哲学的部门中有艺术哲学，其中一个原因就是艺术是以形象思维对人的精神进行表达，

当然也就要表达人的情感,例如爱情、友情总是成为艺术永恒的话题,而对人类这种情感的深度审视,实际上就深入到哲学这一层次去了。所以,伟大的艺术作品总是富有哲理。哲学还有一门分支科学就是美学。美学是从人对现实的审美关系出发,以艺术作为主要对象,研究美、丑、崇高等审美范畴和人的审美意识、美感经验,以及美的创造、发展及其规律的科学。刘勰说:"登山则情满于山,观海则意溢于海。"英国诗人济慈说:"美是一种永恒的愉快。"美国美学家桑塔耶纳说:"美是在快感的客观化中形成的,美是客观化了的快感。"可见在人们的审美活动中总是伴随着各种心理活动——情感、愉悦、想象等。"美学"一词来源于希腊语aesthesis,意思是"感性学",后来翻译成汉语就成了"美学"。1750年鲍姆嘉登正式用"Aesthetic"来称呼他研究人的感性认识的一部专著。鲍姆嘉登(A. G. Baumgarten 1714-1762)是普鲁士哈利大学的哲学教授。他关于美学的主要观点集中在两个方面。一是他把美学规定为研究人感性认识的学科。鲍姆嘉登认为人的心理活动分知、情、意三方面。研究知或人的理性认识有逻辑学,研究人的意志有伦理学,研究人的情感即相当于人感性认识则应有"Aesthetic"。美学是"感性学",同时又是一门超世俗功利的学问,它反映了人的终极关怀和追求。但它又与哲学不同,它把这种终极关怀和追求溶入诗意之中,用生动感人的形象去打动人的情感,因而它更易为人所接受。可见,对情感与存在的哲学思考是美学得以成立的主要原因之一。情感与存在也通过美学表现出来,当然人的其他精神因素和需求也可以通过美学表现出来,所以美学也是精神与存在关系的一种特殊表现,美学与哲学有着近亲关系。

理性与存在的关系,就是我们常常所说的思维与存在的关系,这一关系只是精神与存在中的一种,不能用这关系来替代精神与存在关系,否则精神与存在关系的丰富性就会被湮灭,哲学的丰富性和复杂性就会被湮灭。信仰与存在的关系是精神与存在关系中的一个主要问题,这个问题以不同的形式体现出来,最明显不过的就是宗教哲学了。这两个关系我们将在下面重点来探讨,这里暂不展开。

上面我们说到精神可以分为四个层面，其实，这种方法只是一种学术研究的方法。对于真正的人来说，精神是一个统一体，而且精神总是有血有肉、有生命的人的精神。所以，在哲学史上，很多时候并不是把精神与存在的关系表现为我们上面所说的四个层面与存在的关系，而是表现为“人与世界”的关系。这是把人作为一个精神存在物来思考与存在的关系。例如在中国哲学和印度哲学中一般都是这样。所以，有的学者又认为中国哲学的基本问题是人与世界的关系问题。实际上人与世界的关系同精神与存在的关系这两个命题本质上是相通的。那么既然是相通的，我们为什么要把哲学基本问题表述为“精神和存在的关系”问题呢？从表述的语言形式来看，是为了符合恩格斯的有关表述的精神；从内涵实质来看，精神与存在的关系贯彻着理性精神。哲学之为哲学，从思维特点来说，主要在于其思辨性。笔者虽然不同意把哲学基本问题表述为“思维和存在的关系”，但“思维和存在的关系”这一表述突出理性思辨在哲学中的作用、突出哲学的认识功能的作用是应该肯定的。当然笔者也不认为治哲学只能用抽象的理性思维，不能用形象思维和悟性思维。中国哲学经典，例如《老子》、《庄子》，虽然也有抽象的理性思维，但悟性思维用得更多一些。另外，“人与世界的关系”这一表述显得有点宽泛、笼统，它显然包含着许多不属于哲学的问题。所以，笔者尽管认识到哲学史有很多哲学流派其实是把人和世界的关系作为哲学的基本问题的，但却认为人和世界的关系，其实是精神和存在关系的一种表现形式，哲学基本问题的准确表述应该是“精神和存在的关系问题”。

另外，通过上面我们对在西方哲学“存在”概念的用法的分析，可以看出，“存在”的内涵是相当丰富的，大致说来，“存在”一般主要有三种意义：一是相当于英文中的being，二是作为“世界”的同义词，三是作为“物质”的同义词。这样精神和存在的关系问题就至少会表现为以下四个问题：精神与being的关系，精神与世界的关系，精神与物质的关系，身心或者灵魂和肉体的关系。精神与being的关系主要

内容是思维和存在的关系，为什么说主要是呢？其实西方哲学在理性思维不断发展的同时，对人的非理性也很重视，非理性哲学是西方哲学发展的一条内在线索，而把理性和非理性统一起来的生命哲学或者说存在主义哲学，也是西方哲学发展的一条线索。所以，笔者认为思维和存在的关系其实只是精神和存在关系的一个方面。身心或者灵魂和肉体的关系也是精神和存在关系的一种特殊表现。正如我们在上面所分析的，精神、思维、灵魂都是人的精神、思维和灵魂，没有脱离有生命的人的所谓精神、思维、灵魂。所谓精神、思维、灵魂就是作为有生命冲动、需求和欲望的人的精神、思维、灵魂，对于现实的人来说，生命的冲动、需求和欲望与精神、思维、灵魂是统一在一起的，这在哲学上就表现为身心的关系问题或者灵肉的关系问题。在哲学史上，有很多哲学家和哲学流派对身心关系、灵肉关系进行过哲学思考。可以预见，在今后的哲学发展，身心关系、灵肉关系仍将会是哲学中的重要问题，也将是现代人必须面对的一个哲学问题。

**（一）思维和存在的关系问题**

对于哲学基本问题，学界以前更多的是关心其包含的两个方面，而思维和存在的关系本身却常常被忽视了。在恩格斯那里，思维和存在的关系问题既然包含有两个方面，那它就不能完全等同于其中的任何一个方面，既不能等同于“精神对自然界的关系问题”（或“精神与自然界何者是本原”的问题），也不能等同于“思维能否认识现实世界”的问题，而应是高于这两个较为具体的问题的更一般的问题。所以，如果不把“思维和存在的关系问题”作为这两个方面的理论基础，不先思考思维和存在的关系问题，就去探讨它包含两个方面，将是舍本逐末。另外，恩格斯说哲学基本问题包含两个方面的内容，但实际上是否就只是这两个方面的内容呢？随着哲学的发展，哲学可能呈现出更为丰富性的内容，而且世界上不同民族的哲学，例如中国的传统哲学和印度哲学，就表现出与西方哲学不同的致思方式、路径，哲学的主题也明显不同。尽管这样，我们仍然可以说它

们都是哲学基本问题的不同表现形式。因此，哲学基本问题本身是比其包含的两个方面更为根本的。

笔者认为，一方面我们不能轻易忽视“思维和存在的关系问题”对于概括哲学基本问题的重要意义，不能简单地把它看做是某一类哲学的基本问题。另一方面，我们也不能把这一问题说成是整个哲学的基本问题，这一点我们在前面已经有所论述。这里特别提出的就是，既然叫哲学基本问题，那就是针对整个哲学来说的，否则就应该叫做西方哲学的基本问题、中国哲学的基本问题，或者说马克思主义哲学的基本问题等。而既然是整个哲学的基本问题，那么针对的就应该是整个哲学，就应该包括中国哲学、印度哲学、阿拉伯哲学等世界上所有的哲学，同时也应该包括所有历史阶段的哲学和所有流派的哲学。例如对于西方哲学来说，既应该包括古代、近代西方哲学，也应该包括现代、后现代西方哲学。我们过去在谈哲学基本问题时，主要的哲学史背景其实是近代西方哲学，特别是德国的古典哲学，没有把中国哲学、印度哲学、阿拉伯哲学等其他民族的哲学纳入其中，或者说没有很好地考虑到其他民族哲学，同时也没有很好地考虑到现代西方哲学不同于近代西方哲学的很多方面，结果就大大地降低了“哲学基本问题”这一思想对于哲学研究的意义，甚至出现了根本忽视、对此问题不屑一顾的倾向。理论的魅力在于不断创新和发展，在于能说明事实。如果我们把哲学基本问题仅仅局限在马克思主义哲学的论域内，局限在西方近代哲学的论域内，那么根本忽视这个论域之外的哲学，也就是很正常的事情了。所以，一定要放在整个哲学的论域内来思考哲学基本问题，当然由于学力有限，笔者也仅是提出一个美好的愿望，并不意味着自己就一定能达到。下面就从两个方面对思维和存在的关系问题作一些探讨。

笔者认为思维和存在的关系虽然不能说是哲学基本问题，但可以说是基本问题之一，而且是哲学基本问题的核心。前面我们已经分析了，在西方哲学中“存在”并不是我们一般所理解的“客观存在”、“现实存在”甚至“自然界”，而只是思想的、确定的内容和“所

指"的意思。在西方哲学中,第一个明确提出思维和存在的关系的人是古希腊的巴门尼德。巴门尼德对他的著名命题"思维和存在是同一的"所作的解释是:"因为你既不能认识非存在,也不能将它说出来","能够被表述、被思想的必定是存在","思想只能是适于存在的思想,因为你找不到一个没有它所表述的内容的思想"。[①]在此巴门尼德想要表述的意思是,凡思想都是有关某物的思想,因而是有关存在的思想;思想和"表述"、"说"被看做一回事。可见,巴门尼德在此要阐明的不是物质和意识谁是第一性的问题,不是要探讨"精神与自然界何者为本原的"这层含义,也不是要探讨"思维能否正确反映现实存在",而是要探讨思想之所以能被称为思想的原因。在巴门尼德看来,所谓"思想"就是能够表述和说出来的清晰的思想(逻各斯),而凡清晰地说出来的思想都是有所指的,因而是与存在同一的。

所以,不能简单地去追究巴门尼德的哲学是"唯物主义"还是"唯心主义",现代西方哲学语言学转向后对巴门尼德命题的讨论其实才真正触及问题实质。海德格尔《阿那克西曼德之箴言》中就已看出了思维、存在和语言三者的关系:"思想之箴言唯有在思想与箴言之所说的对话中才能得到翻译。而思想乃是作诗……存在之思乃是作诗的原始方式。在思中,语言才首先达乎语言,也即才首先进入其本质。思道说着存在之真理的口授(das Diktat)。"[②]海氏认为阿那克西曼德这些思想体现在"存在"(εινατ,又译"是"、"在场")这个词中,几十年后才"通过巴门尼德而成为西方思想的未曾被说出的基本语词"。[③]因此,对巴门尼德来说,思维和存在的关系问题首要的问题不是"唯物主义"还是"唯心主义"问题,也不是可知论和不可知论的问题。如果这样来理解思维和存在关系问题,那么,我们就会很清楚地看到,思维和存在的关系是贯穿整个西方哲学的一条主线。

① 汪子嵩等编:《希腊哲学史》第一卷,人民出版社,1988年版,第634页。
② 《海德格尔选集》,孙周兴选编,上海三联书店,1996年,第539页。
③ 《海德格尔选集》,孙周兴选编,上海三联书店,1996年,第563页。

在西方哲学中，研究“存在”(being)的学问就叫ontology，国内对ontology的翻译有很多种，主要的翻译有“存在论”和“本体论”。[①]而实际上ontology问题的核心的问题就是思维和存在的关系问题。对巴门尼德来说，真理只是对事物之所以是一个总的、含混的断定，它既可以断定事物偶性的存在，也可以断定事物本质的存在。沿着巴门尼德的思路走下去，自然应该区分事物的偶性的存在和本质的存在，而重点则应该探讨事物的普遍、一般的本质存在是如何断定的。苏格拉底认为，如果我们要寻求好的、美的一类东西的本质，应该针对具体情况，就具体的东西和事情才能言说什么是好的和美的。因此，所用的方法是启发智慧，在具体的境遇中探寻“什么是美的东西”、“什么是勇敢”、“什么是美德”。柏拉图则在此基础上区分事物的偶性的存在和本质的存在，而重点探讨事物的普遍的、一般的本质存在。他认为可感世界中的事物是变化多端的，超越可感事物的另一类东西是理念，理念是确定不变的，理念作为一般，是共相，是现实世界中个别事物的原型。

亚里士多德则不承认超验世界的存在，而只承认我们生活于其中的经验世界。[②]文德尔班说：“亚里士多德则断言真正的现实(现存的东西)是在现象本身中发展的本质。他否认那种将不同于现象的东西(第二世界)当做现象之因的企图，并教导说，用概念认知的事物存在所具有的现实性只不过是现象的总和，而事物存在即在现象中自我实现。”[③]亚里士多德虽然不承认超验世界的存在，但又认为人的认识可以从个别上升到一般，从感性达到事物背后的本原，通过对感性事物的逐级抽象，可以得出许多一般概念，对一般概念进行分类，就可以得到“范畴”。亚里士多德又是怎样来研究“范畴”的呢？在亚里士多德那里“实是之所以为实是”就是“最高原因的基本原理”，就是“第一原因”。这个“第一原因”就是他所谓的实体(ousia)。

① 陈名财：《生态存在论》，中国社会科学出版社，2010年版，第34～43页。
② 梯利：《西方哲学史》(上卷)，商务印书馆，1975年，第90页。
③ 文德尔班：《哲学史教程》(上卷)，商务印书馆，1989年，第162页。

在希腊文中，ousia是ousa的一个名词，ousa是第一人称单数eimi的阴性分词。亚里士多德认为针对“一物是什么”，人们可以从许多不同的意义或者以许多不同方式来说明。例如针对某人，我们可以说“这是一个人”；针对其皮肤，可以说“这是白色的”；针对其身高，可以说“这是五尺长的”，如此等等①。所以他说：“一切事物都有其‘是’，但其意义却各不相同，有的指其基本的意义，有的指其次级的意义。”②亚里士多德发现可以对这些“是”的多种意义和方式进行归纳。他说：“是者的基本的种类恰恰就是表语的类别，因为是者的意义正好就是表语所指的那些东西。有些表语指出主语之是什么，有的指它的质、它的量、它的关系、动作与承受、地点、时间，是者总是这些意义之一。”③例如，“行走”、“吃饭”、“锻炼”这些词汇都表示“是者”，但这些“是者”如果没有某个人作为依附，便不能成立。因而这些属性由于参与到这个人之中，使人成为“这一个”人，而“这一个”人则是作为这些属性的是者是其所是的原因。这个原因就是ousia。可见，区分实体和其他范畴的标准就是看谁是主词，谁是谓词。其他范畴是述说实体的，因而是谓词；实体则是被其他范畴述说的，因而是主词。所以，亚里士多德说“表述的主词是实体”④。但在一定意义下作主词的词，在另一种意义下又可以作谓词，因而这种实体（主词）就是二流的实体。而绝对意义的主词，就只能作主词，不能作谓词，这样的实体就是“第一实体”。亚里士多德认为绝对不能作谓词的最后主词是“tode ti”，意为我们用手指着的“这个某物”，即“这是”。

从古希腊到中世纪，思维和存在的关系通常采取了两种互不相同而又互有联系的形式：或者以抽象逻辑的范畴推演的方式建立某种先验原理的思辨体系，或者以追求普遍本质的方式，试图为经验世界的统一性提供先验的基础。这两种方式的关系是：前者更代表

① 亚里士多德：《正位篇》103b22~36。
② 亚里士多德：《形而上学》，1030a20。
③ 亚里士多德：《形而上学》，1017a23~27。
④ 亚里士多德：《形而上学》，1029b28。

着问题的形式方面，后者更体现出问题的内容方面。形式是为内容服务的，内容是主要的。两者的统一，构成了传统本体论哲学的基本宗旨：以提供关于世界统一性的图像为己任。[①]在《圣经》中上帝说："I am who am"（《出埃及记》，3：14），am在这里的作用是要我们返回到主语本身中去，关注主语本身。因而这句话的意义不是说上帝认为自己是"永有自有者"、"永存者"或者"使万物生存者"等，而是意为"我"（上帝）是不需要任何根据的，自己就是自己的根据和本质，因而是最高的本体。但是，如此一来，就在现实世界和原理世界之间划出了一条鸿沟，而这种划分给哲学留下了一个难题：彼岸世界的原理是如何作用于此岸世界的？生活在现实世界中的人们如何能认识彼岸世界的真理？这样一来，古希腊和中世纪哲学企图在思维与存在之外，通过概念的思辨来寻找最高实体的形而上学，就必须先在认识论的框架中进行。也就是说要说明彼岸世界的真理性，就必须先说明此岸世界的人如何能认识到这种真理性。这样客体形而上学就开始向主体形而上学转向。

笛卡尔正是开启这一转向的人。笛卡尔认为现有的一切知识都是不可靠的，为了找到能够建立一切知识的最后基础，他采取普遍怀疑的方法，对一切可以怀疑的东西都加以怀疑。怀疑到最后，笛卡尔发现，"I think，therefore，I am"。并不是说通过"我思"，我得以确认自己在这里存在，而是说通过"我思"，"我成其为我自己"。也就是"我思"是我之为我的本质。笛卡尔认为，人的存在是灵魂和身体的结合，人的身体和其他事物一样都以广延为本质，只有"我思"才是人作为人区别于其他一切事物的本质，"我"以"我思"为根据，"我思"不但使"我"认识到自己的本质，而且能为上帝的存在提供依据，这就与"I am who am"［我（上帝）是我自己之所是］划清了界限。

康德把笛卡尔的终点作为起点，对能思之物的"我"到底能是什么进行追问。康德认为"God is"中的is不是一个实在的谓词，只是判

① 陈修斋主编：《欧洲哲学史上的经验主义和理性主义》，人民出版社，1986年版，第12页。

断中的系词,从“是”推不出“存在”。即使从“是”推出了“存在”,这个“存在”也只是概念的逻辑规定性,正如我们想象中有一百元钱与我们口袋里有一百元钱完全是两码事一样。因此,人们通过“存在”概念所证得的上帝的“存在”,并不是那种真实的实际存在。这就意味着该命题我们只能读作“上帝是”,不能读作“上帝存在”。在以上批判的基础上,康德沿着笛卡尔的“我思”之路追问。康德通过区分作为外感官对象的“我”和作为内感官对象的“我”,最终认为内感官对象的“我”是心灵之我,是先验自我,是“我本身”。先验自我具有能动的综合作用,这种能动的综合作用是一切知识所以可能的客观条件。“我思”就是由这个先验的“自我”去思经验之我所思的一切经验表象,并将它们全都综合地统一到“我”这个先验表象之中,使之成为我的一个对象。“我思”的“统觉”不仅使表象成为“我的对象”,而且使杂多与一个对象(某物)相关联,使表象结合在一个概念(什么)之中。①

黑格尔认为,人们对判断句A是B,A是C,A是D,A是E,A是F……过去的常识看法是认为判断的产生不过是把一个谓词加给主词,主词是外在的独立自存之物质,而谓词只是从我们脑子内找出来的东西。过去的常识看法还认为,在判断句A是B,A是C,A是D,A是E,A是F……中,B、C、D、E、F……是用来称谓同一个主词A的,但B、C、D、E、F……之间是没有任何联系的。黑格尔则认为,在这里,系词“是”的作用不仅仅在于把判断的两边加以联结,当我们说“这朵花是红的”或者说“这幅画是美的”时,我们这里所表达的,并不是说我们从外面去把红加给这朵花,把美加给这幅画,而是说红、美是这些对象自身特有的诸规定。这样,黑格尔就改变了把判断看成两个固定概念的外在联系的常识看法,而把判断看成是概念自身的区别或者规定性的表达,这就等于把判断中主词和宾词的外在关系,变成了概念自身的内部关系。也就是说黑格尔认为,B、C、D、E、F

① 参见萧诗美:《黑格尔的思辨是学》,《武汉大学学报》,2002年第5期。

……作为概念不是外在于A的，它们是A自身的特有的诸规定，B、C、D、E、F……作为同一个主词A的诸规定，相互之间存在着有机的联系。这样，黑格尔就发现主词（A）"消失"并自己"变成"了宾词（B、C、D、E、F……）。因为在判断中，A实际上是被悬置了的，它是被宾词（B、C、D、E、F……）说明的，A在不同的情况下就分别变成了（B、C、D、E、F……）。就像黑格尔是哲学家，黑格尔是美学家，黑格尔是德国人，黑格尔是一个父亲等判断一样，黑格尔在不同的地方成为不同的角色，黑格尔这个词本身只有被它后面的宾词说明后，才是具体的。因此，黑格尔发现主体（现实）直接地就在宾词（普遍）里。由于A的宾词B、C、D、E、F……还可以分别有自己的宾词，B、C、D、E、F……的宾词又还可以有自己的宾词，如此往下推演，就可以把整个世界的万物都看成是一个主词的不同层次的宾词。黑格尔把这个最高的主词叫做"绝对理念"，这个绝对理念是一切判断的主词，绝对理念可以演化出世界的万物，而世界的具体某物都是整个演化过程中的一个环节，世界万物在辩证发展过程中有机地联系起来，而矛盾不仅不是应该克服的例外，而恰恰是推动辩证发展成为可能的原因。于是黑格尔就建立了一个无所不包的体系。自然、人类社会的不同发展，科学的不同门类等全被他安放在这个体系的某个位置。

分析哲学也可以说是语言入手对思维和存在关系问题的思考。奥地利哲学家迈农（Alexius Meinong）提出了"金山悖论"：当人们说"金山不存在"时，他们使用的"金山"这个词已经肯定了与之相应的东西的存在，至少肯定了"金山"的观念的存在。罗素通过对"金山难题"的分析说明了"存在"不是一个谓词，并以此来说明哲学史上关于"存在"所作的思辨都是错误的。罗素认为个体词可以分为两类，一类是专名，如"克林顿"、"上海"；一类是摹状词，如"中国最大的城市"、"相对论的创立者"。摹状词描述某一特定事物某方面的特征，不是专名，只是一个不完全的符号，不代表主项，它的逻辑作用与谓词相同，仅表示某种性质。用摹状词理论来分析"金山难题"，就可以

表述为:就X的一切值而言,X是金的且X是一座山这个命题函项是假的。这样就不再赋予"金山"以实在性了。可见,只有专名才能作命题的主词,摹状词则不能。一旦专名作主词出现,其指称物的存在就被断定了。因此,在严密的逻辑句法中,专名与"存在"不能连在一起,即"存在"不是谓词。因为,它根本不表示一种性质或者动作。由于"存在"不能作谓词,因而哲学史上关于"存在"所作的思辨统统都是错误的。[①]弗雷格认为亚里士多德力图用形式逻辑来规范日常语言的不完善性,却没有获得成功,原因在于这种形式逻辑从根本上说是主谓逻辑,"用主词和谓词构造判断……对我独特的目的是有妨碍的,并且只会导致毫无用处的累赘"[②]。为了使日常语言精确化,他设计了一套形式语言(数理逻辑),这种形式语言采用的是最重要的数学函数符号:$y=f(x)$,其中y是x的函数,当x在值域中取一个定值时,y的值就相应地确定了。弗雷格把数学函数的概念应用于命题,由此认为:某一个命题都可以看做是一个命题函项的值,它取决于命题函项的变元在定义域里所取的值。这样他就把特称直言判断"有些S是P"分析成:"至少有一个X,X是S并且X是P。"通过这种分析,原命题中的主词移到了谓词的位置,从而失去了指称作用。逻辑实证主义以为这样一来,所谓本体论问题也就自动消除了。可是这种消除仅基于一种人工语言的构造,将其还原到自然语言中,所谓存在量词(X)仍不过是由主词和系词构成的"某物是"。可见,分析哲学所谓的语言学转向,实际上也是对思维和存在的关系问题的思考。道路很简单,任何思维总是使用语言去思维,任何思想又总要表达为语言。如果说在康德那里,没有对人的认识何以可能进行反思前,就断定世界是否能被认识是无根的,那么在分析哲学这里,就可以说,没有对语言的界限进行反思前,讨论思维和存在的关系也是无根的。所以,哲学上的语言学转向,其实是对思维和存在关系问题的深化。

① 刘放桐:《新编现代西方哲学》,人民出版社,2000年版,第263~264页。
② 王路编译:《弗雷格哲学论著选辑》,商务印书馆,1994年,第37、39页。

现象学的基本原理可以表述为“面向事情本身”。现象学还原的目的就是摆脱那种只追究现象之“是什么”,而不问“是”是如何“是”的成见。终止判断就是要避免在没有弄清“是”是如何“是”之前,避免像自然实证科学那样盲目地、无根据地、非批判地去说这是什么、那是什么,而应该从“是什么”返回来,面向“是”的事情本身,去看事物本身是如何显现出来的。在终止判断后,胡塞尔要去探讨人对世界的意识是如何被建构起来。因此,现象学其实也是对思维和存在关系的深化。至于德里达的解构主义,则是通过对索绪尔的语言学结构主义的评判来进行的。他认为在语言系统中,能指和所指之间不存在一一对应的纵向关系,语义是“撒播”在一连串能指词的转换过程中,能指不涉及超越自身之外的实体、事物和思想观念,它只涉及其他的能指。很显然,德里达的解构主义也是对思维和存在关系的再思考。

在现代西方哲学中,实证—分析哲学继承了休谟的经验主义传统,强调全部哲学应以经验为基础,排斥一切超越经验的本体论追求。分析哲学进一步发展了实证哲学的传统,明确喊出了“拒斥形而上学”口号,要求把传统形而上学本体论看做既无法加以证实,又无法加以证伪的虚假问题逐出哲学的领地。蒯因则把本体论问题表述为“存在什么”(What is there)的问题。他认为我们一旦承认某种理论,实际上就是承认某种约定,即理论对某些存在物的存在的预设,而这也就是在作出某种“本体论的承诺”。蒯因认为“What is there”中“is”的意义是“约束变项的值”,意指“那个是的东西(what is)至少有一个”,即所指非空,而并没有它“在哪儿”或“哪里有”即 there的意思。

海德格尔哲学在本体论解体后,体现出西方哲学的新追求。海德格尔发现,希腊词on一开始就具有双重含义:既可以指在者的共性(being in general),又可以指在者的基础(ground of being),或者说,既指本质又指本原。二者的混淆导致传统本体论和形而上学的本质主义取向,即通过寻求在者的共性,最后把它归结为“实体”

(ousia,substance),而在者的基础反而被遗忘了。因此,他认为西方哲学自柏拉图以来,名义上是"存在论",实际上却是"存在者论"。而存在者之所以是存在者,首先要以"存在"为前提,为根基。因此,传统哲学显然是无根的本体论。他所要建立的本体论却是有凭有据、有根的"基本本体论"。

海德格尔认为"存在者",德语原文为das Seide,意指当下已有的、显现为现实的、已经"在起来"的事物。这里面既包含具有广延性,人们凭感官可以经验到的物质性事物,也包含不具有广延性,在时间、空间中人们借助感官直观不到的精神性事物。在海氏看来,凡是现实存在着的就都是"存在者"。而存在者的根基是"存在"。"存在",德语原文Sein,它表现一切存在者"在起来"的一种可能性,一种动态趋势,存在是确定存在者作为存在者的依据,是一切存在者得以存在的基础和先决条件。从动态的角度讲,存在是使存在者显示为存在者的活动、过程。存在较之存在者具有逻辑上的优先地位。但海德格尔又认为要澄明,揭示存在意义,需通过存在者。但这种存在者不是随意的存在者,而是一种特殊的存在者,这种存在者既能领会其本身的存在,又能领会其他存在者的存在。这种特殊的存在者就是"此在"。①

在海德格尔的视域中,沃尔夫引进的本体论概念,实际上讲的是存在者何以存在的问题,因而存在总是存在者的存在,或者说存在者的根据。按这个思路,存在就易被理解为最高的存在者,这也是从中世纪的神学到近代哲学中关于存在讨论中的主要线索。海德格尔认为存在并不是存在者之存在根据的存在,而是动词意义上的存在,存在不是存在着的东西,而是存在之"行动"。所以他的存在之思不是本体论,不再使用"本体论"一词,因为他认为本体论仍和逻辑学连在一起。

### (二)信仰和存在的关系

① 海德格尔:《存在与时间》,三联出版社,1987年版,第240页。

对理想社会追求的政治哲学，例如柏拉图的《理想国》、中国的《礼记·礼运》等，再如空想社会主义、马克思的科学社会主义、布洛赫的希望哲学等，都是以一种特殊形式对信仰和存在关系的一种思考。信仰是对某种主张、主义、宗教或某人极其相信和尊敬，并把它奉为自己的行为准则和活动指南，它是一个人做什么和不做什么的根本准则和态度。信仰，又作“仰信”。信心瞻仰之意。信，信奉。仰，仰慕。梵语sraddha，译作信心、信解、信仰。《法苑珠林》卷九四：“生无信仰心，恒被他笑具。”信仰是人们对未来世界正确的意识。信仰的本质是相信其正确，甚至宁愿相信其正确，不在于其是否真实。所以，信仰不同于真假。信仰是对人生意义的一种假定。人，就其本身来讲没有意义，人的意义就在于自己给自己设定的一个意义，不同的人设定有不同的意义，没有统一的、公认的、普遍的人生意义。设定的人生意义的丰富性，决定了信仰的丰富性。信仰是人们对于世界及人生的总看法和总方针，信仰支柱体现着人生价值的可靠落实，其最根本的意义就是能够赋予短暂人生以永恒的意义。信仰是一种精神纽带，是一个组织或阶层、一个社会或国家的成员团结奋进的精神基础和精神动力，具有生活价值的定向功能、社会秩序的控制功能、社会力量的凝聚功能、行为选择的动力功能，等等。所以，有信仰就意味着有所追求、有所寄托，信仰包含着信仰者对未来美好理想的追求，也意味着在信仰的支配下良好的道德行为，有信仰本身就是一种价值。事实上，宗教就是一种信仰，但信仰并不等同于宗教，不信仰宗教并不等于没有信仰。信仰的内容可以是宗教，也可以是任何一种东西，只要你相信它。信仰得以存在的根据在于以此解释人自身存在的理由，并提供人生的精神支柱。宗教信仰是信奉某种特定宗教的人们对所信仰的神圣对象（包括特定的教理教义等），由崇拜认同而产生的坚定不移的信念及全身心的皈依。宗教信仰常常表现为对人格化神的皈依，常常伴随着非理智的因素和对科学的排斥。但有很多信仰是建立在理智地了解所信仰的思想和学说的意义的基础上的，如科学信仰、马克思主义信仰等。对于哲学来

说，宗教哲学是信仰与存在关系的一种特殊表现。印度的宗教哲学于此表现得特别明显。

信仰与存在的关系最明显的体现就是宗教。宗教在世界上各个国家和民族中都存在。到目前为止，还没有发现哪个国家没有宗教。而且世界上有宗教信仰者的数量绝对多于无宗教信仰者。在人类早期社会中，宗教承担了对世界的解释、司法审判、道德培养和心理安慰等功能。现代社会中，科学和司法已经从宗教分离出来，但是道德培养和心理安慰的功能还继续存在。宗教所构成的信仰体系和社会群组是人类思想文化和社会形态的一个重要组成部分。宗教体现的是人对于无限存在物的渴求、信仰和爱慕，宗教是人的终极关切。英国人类学家马林诺夫斯基认为，宗教仪式和巫术行为等满足了个体的心理需要，减轻了生活压力，提供了积极的生活态度以面对生死考验，也保护了部落的传统和价值观，这些功能主要分为生物性、精神性及规范性三方面。施莱尔马赫认为，以科学理性或道德伦理去批判宗教是肤浅的，科学讲求勾勒世界的实在性，以同相、规律性去推演事实的必然性，而道德则从人自己出发，发展出一种责任体系，靠终极权威下命令，认为什么该做、不该做。宗教有自己的一套思想体系，总的来说，宗教是“绝对的依存感”，它使人透过直觉有限的活动，对我们面对的那些不可见的、永恒的满怀崇敬，一旦直觉宇宙，则认识自己之渺小而感谦卑，从而唤起“对无限的情感”。

# 第三章 精神与存在的统一性

恩格斯在论述哲学基本问题时，认为哲学基本问题包含两个方面的内容，一是思维对存在的地位问题："什么是本原的，是精神，还是自然界？"二是思维和存在的同一性问题。对此，有一些研究者认为不应该只包括两个方面的内容，如果哲学基本问题只包括两个方面，就不能充分体现思维的反作用，也没有充分考虑到现代西方哲学实际，没有充分考虑到中国哲学的实际。笔者认为哲学的基本问题应该包括三个方面的内容：精神与存在的统一性问题、精神与存在的同一性问题、精神与存在的超越性问题。对此，我们将在后面三章详细地阐述。

在前面两章，我们已经论述了为何要把哲学基本问题表述为"精神与存在的关系"问题，从这一章开始，我们将讨论精神与存在关系主要包含的三个方面的内容。

## 一、为何表述为统一性问题

恩格斯哲学基本问题包含的第一个方面是“思维对存在的地位问题”，也就是“什么是本原的，是精神，还是自然界？”笔者通过仔细阅读恩格斯的文本，并结合中外哲学史的哲学实际，认为这个问题表述为“精神与存在的统一性问题”是比较准确的。

首先来看恩格斯的文本。恩格斯在提出哲学基本问题后，简要追溯了这一问题产生的历史过程。这个过程的起点，是由于在远古时代，人们的科学认识水平很低，甚至可以说还没有真正开始科学的认识，于是他们就认为他们的思维和感觉不是他们身体的活动，于是“从这个时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系”。但由于“不知道对已经被认为存在的灵魂在肉体死后该怎么办”，自然力的人格化就是很自然的事情。而随着自然力的人格化，就产生了最初的神，随着各种宗教的进一步发展，从许多神中产生了神教的唯一的神的观念。到欧洲中世纪，灵魂对外部世界的关系问题就以“世界是神创造的呢，还是从来就有的？”这一问题形式被提出来。当欧洲人从基督教中世纪长期冬眠中觉醒以后，在近代哲学中，这个问题就以“什么是本原的，是精神，还是自然界？”的问题形式被提出来。

从上面欧洲哲学思想发展的历史来看，这个问题不仅仅是“思维对存在的地位问题”。首先，人们思考的是人的灵魂和整个精神本原问题，思维只应该是其中的一个因素，当然是最重要的因素。但人的思维毕竟不能代替人的灵魂和精神世界。其次，笔者认为，地位问题的实质是统一性问题。地位问题的实质是要解决因人的灵魂、意识的出现而分离开来的世界如何统一的问题，解决世界是一元的还是二元的，或者还是多元的。但不管持哪一种观点，其问题的实质是要让世界统一起来。一元论者是要用精神或者物质来统一世界，二元论者则是在精神和物质的对立中来整合世界。即使是宣扬存在此

岸世界和彼岸世界分离的宗教，也总是要说这两个世界是如何沟通的，鸿沟是如何跨越的。即便是宗教都不可能把彼岸世界和此岸世界截然分开，只是把彼岸世界放置于来世，人总有机会进入彼岸世界，虽然可能是在死后。如果彼岸世界根本与此岸世界不相干，彼岸世界也就失去了意义。所以，任何设置彼岸世界的宗教，无非是要把彼岸世界作为人的一种精神寄托，一个值得向往的圣地，一个很难到达的仙境。但这种圣地、仙境，人类总是有方法可以达到。可见，统一性问题的根本在于人有灵魂。人类最初不过是自然中的一员，当人类还未从自然中独立出来时，人类和动物没有什么两样，最多不过是动物中最有灵性的一种。而当人的灵性还没有完善到一定程度之时，就不能说人是自然界中最强大的动物。相对于曾经统治世界上亿年的恐龙来说，人的身体要弱小得多。就是相对于与人类同时代的其他很多动物来说，人的身体所具有的同其他动物斗争的能力也不具有特别的优势，至于同整个自然界来说，人类就更是渺小无比了。这从人类早期的自然崇拜和动物崇拜就可以知道。但人的精神和灵魂的出现，却使人类真正从自然界中独立出来，在这个独立过程中，最重要的是人的思维和感觉能力，或者说意识能力。当人的意识能力达到一定程度的时候，人类开始认识到自己是自然界中的有意识的存在物。雅斯贝尔斯提出了“轴心时代”，轴心时代最重要的特点便是人类自身的觉醒。这样，这个问题就变得清楚起来，人的精神、意识使人从自然界中独立出来，那么人的精神、意识又如何和自然界统一起来呢？简单地说，既然人的精神、意识使人从自然的混沌中独立出来，那么这种独立是一种分离还是一种超越，分离后的人如何和世界统一。可见，统一性问题实际上包括两个方面，一方面是人和自然界如何统一。人的精神、意识使人从自然界中独立出来，但人仍然是自然界的一部分，人不过是自然界中最有灵性的一员，于是问题就是，有灵性、有意识的人类如何实现自然界统一的问题。另一方面是人和自然界的斗争性问题。人有了精神、意识之后，人就开始从自然界中独立出来，那么这种独立，是意味着和自然界彻底

决裂，人要做自然界的主人，要把自然界作为征服的对象吗？如果是这样，那么人从自然界中独立的开始，就意味着人与自然斗争的开始。如果简单地回顾人类社会的发展历史，我们就会知道这两个方面在人类社会发展的历史上都是存在的。但笔者认为，人和自然的斗争性，是人类社会发展不发达的产物，当人类社会发展到一定程度，例如在当代，人类就已经普遍认识到了人和自然不是斗争关系。当然世界上有的文化，例如中国文化、印度文化，很早就认识到人和自然不是斗争关系。正因如此，所以我们把这个问题表述为“精神和存在的统一性问题”。

笔者还认为，地位问题只是统一性问题中的一个方面，当然也是最主要的方面，但并不是问题的全部。地位问题也就是本原问题，也就是说“什么是本原，是精神，还是自然界？”可见，地位问题只是从本原的角度解决了统一性问题，是从世界是如何产生、演化来说明我们所处的这个世界是如何统一起来的。除此之外，统一性至少还包括以下两个问题。一是人和自然的相互作用问题或者人和自然的关系问题、人和人类社会的关系问题、自然和社会的关系问题。精神和灵魂总是人的精神和灵魂，现实的存在（自然界和人类社会）是存在真正的物质基础，所以统一性问题，就必然包括以上三个问题，这个问题总括起来说就是人和世界的关系问题。如果说地位问题是从本原的角度来回答统一性问题，那么这个问题就是从过程来回答统一性问题。尽管我们回答了本原问题，但精神和存在如何相互作用、人和自然如何相互作用、主体和客体如何相互作用的问题并没有得到回答。这些问题实际上是一个过程、实践问题，因而在人们的日常生活和实践中，这些问题常常显得比地位问题更为重要。精神和自然界谁更本原的问题，可以是哲学家才去关心的问题，但人与自然的相互作用问题却是要进行物质生产实践的人们都必须要关心的问题。因为人是肉身的动物，他们必须首先解决自身的自然生存才能够存活，同时人类也是社会性存在物，他们总是组成人类社会，所以物质生产是人类社会存在的基础，社会关系是人们存在的基本关系。物质生产

首先要面对的就是自然力，人类必须从自然界中获得食物和自己生存的必需品。所以，人在生存过程中，如何与自然相互作用，如何组成人类社会的问题在实践中其实是比统一性问题更为重要的问题。二是身心如何统一。精神和灵魂总是人的精神和灵魂，但人本身又是一个生物体，是一个血肉之躯，用马克思的话来说就是一个自然存在物。这样，相对于个人来说，精神和存在的关系问题，就主要体现为身心关系问题或者灵肉关系问题。对这个问题的探讨其实预设了一个目标，就是解释这身心、灵肉是如何统一起来的。当然有的宗教极端贬低肉体，但这也无非是用极端的方式对身心、灵肉的一种统一。

## 二、世界的本原问题

正如我们在上面所说的，当人类发觉自己居然有灵魂的时候，一方面是惊诧不已，不知道如何面对和解释，另一方面也开始了从自然的混沌中走出来的征途，同时也就开始思考一个问题：人和自然如何统一。但当人类的理智发展到一定程度后，对统一性问题的思考，实际上就包括三个方面的内容：自然界本身是如何统一的，人和自然界是如何统一的，自然界和人类社会是如何统一的。从哲学发展的历史来看，前两个问题，世界各大文明几乎都有过比较深入的思考，并形成了自己独特的解释体系。而自然界和人类社会如何统一的问题，严格地说直到马克思之时才得到真正意义上的思考。以上是对统一性问题域的一种思考方法，而另外一种思考方式，则是从本原和过程的角度，来思考世界是如何统一的，统一的世界是如何演化的。这就是哲学史上的宇宙论。这两种思考方式在哲学史上其实是交叉在一起的，在思考本原问题时，也就同时在思考自然界是如何统一的，人和自然是如何统一的。而思考本原是同时和思考演化问题结合起来的，到马克思则更是把自然的人化和人的自然化同自然界的演进结合起来。

这一节我们主要探讨本原问题。我们之所以还叫它本原问题，

而不表述为宇宙论问题,其实是基于以下思考。在人类社会发展初期,很多文明,例如中华文明、希腊文明、印度文明等都有自己比较完整的宇宙论思想。而在哲学发展的早期,宇宙论也的确是哲学中的重要内容。但随着科学技术的发展,宇宙论中的很多问题就渐渐成为科学的对象。从学科研究的对象来看,宇宙论本身也应该是实证科学的研究内容,物质世界的基本微粒是什么,这些微粒是如何构成世界的,人的大脑是如何产生思维、意识、感觉的,自然界是如何演化的,等等,这些问题,都需要通过科学实验才能发现和证明。只是在人类社会发展的早期阶段,哲学和科学还没能划分开来,科学的水平也还很低,这时,哲学家应用自己的智慧,通过思辨的方式,对这类问题进行思考,具有为科学研究探路和寻找方向的意义。当然这并不意味着当科学发展到一定程度,哲学就不应该思考这些问题了。世界的奥秘也许是科学永不能穷尽的,在一定时代,科学对这些问题的解答常常是有限的。这个时候,哲学的思辨就可以突破科学的认识水准,突破常规的思考和研究方式,进行哲学深思,从而为科学提供智慧的启发。但尽管这样,哲学已经不是研究这些问题的主力军了。在现代哲学史上,已经很少有人对这个问题进行探讨了,也许怀特海倒是一个例外。不过怀特海的过程哲学已经大不同于古典哲学中的宇宙论了,不再是像自然科学一样去探讨世界的本原和演化过程了。但在现代哲学中,世界的实在性问题仍然是哲学研究中的重要内容。例如20世纪的实在主义思潮,就仍然把客观实在性问题,感觉、观念的客观实在性问题作为哲学研究中的重要问题。蒯因的本体论的承诺,也认为研究"何物存在"的问题应当是哲学的重要内容。马克思哲学则更是从现实存在出发来解释一切观念的东西。总之,古典哲学中的宇宙论包含的本原问题,仍然是哲学研究中的重要问题。这就是我们不将这一问题表述为宇宙论,而表述为本原问题的原因。

**(一)西方哲学中的本原问题**

按照《辞海:哲学分册》的解释,"始基"是希腊文arche或拉丁文

principium的意译。[①]它的英译是the first principle（第一原则）或the element(元素)。它的本义是"太初"。古希腊的哲学家认为最初存在的东西在运动变化中始终起作用,事物的最初状态或者是构成事物的基本要素,或是事物存在和运动的缘由。因而,"本原"实际上有两层意思,一是"基质",一是"原则"(principle)。我们过去比较注重从"基质"这一层意思来理解"本原",而实际上,在西方哲学的历史上,本原问题交织着"基质"和"原则"两条线索。

古希腊的自然哲学使希腊思想从原始宗教迷信的束缚下解脱出来,以一种朴素的科学精神去认识自然、改造自然。因此,可以说,自然哲学是西方哲学真正的开始。而自然哲学则是由"始基"观念开启的。最早提出"始基"这个观念的是西方"哲学之父"泰勒斯(Thales)。他宣称"水是万物的始基",一切出于水又复归于水。按照亚里士多德的解释,"始基"是指"一个东西,如果一切存在物都由它构成,最初都从其中产生,最后又都复归为它(实体常住不变而只是变换它的形状),在他们看来,那就是存在物的原素和始基"[②]。"始基"问题不仅是一个起源问题,也是一个归宿问题、基础问题,这个问题集中于:在万事万物中什么是第一性的。"水是万物的始基"这一命题的诞生宣告着由神话阐释世界向哲学阐释世界的过渡。这一命题通过把纷繁复杂的世界归结为某一具体的物质,也就是把"多"归为"一",让世界变得统一有序了。尼采把这种"一切是一"的思想称之为"一切是一的直观"[③]。"一切归一"后神话中的神祇们隐去了,哲学的太阳冉冉升起。人们开始把自然作为对象,以自然本身的原因去认识自然,而不是在想象中去征服它。

米利都学派第二代哲人阿那克西曼德(Anaximander)不同意他老师的"水是始基"的说法,而认为"万物的始基是"无定形"(apeiron indefinite)。他认识到世界万物及其性质的多样性不能被归结为某一

①《辞海:哲学分册》,上海辞书出版社,1980年版,第269页。
②北京大学哲学系编译:《古希腊罗马哲学》,三联书店,1957年版,第4页。
③尼采:《希腊悲剧时代的哲学》,商务印书馆,1994年版,第27页。

特定的物质形态。他说："在火、气、水、土之中任何一种都不能生成万物。"[①]我们可以把"无定形"看做是对"水是始基"从起源上更进一步的追寻。"无定形"就是万物未分化之前的混沌状态，所以，阿那克西曼德把"无定形"分化为万物的过程当做生成，与之相反的过程则是消亡，消亡就是万物复归于"无定形"。也可以把"无定形"理解为从属性上进一步来说"水"。[②]"无定形"有冷和热两种对立的力量，万物通过对立的力量分裂出来。阿那克西曼德认为"无定形"不是在经验之中而要到"经验之外"(超越经验处)去捕捉"始基"，把"始基"问题引向更抽象的思考，进一步推进了哲学的抽象性。同时阿那克西曼德"无定形"概念包含着朴素的辩证法思想，把本体论和辩证法结合起来了。从这里也可以看出，我们过去在思考本原问题的一个失误，在思考唯心主义和唯物主义的划分时候，没有很好地和辩证法结合起来了，而主要是在认识论中来探讨辩证法，忽视了辩证法的本体论意义。实际上辩证法首先是本体论意义上的，其次才是认识论的。

米利都学派的第三代哲人，也是这一学派的完成者阿那克西曼尼(Anaximenes)，同意他老师的万物始基是物质的和无定形的，也认为冷和热两种对立的力量推动着事物的运动和发展。但是他认为始基是确定的而不是不确定的东西，所以他明确提出一种物质形态——"气"。"气"的"稀薄"与"无定形"比"水"更空灵无着，比"无定形"更具体、更可把握。这也许是阿那克西曼尼选择"气"为万物始基的苦心所在吧。阿那克西曼尼进一步把始基的无定形性分为数量上的和大小(空间)上的。在古代哲学家那里，万物的始基和运动的动力是一个意思，而他们认为运动、生命和灵魂是联系在一起的。灵魂作为一种活动的动力到处都存在，这就是"物活论"。阿那克西曼尼选择"气"为万物始基的一个好处就是还可以和灵魂直接联系起来。他说："正如我们的灵魂是空气，并且通过灵魂使我们结成一体一

① 亚里士多德：《论生灭》，332a19。

② 叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》，人民出版社，1982年版，第50页。

样，嘘气和气也包围着整个世界。”[①]灵魂就是一种“灵气”，是一种物质性的东西。可见，这时精神和灵魂还是联系起来的，只有到了阿那克萨哥拉才把精神与肉体对立起来。从这里也可以看出，我们以前在划分唯心主义和唯物主义时候，只探讨谁是第一性还不够，更要探讨物质和精神是如何统一的。阿那克西曼尼在这里就是把人作为一个有精神和灵魂的活的生命体来看待的，而不是仅仅把人抽象为一种物质性的存在。

根据亚里士多德的观点，古代自然哲学家（包括米利都学派在内）都认为物质的东西是万物的始基，只是这种物质为何，其说不一。但到毕达哥拉斯时，情况开始有所不同。毕达哥拉斯以“数”来作为世界的始基。他以物质世界的数量关系来解释万物的本质，为从自然科学的量的关系来研究世界提供了理论基础。黑格尔认为毕达哥拉斯把感性的实体取消了，造成了思想实体，并因此断定毕达哥拉斯使古希腊哲学由实在论哲学过渡到理智哲学。[②]这种观点尽管值得商榷，因为大多数古希腊哲学研究者都倾向于肯定毕达哥拉斯的“数”是有物质基础的。亚里士多德在《形而上学》第一卷第六章就认为“（柏拉图）认为数在感觉之外，而（毕达哥拉斯）则认为数就是感觉事物本身”。但毕达哥拉斯在“数”的方面去寻找万物的共同点，已经开始向思想实体过渡了，其后爱利亚提出“一”、“存在”这样更普遍的特性，其中的发展线索应该是很清楚的。米利都学派从具体的物质中寻找始基，遇到的难题就是具体的水、气怎么生化万物又复归于它。毕达哥拉斯则撇开具体物质的具体属性，举出万物一个共同的属性“数”来，这样从毕达哥拉斯过渡到赫拉克利特和巴门尼德就是顺理成章的了。

赫拉克利特（Heraclitus）的始基构想可以说是米利都学派和南意大利学派的综合。他认为“万物的始基是火”。他说：“这个世界对一切存在物都是同一的，它不是任何神所创造的，也不是任何人所

① 转引自叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》，人民出版社，1982年版，第57页。
② 黑格尔：《哲学史演讲录》，中译本，第1卷，第218页。

创造的;它过去、现在和未来永远是一团永恒的活火,在一定的分寸上燃烧,在一定的分寸上熄灭。"[①]赫拉克利特为什么选择火为万物本原呢?亚里士多德解释说:"火既是运动的,又是能使别的事物运动的东西。"[②]如果我们联系赫拉克利特的"流变说",就会发现,赫拉克利特的始基理论,把朴素唯物论和朴素辩证法很好地结合起来了。赫拉克利特本原思想还在于从内在本原来探讨始基。外在的本原是火的形态,但火的运动是符合自身本性的运动,这个内在的本性和原则就是"逻各斯"(logos)。赫拉克利特的"逻各斯"是万物变化的普遍"尺度"。可见,赫拉克利特在哲学史上提出了普遍问题,因此,可以说,"逻各斯"实质上是自然变化的一种客观规律。所以,尽管赫拉克利特的"逻各斯"在大多数场合是指数量关系,但"逻各斯"作为普遍尺度,已经不是个别事或人的标准,"逻各斯"后来发展成为完全意义上的规律甚至理性也就是顺理成章的事情。由"逻各斯"到"一"和"存在"的提出就仅仅是一步之遥了。

爱利亚学派的创始人克塞诺芬尼(Xenophanes),"他(克塞诺芬尼——引者)假定了一个唯一的始基,把整个存在看成唯一的东西,认为它既不是无限的,也不是有限的,既不是运动的,也不是静止的"[③]。在这个"假定"中,"一切是一"的思想被鲜明地揭示出来了。伊奥尼亚同样强调万物始基为"一",但他们是从具体物体中寻找。克塞诺芬尼把"一"赋予"神",认为"神即是一"(一即是神)。作为世界主宰的神是绝对的。但克塞诺芬尼是非人格的,他所说的神只是世界最高原则的代名词,因而是"理神论",不是"有神论"。

巴门尼德(Parmenides)继承了他老师克塞诺芬尼的思想,但他不是把"一"赋予"神",而是把它赋予"存在"或者"是者",认为"存在是一"。作为始基的"存在"是不生不灭、寂然不动、无始无终、圆满自

① 北京大学哲学系编:《古希腊罗马哲学》,商务印书馆,1962年版,第21页。
② 亚里士多德:《论灵魂》,转引自汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚著《希腊哲学史》(第1卷),人民出版社,1988年版,第421页。
③ 北京大学哲学系编:《古希腊罗马哲学》,商务印书馆,1962年版,第42页。

足的。在巴门尼德之前，哲学家们是从具有感性直观可把握的形体和性质入手去探讨世界的本原，而巴门尼德则认为本原的意义和性质只能用理性思辨和逻辑论辩才能把握。尽管巴门尼德所说的“是者”也是在时间和空间中的实在，有固定的形体，是滚圆的球体。但巴门尼德逻辑推理的力量对传统自然哲学的冲击、对希腊哲学思想发展的决定性意义却是非常明显的。他把理性的本质和感性的现象区别开来，在《论自然》里，他提出两种研究方法，一种是本质的（“存在的”），一种是现象的（“非存在的”），并指出后者是不可靠的。于是只剩下一条途径，即存在之路才是可靠之路。但巴门尼德提出的“存在”是不动的，时间上无始无终，空间上无位置的移动，这就从理论上否定了运动的可能性。同时，他在区分本质和现象时，也割裂了现象和本质。所以，巴门尼德一方面为芝诺的悖论留下了理论空间，另一方面，也预示了本原论的进一步发展。

恩培多克勒（Empedocles）似乎是在赫拉克利特与巴门尼德的对峙中寻求进路，他用“四根”——火、土、水、气来指谓始基。“这四个元素中每一个元素，按照这个体系，都是无始无终、均匀、不变的，但同时又可分为部分，在恩培多克勒看来这些部分可能发生位移。由于这些元素的混合便产生个别物体。”[①]在那里，“四根”是“质”，“爱”与“恨”是“形式”。可见，他的论说的独特性除了一个把本原之数界定为“四”之外，还“第一个以分开的方式来讲这个原因，不提出一运动源泉，而提出两种不同的相反的运动源泉[②]。”恩培多克勒认为：“从根本不存在的东西中产生出东西来是不可思议的，而存在的东西会消灭，也是不可能的，不曾听说过的。存在的东西永远存在，不管人们将它放在什么地方。”[③]他致力于物质层面把握对于变化而言的不变“实体”。从变化着的自然现象中把握不变的东西的努力的产物，他认为“流变”只能欺骗感觉，事物有变化和运动，但“四根”作为

① 文德尔班：《哲学史教程》上卷，罗达仁译，商务印书馆，1989年版，第60页。
② 北京大学哲学系编：《古希腊罗马哲学》，商务印书馆，1962年版，第75页。
③ 转引自汪子嵩等：《希腊哲学史》第1卷，人民出版社，1988年版，第808页。

实体是不变的。从变化中把握不变的始基，同时也开始了对存在物的认识论观念。

阿那克萨哥拉(Anaxagoras)的思想主要包括两个部分，一部分是关于物质的学说，另一部分是关于"心灵"的学说。他认为始基数量是无限的，他称始基基质为"种子"。他说万物之产生乃是因为万物有其形、色、味各异的"种子"。"种子说"可以说是"四根说"向原子论的过渡。"种子"用亚里士多德学派的术语来说，是有其"同类的部分"，是"质料因"。而"动力因"在阿那克萨哥拉看来不是"爱"与"恨"，而是"心灵"(奴斯)。他认为心灵"是无限的、自主的，不与任何事物相混，而是单独的，独立的，自为的"，"是万物中最稀最纯的，对每一事物具有全部的洞见和最大的力量[①]。"阿那克萨哥拉把"心灵"作为万物的动因，使主观和客观的关系进一步明朗化。在前苏格拉底时代，一切概念都与物质联系起来，所以精神和物质的分化还未出现，而到阿那克萨哥拉，这种分化已经很明显了。不过由此，我们应该认识到，不应该把精神和物质的分离绝对化。阿那克萨哥拉虽然提出将精神性的"心灵"作为始基，仍然保持了物质始基说，精神与物质分离开来是哲学的一种进步，但这种进步应该并不意味着完成，精神和物质还应该统一起来。

古希腊的始基思想经过赫拉克利特、巴门尼德之后，发展到"原子论"。原子论第一次给作为一切现象的基础的质料以相当清楚的概念，从这个意义上可以说，原子论是柏拉图以前希腊自然哲学成就之冠。在"四根说"与"种子论"的基础上，留基伯(Leucippus)与德谟克利特(Democritus)提出了"原子论"。"原子"一词的本义是"不可分"。他们宣称"原子"和"虚空"是万物的始基，是一切事物的"质料因"。原子是数量无限，不生不灭，坚实不可分的。虚空并不是巴门尼德所否弃的"非存在"，而是真实存在的。更为难得的是他们认为"动力因"既不是"爱"与"恨"，也不是"心灵"，而是原子自身，即原子自

① 北京大学哲学系编：《古希腊罗马哲学》，商务印书馆，1962年版，第70~71页。

己使自己运动。

原子论成为科学产生和发展的重要自然哲学观念来源和哲学方法论基础。玻耳指出了这一点："从文艺复兴以来原子概念曾对物理学及化学的发展越来越有贡献。"①牛顿就力图把万有引力以及其他自然力还原到自然物的原子结构，他关于电力的原子机制和关于作用距离很小的其他力的预言为后来发展起来的原子物理学和基本粒子物理学所证实。物理学和化学以原子论为核心并以之相贯通，按照微观尺度沿着分子、原子、亚原子、基本粒子的梯级不断递进。以此为基础，整个科学以向微观粒子层次还原为目标，可见原子论对科学发展的重大贡献。所以，可以说，原子论出现后，古希腊自然哲学对始基问题的探讨已经基本完成。这也同时意味哲学在这一问题中基本完成，剩下的就应该是自然科学的事情。在现代科学对构成物质最基本微粒的探讨还远远没有结束，不过这时哲学已经帮不了多大的忙了。在原子论之前，本原问题的重心是始基问题，这之后，本原问题的重心就变为"精神与存在"的地位问题和"原则"问题。亚里士多德指出有形式和质料两条不同的实体原理建构路线，他写道："自然有多义——形式和质料……认识形式和认识质料是同一个课题……那么看来自然学的课题应包括认识形式和质料这两种意义上的自然。"②"自然哲学家应该研究和质料不分离存在的(虽然在定义里是可分离的)形式。"③应该说始基问题主要是从质料方面来研究实体，而从形式方面来研究实体，实际就已经主要是"原则"了。

古希腊自然哲学的形式论是柏拉图提出的。他在《蒂迈欧篇》中说，形式是"真实明确的自然实体"④，他称之为"类型"。他就此写道："有一种存在属于恒常不变的类型，既不是生成的，也不是可以毁灭

① 玻耳：《原子和人类知识》，《尼耳斯·玻尔哲学文选》，戈革译，商务印书馆，1999年版，第200页。
② 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1982年版，194b12~14。
③ 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1982年版，194b12~14。
④ 柏拉图：《对话》(七篇)，戴子钦译，辽宁教育出版社，1998年版，第191页。

的;既不从外界接纳任何东西到它身上,其自身也不参加到任何别的东西里面去,没有形体可见。"[①]他也把这种类型、形式称为"理念"。"理念"(eidos,idea)来自动词"看"(ide),本义是"看到的东西"。在早期自然哲学家那里,这个词指有形事物的"显相"、"形状"。柏拉图引申为心灵的眼睛看到的东西。所以,这个词可以意为人的理智所认识的、外在的理智之中的存在,相当于英文idea,可译为"理念"。也可以意为向人的理智所显示的普遍的真相,相当于英文form,可译为"理型"。"形式"主要是从类和个体的关系把握实体。柏拉图说:"在凡是我们能用同一名称称呼多数事物的场合,我认为我们总是假定它们只有一个形式或理念的。"[②]这表明,形式作为实体是类,它赋予属于类的个体以实体性,个体作为实体在于同其他个体一起分有或者说分享它们所属的类,被冠以作为类的形式的名字。形式同样从"本质—属性"关系来把握实体,亦从"本质—属性"来把握"类—个体"关系。文德尔班精辟地说明了这一点:"物质的逻辑性表现在分享这个词语中,意思是说:各别事物只不过分享着理念的普遍本质。"[③]古希腊哲学到苏格拉底时发生了一个重大转向,从外部自然界转向人的内在心灵,在心灵中寻找规定外部世界的内在原则,从自然哲学转向伦理学。柏拉图推进了这一转向,理念论不但确立了心灵的内在原则、定义和真理是什么,也解释了为什么如此的原因。

柏拉图接受了巴门尼德关于实在与现象相区别的思想,"一"和"多"相区别的思想。区分了普遍性的共相和特殊性的殊相,即"理念世界"的存在和"现象世界"的存在。把本质、真实的存在规定为理念,感觉视野中的存在只是现象。理念是只有理性才能理解到的真理,现象只是对本质的模仿。柏拉图把理念与可感世界对立起来,并以理性和感性与之对应。自然界在柏拉图的思想里是可感世界,在

① 柏拉图:《对话(七篇)》,戴子钦译,辽宁教育出版社,1998年版,第190~191页。
② 柏拉图:《理想国》,郭斌和等译,商务印书馆,1997年版,596A。
③ 文德尔班:《哲学史教程》(上卷),罗达仁译,商务印书馆,1989年版,第165页。

它之上有相对应的理念模型，在自然的理念之上，还有一个更高的创世者按照“理念”，利用质料和时间空间创造出具体的可感世界。这样，柏拉图就在个别的、可感的事物之外设定了一个普遍的、可知的理念领域，在哲学上开创了形而上学的新时代。所以，本原问题到柏拉图时已经发生了根本的转变。

亚里士多德总结了以前的自然哲学，认为形式、缺乏、质料是事物运动的本原。形式决定运动事物所处的状态。缺乏是运动朝向的状态，是事物应该有但尚未有的形式。质料是运动的载体。他还把运动定义为“潜在的现实化”①。在探讨事物运动的原因时，他提出了质料因、形式因、动力因和目的因的“四因说”。亚里士多德所说的“原因”不是与“结果”相对的，而是与“为什么”相对应。亚里士多德还把三本原说、四因说、潜能与现实关系说归结为质料和形式的区分。可见，亚里士多德对古希腊的自然哲学进行了系统的总结。如果说自然哲学的始基理论主要是从质料入手来探讨世界的起源的话，那么柏拉图和亚里士多德以后，西方哲学就主要是从形式上来探讨本原问题了。

希腊晚期，学术研究向着专业化方向发展。由于天文学、历史学、文学等都取得了巨大的成就，百科全书式的哲学不得不更加注重专业性的学术研究所未涉及的领域，这种哲学不断从领地中后退、科学不断扩展领地的现象，此后一直在发生着，至今为止，这种情势还在持续着。这使得晚期希腊哲学的主要目标不再是追求智慧，而是追求幸福，伦理学成为了哲学的核心。所以，在这一时期里，对本原问题的研究没有了自然哲学时期的热闹，而且对本原问题的研究逐渐变成了伦理学的一部分。

伊壁鸠鲁忠实地继承了德谟克利特的原子论，他认为原子除了有形状、次序和位置外，还有重量。原子的重量使原子在无限的虚空中垂直下落，但某些原子在下落过程中出现的偏斜会导致原子碰

① 亚里士多德：《物理学》，191a16~20。

撞，使原子产生出横向和斜向的运动。原子由于相互碰撞组成原子团，所有事物都是无序碰撞造成的，都是大大小小的原子团。斯多亚派认为有主动和被动两种本原，在微观和宏观层次上构成世界万物。在微观层次上，万物均由元素构成，并消解为元素。在宏观层次上，被动的本原是质料，能动的本原是逻各斯或者理性，两者结合为运动着的形体。不过，斯多亚派关心自然是为了按照自然幸福生活，所以，他们所谓的自然意为世界的本性，即逻各斯。可见，斯多亚派与始基论已大不相同了。到新柏拉图主义者普罗提诺，对本原问题的探讨，实际上已经为哲学走向宗教铺平了道路。普罗提诺也是从原则，而不是始基的角度来探讨本原问题的。他认为“太一”(to en/the One)是最高的、能动的原因，即“本体”(hepostasis/principle)。“太一”指无所不包的、不可分割的原初的单纯的统一性，有肯定和否定两重规定性。就肯定的规定性来说，太一是善本身，是生命之源、力量之源。就否定的规定性来说，太一是先于万物的源泉，是“是者”或“存有”的前提和基础，不是任何具体的东西。从太一流溢出“理智”，理智本体包含着原初的区分，具有肯定性质，可用最一般的范畴表示。从理智中又流溢出“灵魂”，灵魂本体具有能动性，活跃于各个领域。三个本体又是同一个最高的神。后来，基督教把神作为单一实体，将本体译为神的“位格”，引申出上帝“三位一体”的观念。在三本体之外，还有质料，质料是一团漆黑的混沌。可见，普罗提诺在探讨本原问题时候已经把哲学与宗教混杂起来了，其神人合一的思想在为柏拉图主义注入新内容的同时，一只脚也已经跨入宗教的大门。

正如恩格斯所说，在中世纪的经院哲学里，“什么是本原的，是精神，还是自然界？——这个问题以尖锐的形式针对着教会提了出来：世界是神创造的呢，还是从来就有的？”①基督教树立了一个至高无上的、唯一的神——耶和华，作为世界的主宰，同时也是世界的本原：

①《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第224页。

“起初,上帝创造天地。地是空虚混沌,源面黑暗;上帝的灵运行在水面上。上帝说:要有光,就有了光。上帝看光是好的,就把光暗分开了。上帝称光为昼,称暗为夜。有晚上,有早晨,这是头一日。”①

不过,基督教人格神的崇拜与希腊哲学的理神论是结合在一起的。“太初有道,道与神同在,万物是凭着他造的。”②在这里耶稣就是逻各斯的化身,逻各斯与上帝同一。护教士查士丁(Justin)首先提出基督教哲学的概念,他认为哲学真正的使命是探求神圣的真理,皈依基督教才能成为真正的哲学家。教父哲学的集大成者奥古斯丁认为基督教和哲学的区别不是宗教和哲学的区别,而是“真正的哲学”和“现世的哲学”的区别。经院哲学之父安瑟尔谟(St. Anselmus)认为,不把信仰放在第一位是傲慢,有了信仰之后不再诉诸理性是疏忽,两种错误都要加以避免。托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)明确区分了哲学与神学,坚持神学高于哲学,但他又认为哲学和神学有共同对象,哲学以理性认识它们,神学靠天启认识它们。当然,在基督教中也有信仰主义者,以激烈的言辞表达了反哲学的倾向,在他们看来,哲学就是异教徒的智慧,哲学家比其他异教徒对基督教更危险。

基督教与哲学的结合,促进了基督教的理性化倾向,同时也促进了欧洲人从中世纪的长期冬眠中觉醒。本原问题到近代西方哲学中,开始获得了全新的意义。在近代西方哲学中,本原问题表现为“精神对自然界谁是本原”。文艺复兴促使了人的发现和世界的发现。自然的发现促进了自然科学的发展,近代自然科学发展突破了旧哲学的禁锢,动摇了神学世界观,打破了经院哲学的一统天下,塑造了近代科学求知、求实、量化、机械化的哲学精神。而人的发现,极大地提升了人对人的认识能力的认识。正是在哲学的理性精神、近代科学的哲学精神引导下,哲学适应人们对自然世界认识的需要,发生了从本体论到认识论的转型,认识论成为了近代西方哲学的中

①《旧约·创世纪》,1:1~6。
②《新约·约翰福音》,1:1~4。

心。他们思考本原问题时候，不再去探讨世界的始基，而是关心知识的起源、性质、对象、基础，其目的是从知识的基础开始，建立新的知识体系。与此相应，本原问题就凸显为精神对自然界谁是本原，或者思维和物质谁更本原。

笛卡尔通过普遍怀疑，确立“我思故我在”，并确立了心灵和物质两个实体。笛卡尔之所以要确立普遍怀疑，是为了重建知识，给知识找到一个坚实可靠的基础。笛卡尔认为现有的一切知识都是不可靠的，因为它们建立在不可靠的基础上，应用普遍怀疑是要把可疑的知识排除出去。而笛卡尔确立的第一原则“我思”的根据在于，思想自身不能怀疑自身。可见，笛卡尔是把“自我”约化为“思想实体”，这个实体的全部本质或本性只是思想。因此，不难看出，笛卡尔不是从世界的起源和本原的角度来谈“我思”的第一性的，这与古希腊自然哲学的始基论的问题意识是不同。笛卡尔是要把心灵实体确立为最先确定的认知对象。所以，笛卡尔只是把思维和存在之间的关系凸显了出来，他并未从世界本原和起源的角度将“我思”作为世界的本原，不能简单地用唯心还是唯物来对其作出评判。从这里我们也可以看出两个方面的问题：一是笛卡尔把心灵和物质两个实体凸显出来后，近代哲学中的本原问题主要变成了思维和存在谁是第一性的问题；二是我们必须区分认识论上所说的第一性和本体论上的第一性。本体论上的第一性是就世界的起源和本原来说的、最初的或者基本的东西。而认识论上的第一性，是就认识如何可能来说的、认识之所以确立的第一性原则。严格地说，本原问题只是在本体论意义上来说的，但我国哲学界在大多数时候却把这两者混淆了起来。恩格斯所说的唯心主义和唯物主义之分，应该是从本体论角度来说的。所以承认思维的第一性并不就都是唯心主义，只有把思维、意识、精神、心灵当做世界的本原时，才能叫做唯心主义。

应该说贝克莱就是把认识论上的第一性上升为本体论上的第一性的人。贝克莱的出发点是人类知识的对象是观念，他并不否认感觉到的事物的真实存在，但认为我们所能知道的只是观念，而不

是观念之外的事物，这时他还是在认识论范围内。但他进而认为，由于一个可感事物只能存在于观念中，就说明其存在是因为为我们所感知。在这里，贝克莱实际上混淆了事物在世界中的现实存在和在认识中的观念存在之间的区别，成为了唯心主义者。可以说，康德是在这两种第一性中作着艰苦的抉择。例如，康德说几何图形是按照先天的构想被构造出来的，事物的具体形状是被那些先天构造出来的图形所规定的，这时他主要还是在认识论上来谈本原问题。但当他把先验形式作为人类认识的主观形式，而不是事物本身的存在形式时，他已经具有了很强烈的唯心主义倾向。因为，康德尽管认为先天形式不属于物自体，但物自体向人显现的一切都在这些形式之中，主观纯形式是人类认识的主观条件，同时也是在人类的经验中显现出来的对象的客观形式，是对象得以向人类显现的客观条件。对人类来说，纯形式是先天的，就对象（现象）来说却是实在的。可见，在康德那里，先验唯心主义论和经验实在论是结合在一起的。同时，从这里我们也可以看出，康德其实向我们提出了一个重要的问题，就是：承认人类的主观性是否是唯心的？在认识论领域承认主观性和在本体论领域承认主观性，区别是很大的。把自我意识作为知识的出发点，并不等于把自我意识当做世界的本原。当然，当康德说“自然界的最高法则必然在我们心中，即在我们的理智中”时，实际上认为普遍必然性只是范畴具有的，而不是事物所固有的，这就已经是唯心主义了。在康德这里，我们已经可以明显地看出，本原问题其实已经不是起源、始基问题，而是“原则”问题。而黑格尔说实体就是主体，实体是辩证运动的主体，它的特性在于能动性，实体的精神性或观念性使之成为主体，而主体的客观性或存在性使之成为实体，实际只是给予世界普遍的精神性，还很难说是唯心的。当黑格尔说逻辑与历史是统一的时候，他也只是在叙述思想发展的过程。只有当黑格尔把整个世界看做绝对精神的辩证运动，忽视世界自身的运动，不从世界本身去探讨世界的运动和发展的时候，才走向了唯心主义。黑格尔强调，只有当我们在历史中创造了、改造了和理解了

我们所生活的世界，才有可能认识绝对，获得绝对知识，这时他其实主要是在探讨人类理性认识的作用。1873年，马克思在《(资本论)第二版跋》中说："我的辩证方法，从根本上说来，不仅和黑格尔的辩证方法不同，而且和它截然相反。在黑格尔看来，思维过程，即他称为观念而甚至把它变成独立主体的思维过程，是现实事物的造物主，而现实事物只是思维过程的外部表现。我的看法则相反，观念的东西不外是移人人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。"所以，在黑格尔这里，本原问题也同时在认识论和本体论上纠结，我们不能简单地因为黑格尔强调精神的作用，就把他说成了唯心主义。

19世纪中期以后西方哲学发生了范式转换，西方哲学也由近代进入到现代。在此为了研究的方便，我们把后现代哲学也看做现代哲学发展的一个阶段。近代哲学的核心是要为认识奠定哲学基础。所以，它要追问世界的本质和本原，但它探讨本原的方式显然与古希腊的自然哲学探讨始基问题大不一样了。同时，也正因为要为认识奠定基础，所以出现了心物、主客、思有的二元分立，这种分离其实就是把认识主体和对象突出化，或者说绝对化的结果，是把认识第一性上升为本体论上的存在论。但随着各种特殊科学的发展，现代自然科学越来越具有了独立存在的意义，哲学为科学建立某种绝对的哲学基础的任务已经完成，自然科学开始独立面对自己的研究对象，根据自己的研究对象实际来建立本门科学知识系统。黑格尔式的百科全书式的精神现象学，恰恰成为了科学应该突破的禁锢，科学应该用自己的观察和实验来探讨自己领域的奥秘，而不是用哲学的思辨代行其职。当然，这并不意味着哲学对科学就毫无用处，甚至以此为由，取消哲学或者怀疑哲学的存在。但这确实意味着哲学应该进行范式的转换。从这里我们可以看出，我们以前对现代西方哲学的批判，犯了一个范式性的错误，就是用近代哲学的范式去解读，这不仅造成了对现代西方哲学的歪曲的理解，更为重要的是，对哲学本身作了歪曲性理解。马克思说，哲学是时代精神的精华。既然

如此，为何近代西方哲学是时代的精华，而到现代以后，哲学就老是成不了时代的精华了呢？其实，问题不是因为现代西方哲学已不是时代的精华了，而是因为我们用过去的时代的精华来理解新的时代的精华，出现了时代的错位。而这种新的哲学恰恰不是哲学的倒退，而是哲学的进步。时代并未跟我们开一个巨大的玩笑，生活在现代社会的人们并不是注定要比他们的哲学前辈少一些哲学的智慧。正如世界上不是缺乏美，而是缺乏发现美的眼睛一样，我们缺乏的是根据哲学内在的发展逻辑来解读现代西方哲学的思维。

现代西方哲学主要有人本主义和科学主义两股思潮。

就人本主义思潮来说，它显然是对近代哲学的一种超越，就像爱因斯坦的相对论对牛顿的经典力学的超越一样。在经典力学中，物体的质量是不随运动状态改变的，但实际上，运动的物体和静止的物体相比不仅质量变了，而且沿运动方向的长度和时间都要变化，都具有相对性。只是说当物体运动的速度比真空中的光速小得多时，质量、时间和长度的变化很小，可以忽略，这时经典力学完全适用。但如果物体运动速度可以和光速相比较时，质量、时间和长度的变化就很大，经典力学就不再适用。经典力学描述了宏观的运动，但当深入到微观世界时，微观粒子不但具有粒子的性质，还能产生干涉、衍射现象，也就是说微观粒子具有波动性，这是牛顿经典力学无法解释的。正是在这种情形下，量子力学应运而生，量子力学能够很好地解释微观粒子的运动规律。根据牛顿万有引力定律，假定一个球形天体总质量不变，并通过压缩减小它的半径，天体表面上的引力将会增加。半径减小到原来的二分之一，引力增大到原来的四倍。根据爱因斯坦广义相对论，在半径接近“引力半径”的时候，引力趋于无穷大。这个引力半径的值由天体的质量决定，例如太阳的引力半径为3km，地球的引力半径为1m。因此，只要天体的实际半径远大于它们的引力半径，那么由爱因斯坦和牛顿引力理论计算出的力的差异并不大。但当天体的实际半径接近引力半径时，这种差异将急剧增大。也就是说，在强引力的情况下，牛顿引力理论将不再适

用。可见,经典力学只适用于解决低速运动问题,而不能用来处理高速运动问题;只适用于宏观物体,一般不适用于微观粒子;只适用于解决弱引力问题,不能用来处理强引力问题。相对论和量子力学的出现,说明人类对自然界的认识更加广泛和深入。

经典力学与相对论、量子力学的关系颇有点像近代哲学与现代哲学的关系。笛卡尔确立的"我思"的第一原则,实际上是把人抽象为纯粹的思维实体,人本身成为了一个只会思维的空壳,从叔本华开始的唯意志主义和非理性主义,其本意是要强调人的完整存在,既要看到人的理性,更要看到人的非理性,人的理性只是人的精神世界的一个因素和层面,人的精神世界还有情感、意志、信念。而存在主义更是看到了传统哲学"遗忘"了的人,把人看做纯粹主体、看做孤立的、原子式的存在,把人看做没有精神向往和自由追求的存在。所以,存在主义要回到人的生存来理解人,而认识其实不过是建立在人的生存基础上对存在的领悟。可见,我们完全可以认为存在主义为认识论奠定了存在论基础。不对人的生存进行存在论反思就去探讨人的思维对世界的认识,跟牛顿力学的致思方式很相似。它实际上是对问题的简化和抽象化,磨平了认识主体精神世界内在的丰富性和差异性,勾画了精神、意识、心灵与世界、物质、肉体之间在存在上的对立性。所以,本原问题在现代哲学那里,已经不同于近代哲学了。在现代哲学中,本原主要意味着基础性的作用,而既不是起源上的本根、始基,也不是认识上的原则,同时也不只是从认识上来探讨,还从存在论、生存论上来探讨基础性的作用为何。叔本华说:"一切的一切,凡已属于这世界的一切,都不可避免地带有以主体为条件的性质,并且也仅仅只是为主体而存在。"[①]更准确地说应该是主体性哲学,他是要突出意志在世界中的作用。就他强调看到人不仅有理性的一面,还有非理性的一方面,人的意志之于人的作用来说,这本身是对人作为一种有灵性动物的承认,并不能由此而把他

① 叔本华:《作为意志和表象的世界》,商务印书馆,1982年版,第25页。

称为唯心主义。只是当他把意志的作用夸大,作为整个世界的支柱,是一切现象、一切客体一以贯之的前提和条件时候,认为“世界是我的表象”、“世界是我的意志”时,才成为唯心主义者。海德格尔的基础本体论,实际上并不是把“此在”作为世界在起源、发生上的本根、始基,不是说此在创造这个世界。而是说,人对世界的领域是建基在此在的基础上,人是在世界中生存着的,生存着的人是把自己作为此在,在世界中生存的。因此,这里就非常明显了,对于现代哲学,我们已经不能再仅仅用思维和存在起源和原则上的本原来进行判定了,而应该看它是否把人的精神作用夸大为世界主要甚至是唯一的作用,是否脱离人的现实生存来看人的精神,把人的纯粹精神看做人的生存的依据。

由于人文主义思潮把人作为一个整体来看待,认识在哲学中的核心作用就发生了动摇。当叔本华把人理解为具有多方面、多层次欲望,富有喜怒爱乐之情的活生生的人时,他就必然要走向伦理学,因为他必然要为生命寻找归宿,要为人们提供一种人生态度。所以尼采认识到对生命的态度不是一个认识问题,而是一个价值判断,求知的欲望依赖于强力意志,而价值的标准就是生命本身。尼采说:“当我谈论价值,我们是在生命鼓舞下,在生命之光照耀下谈论价值的;生命迫使我们建立价值;当我们建立起价值,生命又通过我们对之进行评价。”①任何真理都是为了某一目的、从某一角度进行的认识。他说:“知识被作为强力的工具来使用,它随着强力的增长而增长。”②

现代哲学中的科学主义可以说是对认识论的一种推进。近代哲学是要为认识的可能建立哲学的根基,但当科学已经发展起来后,就不会再一般地去探讨认识何以可能,或者去建构一个思辨的体系来代替科学本身的研究,而是要对科学的认识方式、研究方式本身进行反思。所以,这实际上就有三个路向:一是对言语进行逻辑分

① 尼采:《偶像的黄昏》,周国平译,光明日报出版社,1996年版,第31~32页。
② 洪谦主编:《现代西方哲学论著选辑》上册,商务印书馆,1993年版,第10页。

析，以便为认识擦亮工具；二是像现象学一样探讨人类意识的建构过程；三是对科学的认识方式、改变世界的方式进行人文反思。这三个路向中，第一个路向是科学主义思潮的主要方向，由此现代哲学就发生了所谓语言学转向。第三个路向，可以说是人文主义思潮致力的方向之一。而第二个路向，可以说兼有一、三路向的特色。由于对科学的反思和批判不是人文主义思潮的主战场，同时这种反思主要是揭示对批判科学方式的批判，所以我们这里主要来看科学主义思潮对认识论的推进。

科学主义思潮有两大倾向，一是哲学的语言学转向，二是拒斥形而上学。19世纪的实证主义就已经表现出要求超越传统形而上学的意图，它们否定传统形而上学对世界本质和本原进行追索的意义，否定从本体论意义上研究心物、思有关系问题的现实意义，把哲学定位于与科学一样的为人的经验所及的现象世界，还把实证方法绝对化，将其推及社会及道德、宗教等精神生活的领域。维也纳学派拒斥形而上学，否认纯理智能单独获得关于实在的知识，认为形而上学命题是无意义的。拒斥形而上学其实是对近代理性哲学自大狂的一种矫枉过正。近代思辨形而上学力图用思辨的体系来代替具体科学的研究，所以，对形而上学的拒斥恰恰为具体科学的发展留下了空间。而语言的转向使哲学研究从认识的内容转向了认识的表达，哲学揭示知识的本质变成了哲学揭示逻辑和语言的本质，通过对哲学命题的逻辑分析重新建立的是对哲学和世界的认识。伽达默尔的解释学可以看做是为认识论的补充存在论基础。解构主义对逻各斯中心主义的解构是对绝对真理观的一种解构，罗蒂的后哲学文化是对思辨形而上学的否定。尽管德里达和罗蒂已经走得有点过头了，但他们和其他科学主义思潮一样，都是对近代哲学的一种超越，尽管他们超越的视点不同，采取的方式不同。而这种超越本身恰恰说明了近代哲学的缺陷和不足。所以这种超越本身其实是哲学的一种进步。由于超越以后，所用的范式已经不同了，我们就再也不能简单地用近代哲学的范式来思考现代哲学中科学主义思潮对本原问

题的看法，因而也不能简单对他们进行唯心和唯物的划分。

在科学主义中，本原问题已经演变为本体论的地位问题，也就是是否承认世界和事物的存在问题。逻辑实证主义把本体论归入形而上学而予以抛弃，但我们不能简单地把逻辑实证主义对世界的客观实在性的悬置，轻易地看做唯心主义。悬置并不等于否认世界的客观存在，只有当这种悬置走向对世界的客观实在性的否认后，我们才能说它是唯心主义。例如，斯特劳森描述的形而上学就是从辨明"殊相"(particulars)开始的。这说明他并不否认事物的客观存在。当然，我们也应该承认，唯心和唯物的划分在一定程度上对科学主义还是适用的。通过蒯因的本体论的承诺我们可以看出逻辑实证主义对客观性的看法。蒯因认为我们在建立一门科学时，实际上已经对何物存在作出了承诺。任何理论都是虚构的产物，在建构理论时只是约定了这个理论所指事物的存在。蒯因的本体论的承诺已经开始力图恢复本体论的地位，所以他已经是逻辑实证主义中对客观性抱有中立态度，甚至是倾向于承认客观性的人了。而其他拒斥本体论的学者对客观性的态度就可想而知了。而分析哲学中所谓的非存在物存在的悖论，其实是把事物在本体论上存在的客观性和认识上的想象中虚构混淆了起来。"金山不存在"的悖论，主要不是一个语言问题，而是一个存在论或者本体论问题。"金山不存在"意思是在客观世界不存在"金山"，"金山"不具有存在的客观实在性。"金山"只是人们想象的东西，它只存在于人们的想象中和语言中。这两种存在意思是不一样的。"金山不存在"的悖论其实质是混淆了这两种存在，而不是错把摹状词当做了主词。

### (二)中国哲学中的本原问题

中国传统哲学与西方哲学有着不同的致思方式，当我们力图探讨中国哲学中的本原问题，这种不同马上就向我们展示出来。古希腊哲学有一个基本可以确定的开端，泰勒斯被称为古希腊第一个哲学家，而中国哲学呢？我们很难说谁是第一个哲学家。古希腊哲学一开始就是自然哲学，自然哲学使古代希腊人从神话解释世界转向对

自然本身秘密的探索。中国哲学在初期也有自然哲学,但成就不显著,在哲学史上地位不突出。中国真正意义上的哲学家,要到老子和孔子的出现。但老子和孔子出现时,已经是哲学思想成熟的时候了,相当于古希腊的柏拉图和亚里士多德。从夏朝建立到老子和孔子的出现的一千多年的时间,中国的哲学思想一直在孕育中,直到老子和孔子猛然显露出来。所以,从哲学最初的发展史就可以看出中西方哲学的不同。

在远古社会,人类几大文明由于生产力水平低下,都产生了对捉摸不定的自然力和自身构造的各种幻想,都相信灵魂不死。同时,其原始宗教和神话传说所反映出来的思维方式都大体相同。但当跨入文明的门槛后,却开始出现很大的不同了。其中一个体现是哲学。自然哲学能成为古希腊哲学的开端,就说明对自然的探讨使古希腊走向了理性的觉醒,由此产生了哲学。而在我国的哲学史上,很难找出真正意义上的第一个哲学家,但思想的演进又是确实的事情。这说明在出现老子和孔子之前,我国不仅仅是在自然的领域开始超越神话思维的。尽管在夏、商、周三朝,国人对自然的认识已经取得很大的成就,例如三代的历法已经达到很高的水平,这说明三代时,人们对自然的观察和探讨已经相当细致和深入,但相对说来,国人对社会问题的观察和探讨更能影响中国哲学思想的发展。可能国人在自然和社会方面同时用力,而以人间世事为旨归,所以在老子、孔子出现前,没有哲学流派,也没有真正意义上的哲学家。而就老子和孔子来说,按照西方对学科的划分,也很难说他们是纯正意义上的哲学家,说他们是思想家倒是更准确。

例如我们非要找出中国哲学初创时的自然哲学,那么大体可以说是"本根"思想。也可以说本根思想直接关涉中国哲学中的本原问题。但从"本根"思想,我们既可看到中西方哲学在本原问题上的一些相同之处,更可以看到它们的不同。本根思想主要有太极阴阳论、五行论、道论、气论、理气论。

"阴阳"概念是在中国古人观察天文气象、时节变化的基础上萌

发的。最初指日光的向背，向日为阳，背日为阴，后来引申为气候的寒暖。《说文》："阴，闇也，水之南、山之北也。"周人用两种不同性质的阴气和阳气来解释四季的变化和万物的繁茂与凋衰，认为阴气的性质是沉滞下降的，阳气的性质是蒸发上升的。阴阳二气相互协调，配合有序，流转正常，就风调雨顺，否则就要发生灾难。伯阳父曾用阴阳二气的失调来解释地震现象："阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。"(《国语·周语》)。"阴"、"阳"在《诗经》中占有相当大的比重，其中"阴"多与"雨"联系在一起，"阳"则有"君子阳阳"、"南山之阳"等。把"阴"、"阳"连在一起只有一处。《大雅·公刘》："既景乃岗，相其阴阳。"孔颖达释："山南为阳，山北为阴，但广谷大川有寒有暖，寒暖不同，所宜则异，故相之也。"在《尚书》中"阴"、"阳"多与地名联系在一起，但《洪范》有"惟天阴骘下民"，《周官》则有"论道经邦，燮理阴阳"。可见，"阴阳"已开始与政事、民事相关。《易》虽仅"中孚"卦九二爻辞有一"阴"字，然"易以道阴阳"、"易繇阴阳卦"、"周易上下篇，别有阴阳说"等，无一不在暗示《周易》与阴阳的密切关系。《周易》中以阴爻和阳爻的重叠和变动组成八卦，八卦相荡而生六十四卦，三百八十四爻。张岱年认为，到《易传》乃成立阴阳的宇宙论，《彖辞》以乾元与坤元为宇宙万物之本根，乾元为阳、坤元为阴。到《系辞》乃于阴阳之上统以太极。[①]"易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。"(《周易·系辞上》)以此，中国古代思想家看到一切现象都有正反两方面(如天地、昼夜、日月、寒暑、男女等)，就普遍用"阴阳"这一概念来解释自然界两种对立和相互消长的气或物质势力，认为天地万物是阴阳相对的结合，及至后来用以比附社会现象，解释社会等级与规范。可见，到《易传》阶段，"阴阳"具有了丰富的哲学内涵，成为推衍宇宙万物一切变化过程的理论基础。从此，阴阳观念对中国哲学、政治、艺术、医学、科学、占星、占卜产生了深远影响。

太极阴阳思想与古希腊自然哲学的本原思想有很大的不同。亚

① 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982年版，第25页。

里士多德在《形而上学》中对古希腊早期自然哲学的思想发展进行了一种独到的概括和总结，一种全新的提炼和升华，并提出了“四因说”。他说：“我们应该求取原因的知识，因为我们只能在认明一事物的基本原因后才能知道这事物。原因则可分为四项而予以列举。其一为本体亦即怎是（“为什么”既旨在求得界说最后或最初的一个“为什么”，这就指明了一个原因与原理）〈本因〉；另一是物质或底层〈物因〉；其三是动变的来源〈动因〉；其四相反于动变者，为目的与本善，因为这是一切创生与动变的终极〈极因〉。”[①]目前，国内一般把“四因”分别表述为质料因、动力因、目的因、形式因。亚里士多德认为，最初的哲学家是从探讨万物的本原开始的。本原最初是指万物从它产生出来，最终又复归到它那里去的那个东西。在这样的理解下，本原往往是指物质性的元素，以元素为万物原理。只是他们对这些原理的性质与项目所想不一致。但随着学术进步，人们慢慢发现“万物真由一元素或几元素（物质）演变生灭而成宇宙万有，可是试问生灭何由而起，其故何在？”[②]这个动变的原因仅仅由物质“底层”的质料本身是解释不了，基质本身是不能变化的，发生变化的是它的属性，于是就提出了动力因。在寻找动力因时，又发现“事物在方生方存之际，或达其善，或成其美”，这显然不能由火、土这类元素来说明，于是又开始寻找安排一切秩序的原因。亚里士多德认为过去的哲学家没有讲清楚形式因。毕达哥拉斯学派的“数”已接触到“本质”问题，但说得太简单了，只有柏拉图的“理念”可以说是暗示了本质因。事物之所以会以一种特殊的形式运动就在于事物的本质。可见，探索至此，本原问题已经不仅仅是指物质性的元素，也指抽象的“原则”。亚里士多德在提出四因说后，又把“四因”归结为质料与形式。他认为，形式因、动力因和目的因“通常是一致的，因为：第一，形式因是事物的本质，而一个事物在运动中朝向的目的就是它所缺乏

① 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1981 年版，第 6～7 页；参见苗力田译本，中国人民大学出版社，2003 年版，第 25～26 页。

② 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1981 年版，第 9 页。

的形式，所应该有的本质；第二，一事物只能接受与它本质相同的东西的作用，比如，人生人，元素推动元素”①。这样，亚里士多德不仅把四因归结为质料和形式，还把三本原说、潜能与现实的关系说也归结为质料与形式②。

通过上面的梳理，我们就会发现，“阴阳”思想有许多不同于“四因说”的地方。在亚里士多德看来，质料因是关于“事物为什么在运行中继续存在”的，他认为事物由不变的质料构成，质料是构成事物的物质基础。形式因是关于“事物为什么会以某一种特定的方式运动”问题的，他认为事物各有特定的形式，认为形式是事物“是其所是”的根本原因。动力因是关于“事物为什么会开始或停止运动”问题的，他认为事物受到外力的推动和作用。目的因是在关于“事物为什么要运动”问题的，亚里士多德认为事物都朝向各自的目的。亚里士多德分析的四因可以说对古希腊的自然哲学进行了全面的总结。但他这样区分以后，就产生了一个这四种原因如何统一的问题。“阴阳”统一于“太极”，那么四因又统一于什么呢？实际上，四因已经包含了分离的可能性。因为形式因、动力因、目的因并未能从质料因得到说明，形式因、动力因、目的因更无法去说明质料因，尽管亚里士多德阐明了“四因”的相关性，希求把握自然界的整体。亚里士多德认为，在“四因”说中，形式和质料密不可分，形式就存在于质料之中。“质料”表示“所从出”，可以看做没有质的规定性的物质；“形式”表示“怎是”，即存在形式。任何个体的存在都是特定“质料”和特定“形式”的结合，两者是一而二、二而一的关系。以房子为例，它的存在涉及“质料”（土、石等）、“形式”（造型、结构等）、“动力”（建筑师、建筑术等）、“目的”（性能、用途等）四方面的原因。其他任何具体的事物也可以按此类推。可见，他所说的统一，其实主要是一种相关，

① 亚里士多德：《物理学》，198a25~27。

② 亚里士多德认为事物运动的本原有三个，即形式、缺乏和质料。由于缺乏也是一种形式，即事物应该有、但尚未有的形式。所以，三本原又可归结为质料和形式两本原。亚里士多德还把运动定义为“潜在的现实化”，潜在性相对于“缺乏”，是应该有，但尚未实现的形式，现实性则是事物已有的形式。

特别是把“四因”归结为质料和形式时，更是如此。我们可以说质料总是有一定形式的质料，形式总是特定质料的形式，而特定的形式也就决定了特定的性质和用途。但形式因不是从质料因中演化出来的，同样，一定的形式因也不必然与一定的质料联系在一起。如何根据质料来解释动力因和目的因呢？因为这个动力和目的完全可以是外来的。而一旦这个目的是外来的，实际上就出现了多个事物了，一出现多个事物，马上就又有一个如何统一的问题。亚里士多德认为，质料具有成形的潜能，且这种潜能是无限多样的；形式具有现实性，即具有非此即彼的相对稳定性。没有形式，质料永远只是潜能；没有质料，形式也仅仅是物的潜能，而不是物本身。在此，亚里士多德是要强调质料和形式的联系，但实际上，他这一思想已包含质料和形式分离的可能。因为，质料和形式都可以保持一种潜能状态，在这种潜能状态下，质料和形式就可能是分离的。

从哲学史来看，也的确如此。亚里士多德的“形式”在希腊文中是eidos，和柏拉图的理式（亦译“理念”）是同一个词。但柏拉图认为物的理式脱离于物，在现实世界之外存有一个与之对立的理式世界。对于这种二元论，亚里士多德进行了激烈的批判，他认为物的理式就在物的内部。他论证的逻辑很简单：既然物的理式是这个物的本质，那么物的本质怎么能够存在于物之外呢？柏拉图的理式论是“一般在个别之外”，亚里士多德的理式论是“一般在个别之中”。柏拉图的理式的世界就是一个纯形式的世界，它不需要质料。实际上，由形式和质料的二元分离所带来的二元论，一直是西方哲学难以解决的问题，西方主客二分的思维模式实际上只是这种分离的一种表现而已。

在阴阳说中，质料就是气，即“淳和未分之气也”。阴阳在未分之前是有气存在的，此气就是太极，“太极即气”，它是阴阳生成和存在的物质基础。“阴阳”说的形式因不是在“阴阳”之外去谈形式。“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”（《周易·说卦》）阴阳本身就是彼此消长而统一的两种不同性质的气或势力，表

现出来即为刚柔、动静、尊卑、上下等，阴阳、刚柔和仁义成为天道、地道和人道的结构与内在形式就是阴阳自身使然。在《周易》中"阴阳"表现为阴爻和阳爻，在六十四卦中表现为卦相中阳爻、阴爻的次序位置、数量比例等，因而形式本身就是阴阳的表现，事物的本质就在于阴阳的演化。同样，"阴阳"说也在自身之外去寻找动力，阴阳自身包含着动力因，阴阳作为二("二仪")，是一("太极")通向多(万事万物)的纽带和必然环节，必然含有动力因。"乾坤其易之缊邪？乾坤成列而易立乎其中矣。"(《周易·系辞上》)其中的"易"即变易、变动之意。"刚柔相摩，八卦相荡。"(《周易·系辞上》)其中乾坤相并俱生曰"摩"，八卦交错曰"荡"。"乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物。"(周敦颐《太极图说》)"二气"指阴阳二气，"交感"指交错感应、相互作用，"二气交感"是万物生成的原因和动力。"一动一静交，而天地之道尽之矣……一阴一阳交，而天之用尽之矣；一柔一刚交，而地之用尽之矣。"(邵雍《观物内篇》)"交"即对立统一，是天地万物生生不息的动力根源所在。此"易"、"相摩"、"相荡"、"交感"、"交"等即为阴阳演化生成万物的动力因。同时，"阴阳"说认为运动的目的是万物的生成和太极的复归，即和谐宇宙和道法自然。"无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极而动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。"(《太极图说》)作为宇宙本原的太极"至高至妙、至精至神"(朱子《语类卷九四》)，它化生出阴阳，阴阳生五行，五行生四时万物；万物复归于五行，五行复归于阴阳，阴阳复归于太极。

阴阳说把万事万物都看做是太极："二气五行，天之所以赋受万物而生之者也。自其末以缘本，则五行之异本二气之实，二气之实又本一理之极，是合万物而言之，为一太极而已也；自其本而之末，则一理之实而万物分之以为体，故万物之中各有一太极，而小大之物莫不各有一定之分也。"(《通书·理性命注》)整个宇宙就是太极阴阳的演化，"一阴一阳之谓道"(《周易·系辞上》)，宇宙作一个有机而变

动的整体，其内在生机在于阴阳的交感和互动。“阴阳鱼太极图”形象地阐释了宇宙的整体观。整个图作一个圆圈即太极，圆圈中一白一黑两条阴阳鱼互相环抱，白鱼代表阳，黑鱼代表阴，这表示“易有太极，是生两仪”。整个图富有动感，代表阴阳互动，整个宇宙处在一个和谐的动态变化之中。人就处在这一循环往复的和谐的宇宙之中。这一和谐宇宙观使古人认为自己合天地之德，交阴阳之气，会鬼神之灵，具五行之秀，个体就是一个“小宇宙”与大宇宙合而为一。《周易》把这种宇宙大和谐的构建称之为“天地设位，圣人成能”。“设位”，是自然的本质；“成能”，是人类的本质。“天地设位，圣人成能”就是顺应自然界的法则，参与自然界的变化过程，亦即“顺乎天而应乎人”。社会人世也可以用阴阳说来解释：“道无无对，有阴则有阳，有善则有恶，有是则有非，无一亦无三。”（《遗书》十五）董仲舒把“阴阳”运用于社会人世，强调“阳尊阴卑”，为社会整体确立了“三纲”的等级秩序。

特别值得一提的是，《黄帝内经》把阴阳用于医学，解释人的身体内相对力量的对立和平衡，创造了中国哲学思想和科学结合的典范。在中国传统自然科学中，最充分显示中国思维特色的要算医学了。医学在中国古代之所以能走在其他科学的前面，其中一个重要的原因就是传统的思维方式对于说明系统性极强的人体有着特殊的优越性。

为了解决二元分离，说明世界的和谐，西方哲学家可谓是绞尽脑汁。毕达哥拉斯提出了“数”的和谐，笛卡尔在其著名的“松果腺”假说的基础上提出了所谓的“自然影响”说，马勒伯朗士则提出了著名的“偶因论”。无论是毕达哥拉斯，还是笛卡尔、马勒伯朗士，在讨论和谐问题时所关涉的或者是独立存在的事物的内在结构，或者是独立存在事物之间的外在关系。所以，他们都是在分离基础上和谐。既然按照笛卡尔的实体学说，物质实体的本质是广延，精神实体的本质是思想，则物质实体与精神实体之间的“相互作用”或“自然影响”就成了一种不可思议的事情了。

莱布尼茨在批判"自然影响"说和"偶因论"的基础上,提出和论证了著名的"前定和谐"学说。[①]莱布尼茨首先引入了"过程"概念,这种莱布尼茨的和谐学说就不仅关涉到独立存在着的事物的关系,还关涉到独立存在着的事物的整个发展过程。其次,莱布尼茨强调和论证了和谐的自主性。尽管如此,莱布尼茨仍然无法就世界存在本身来清楚说明事物之间何以会和谐。所以,他最终只有请出上帝来。只有借助于上帝创世时的"神恩"或"前定"才能使灵魂和形体得以"和谐"共存,并且"好像彼此互相影响似的活动着"。如果说马勒伯朗士是在用无数个奇迹来保证身心之间的和谐的话,莱布尼茨则是在用"前定"这样一个唯一的奇迹来保证身心之间的一系列和谐的。[②]莱布尼茨的前定和谐学说虽然也涉及单子之间的和谐、形体与灵魂之间的和谐,但莱布尼茨始终突出和强调的则是"自然的物理界与神恩的道德界"之间的大和谐,因为只有神恩才能解释单子之间、形体与灵魂之间的和谐。莱布尼茨曾试图通过"道德的必然性"给人的自由开辟一片空地,但是既然他执著地坚持单子的被创造,执著地坚持传统的实体主义,他所谓的"道德的必然性"归根到底就永远只能是一种上帝保证了的必然性或决定论。所以,和谐对于布尼茨来说,是一种既定的事实和实然状态,是一种无需奋斗争取只需伸手享受的上帝的"恩赐"。虽然莱布尼茨引入了"过程"概念,但他说的"过程"只是意指两个不同类型的事物之发展过程,不是意指世界本身的和谐生成过程。对于莱布尼茨来说,上帝是在一瞬间通过"连续闪烁"创造出世界万物及万物之间的和谐的。

与西方千方百计解释二元分离不同,《周易》的阴阳和谐学说从根本上讲首先是"天人合一"或"天人之间"的大和谐,因而不需要再去解释世界的和谐问题。《易传》在解释《易经》的理论纲要时,曾言简意赅地谈到:"《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉 ,有

① 段德智:《论莱布尼茨的自主的和神恩的和谐学说及其现时代意义》,《世界宗教研究》,2001年第1期。

② 陈修斋、段德智:《莱布尼茨》,台北:东大图书公司,1994年版,第166页。

地道焉。兼三才而两之,故六。六者非它也,三材之道也。"(《周易·系辞下》)《易经》虽然含八"经卦",六十四"别卦",但归根到底其所关涉的无非是"三才",即"天道"、"人道"和"地道"而已。《易经》的每一个卦象,不论是经卦的卦象,还是别卦的卦象,都含有天、地、人三才。这就通过卦象把天地人统一、合一或和谐的思想极其生动地彰显出来了。

可见,中国阴阳和谐学说是"生成性"上的和谐,因为在中国阴阳思想家看来,世界上的事物同是阴阳二气相互作用的结果,事物的本质规定性是由处于"相推"、"相摩"的矛盾关系之中生成的,所谓"各正性命",万物生成和发展的过程同时也就是"新质"不断酝酿、产生的过程。从宇宙生成、宇宙发展的本质和主流上讲,唯有推陈出新、除旧布新和革故鼎新才是阴阳变化之道的根本内容。《易传》讲"富有之谓大业,日新之为盛德,生生之为易",又讲"革,水火不息",即是谓此。《易传》讲"天行健,君子自强不息",视"自强不息"为君子的本质规定性,决不是偶然的。因而阴阳思想不需要预设一个外在的上帝,也根本没有什么"前定"的东西。人自身的认识能力和高远境界本身是世界中可以化育万物的力量。所以,《易传》上讲"乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞",又讲"夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时",即是谓此。

从上面我们对太极阴阳学说的探讨可以看出,中国哲学探讨本原问题时,其思路不同于西方哲学,太极、阴阳都不仅仅是一种物质,当然也不是一种精神。如果说古希腊哲学在探讨本原问题主要是一种静观、分析的方法,近代西方哲学主要是建基于认识论基础上的主客、心物二元分离来谈本原问题,现代西方哲学则追求主客、心物统一,一般不谈本原问题的话,那么中国哲学则是把世界看做一个整体,一个生气贯注的有生命的整体,通过直观的方式来把握世界的生成性。所以,太极阴阳即是物质质料,又是物质属性,也是一种功能。在中国哲学,关于本原的学说还有道论、气论、理气论、心论。这种本原论,都体

现出与太极阴阳论大致相同的致思方式。

张岱年认为,老子是第一个提出本根问题的人,在老子之前,人们都认为万物之父是天,天是生成一切物的,到老子,乃求天之所由生。[①]老子说:"有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天地母。"(《老子》第二十五章)那么这个"道"究竟是什么东西?老子说,道,"视之不见","听之不闻","搏之不得",它是看不见、听不到,也摸不着的。道"混而为一","绳绳兮不可名,复归于无物。是谓无状之状,无物之象,是谓惚恍。迎之不见其首,随之不见其后"(《老子》第十四章)。老子概括道的特点:"道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精。"(《老子》第二十一章)可见,道是幽冥、恍惚、寂寥的,它绵绵不绝,没有具体的形状,没有可以识别的物象。"道"其实也不是它真正的名字,只是为了便于谈论,权且称之为"道"。老子说:"吾不知其名,强字之曰道,强为之名曰大。"(《老子》第二十五章)"道隐无名。"(《老子》第四十一章)我们所谈论、所理解的道,只是关于道的描述与刻画,实际上,能够用语言所描绘出来的,已经不是本来意义上的道了;它被赋予的名字,也不是应然的名字。所以说"道可道,非常道。名可名,非常名"(《老子》第一章)。道是幽冥、恍惚、寂寥,"柔"、"虚"、"静"、"冲",没有真正的名字,不可道。老子在此用了一组"无形大象"是要透露出"道"的妙义:道只是一种柔弱到无一丝一毫现成性的纯势态;道不是一切具体法则终结处更高级的存在者和法则;道不是线性思维的起点,有一份"坚强"或"形"、"质",就有一份把柄和实处,就不是原初的"道"。老子说:"反者,道之动;弱者,道之用。"(《老子》第四十章)"反"意味着道绝不可依靠任何现成者,道是总是在现成者的反面和反复。所以,要"致虚极,守静笃,万物并作,吾以观复"(《老子》第十六章),真正的道必是一种壁立千仞的终极情境,失去了一切现成性,一切形而上的理和形而下的器都是道的

① 张岱年:《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社,1982年版,第17页。

流变，只有致虚极，守静笃，才会万物并作。“三十幅共一毂，当其无，有车之用。埏埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。”(《老子》第十一章)任何器物，都显示出一个在“有”的终结处存在的虚无境域，“有”、“无”处于“相生”的互构之中。“故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”(《老子》第一章)“有”的根本含义在于显示一切现成者的界限(徼)，这种界限的充分暴露也就是“无”的显现。这个以“有”相对的“无”并不是一种虚无，也不是一种独立的终极本体，不是说由“无”生出“有”，由“有”接着生出“无”。“有”和“无”“同出而异名”，“无”是“根本的构成态”，绝没有一个在一切“有”之外的“无”的境域，真正的无境是对于有的构成式的领会。“天下万物生于有，有生于无”，只是意味着一切“有”是在“无”的构成态中才是其所是。

可见，老子提出“道”更主要的是要探讨万物的终极情境。在老子看来，一切寻常的存在者，计谋、礼仪、道德、权力和鬼神如果没有处在某种原发状态中，都会对人失去意义。所以，“道之为物，惟恍惟惚”，“道”是一种势态，能从此天势者，才能“自古及今，其名不去”。道的特点在于含势而滞于形名。一切人生的波澜变幻、柔情慷慨，世界万物的一切生灭，实际上都是因势而发。可见，“道”并不是宇宙论的本体，道的枢机所在不是物，不是宇宙，不是道德观念和理则，而只是生成。

可见，我们不能用西方的认识论来理解中国的“道”论。老子说：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为，无为而无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。”(《老子》第四十八章)“学”是观念化了、框架化了的知识和规范，越学越看不到边际，越不见势之所在，所以必须损去一切可依凭的现成者，让一切“为”都失去意义的终极形势。通过对老子“道”的探讨，我们可以看出，老子对本原问题的探讨有着不同于西方哲学的致思方式，所以，我们不能简单地对“道”论作出是唯心主义或者唯物主义，是可知论或不可知论的

判定。那么,唯心主义或者唯物主义的划分对于“道”论的意义何在呢?《老子·二十一章》说:“孔德之容,惟道是从。道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精;其精甚真,其中有信。”老子对“道”作了很玄妙的描写,这种描写本身是无可厚非的,但如果把这种玄妙的描写神秘化,不理解老子“道”的玄妙深意,而把“道”作为世界万物的本体,就有可能导致唯心主义。

中国哲人对终极境界的追求方式,决定了中国哲人对本原问题的探讨不同于西方,所以,根据其对本原问题所作的探讨,判定一种哲学是唯心的还是唯物的,一定要仔细辨明其中微妙的哲思深意。这一点最典型地体现在中国哲学的“心”论中。中国哲学中的心论并不必然意味着它就是唯心主义。陆九渊十几岁时读古书,读到“四方上下曰宇,往古来今曰宙”时,颇有感悟,提笔写道:“宇宙便是吾心,吾心便是宇宙,宇宙便是吾心,吾心便是宇宙。千万世之前有圣人出焉,同此心同此理也;千万世之后有圣人出焉,同此心同此理也;东南西北海有圣人出焉,同此心同此理也。”又说:“宇宙内事,是己分内事;己分内事,是宇宙内事。”(《象山全集》卷二十二)在这里他好像把宇宙和心等同起来,断言心是永恒的,无所不包的,这仿佛是彻底的唯心主义。陆九渊还提出“心即理也”的命题,他说:“人皆有是心,心皆具是理,心即理也。”(《与李宰书》)在此,陆九渊好像认为本心即理,把心看成与宇宙同其大,与宇宙之理是同一的。好像陆九渊认为人人的心只是一个心,宇宙的理只是一个理,心与理是一个东西,心即是理。所以,很多学者认为陆九渊无限夸大了心的思维作用和人的道德意识,否认客观世界和客观规律的独立存在,而把心看成唯一的实体。其实不然,象山说宇宙便是吾心,吾心即是宇宙,并不是说宇宙在我的心里,万物是依附于我的心才存在的,他只是说宇宙之理即吾心之理。宇宙与我本是相通的,所以宇宙之理与我心之理是相通的,万事万物之理莫不备于我心,我

心之中即含有一切之理，此理千百世之上下、四海之圣人，都有相同的。在此，象山肯定宇宙与我同有此理，这并不是唯心主义。实际上，从自然界的演化来看，人是自然界的最高存在物，在人身上包含着自然界的一切运动形式。正如人体解剖是猿猴解剖的一把钥匙一样，自然界一切低人的存在物的运动规律都以一定的形式在人身上体现出来。同样，宇宙间的一切道德也以一定方式体现在人的道德里。所以，象山说："万物森然于方寸之间，满心有发，充塞宇宙，无非此理。"(《语录》)万物之理备于我心，但宇宙究非在我心之中，所以才能说"满心有发，充塞宇宙"。也才有"此理在宇宙间，故不以人之明不明，行不行而加损。"(《答朱元晦》)。个人存在与否同理存在与否毫无关系，个人在宇宙中位置并不重要，宇宙实乃无穷，宇宙之本根者乃是理，宇宙之理却为我心所具有，所以说宇宙之理同于我心之理。可见，对于陆九渊提出的"吾心便是宇宙，宇宙便是吾心"、"心即理也"，不能简单地斥之为唯心主义。当然，他确实有很强的唯心主义倾向。所以，象山说"天地我之天地，变化我之变化"，宇宙变易的历程只是我的变易历程，又说："天者吾性中之象，地者吾性中之形，故曰在天成象，在地成形，皆我之所为。"(《己易》)这就把我无限夸大，认为我并不只是血气形貌，天象地形，皆我之所为。这就可以说是唯心主义了。

同样，当王阳明说"心外无物，心外无言，心外无理，心外无义"时，并不必然就是唯心主义。可见，中国哲学的心论并不同于西方的唯心论。当心论者认为人作为宇宙万物中之一个类的存在，而且是最高的类的存在，人之理同于宇宙之理，或认为人所感知的世界，依赖于我心的存在，没有我心就没有我所感知的世界时，心论并不是唯心主义。因为这个时候，他们并不认为宇宙的存在依靠个人的心智的存在。只有当心论者认为一切存在都依靠个人的心智，离开心则无客观的存在时，才走向唯心主义。

## 三、重新理解恩格斯的世界统一性问题

恩格斯认为:“世界的统一性并不在于它的存在,尽管世界的存在是它的统一性的前提,因为世界必须先存在,然后才能是统一的。在我们的视野的范围之外,存在甚至完全是一个悬而未决的问题。世界的真正的统一性在于它的物质性,而这种物质性不是魔术师的三两句话所能证明的,而是由哲学和自然科学的长期的和持续的发展来证明的。”[①]恩格斯说这话的意义是从物质和意识谁是第一性的角度来说的。同时他认为“世界的真正的统一性在于它的物质性”,“物质性”和物质是不一样的,所以他接着又说“物质性不是魔术师的三两句话所能证明的,而是由哲学和自然科学的长期的和持续的发展来证明的”。物质性应该是物质的特性,客观实在性是物质的特性,但除客观实在性外,物质还有其他很多属性。物质世界之所以能发展为现实的人类世界,它本身也是物质自身属性发展的结果。这样说来,生命本身也是物质运动的经过,而有意识的人类的存在则是生命发展的结果。所以从这个角度来说,人的精神和意识倒是物质自身潜能的最伟大的实现。过去,我们仅仅把恩格斯这句话理解为“世界的真正的统一性在于它是由物质构成的”,而物质是标志客观实在的范畴。这一认识本身应该没有错,但显然我们不能仅仅把客观实在性作为物质的唯一特性,更不应该仅仅用客观实在性来探讨世界的存在,特别是生命的存在和人类社会的存在。如果这样,就磨平了生命世界和机械世界、人文世界和自然界之间的区别。所以,说世界的统一在于其是由有客观实在性的物质构成的,仅仅说出了最低的共通性,仅仅找出了最小的公约数。它并没有说明世界何以会如此存在,人类社会何以会如此存在。

可见,真正意义上的统一性应该是综合性、和谐性。也就是说在

①《马克思恩格斯选集》(第3卷),人民出版社,1995年版,第383页。

肯定世界物质统一性的基础上，还需要进一步回答世界上的万千事物是如何联系起来的，由物质构成的千姿百态、丰富复杂的人、人类社会、自然界是如何普遍联系起来的。恩格斯的“世界的统一性在于其物质性”的观念，无疑是对唯物主义的坚持，也是对思维、意识本质的说明。但这只是问题的一个方面，这个方面说明了思维、意识、人的灵魂都是自然界长期发展的结果，是人类社会长期发展的结果，思维是人脑的产物，人脑是思维的物质载体。由此恩格斯坚持了彻底的唯物主义。而问题的另一方面则是思维、意识、精神的超越性。思维、意识、精神尽管是自然、社会长期发展的结果，也有其物质载体，但显然，思维、意识、精神不同于一般的物质现象，也许科学的发展最终能够解开人脑的秘密，从而揭示人的精神活动的实质，但毋庸置疑的是，人的精神活动是自然界最复杂的物质运动之一，它有着独特的活动方式，假如人只是自然物质存在，不是精神性存在，哲学其实就没有存在的可能，我们就不可能也没有必要去反思思维与存在、意识与物质的关系。正是由于人是精神性的存在，人才能努力通过黑暗向光明突破，通过无意义向有意义突破，通过必然性的奴役向自由突破，再没有任何东西比这些努力更惊人、更动人和更震撼人的了。因此，正是精神性的人的存在，使世界发生了根本的改变，我们把这种改变称为“自然”提着自己的头发飞升了。有谚语说“人不能提着自己的头发飞离地球”。尽管人站在地球上，的确不能提着自己的头发飞离地球，但人借助先进的飞行工具，却能够在飞行器里提着自己的头发飞离地球。产生于自然中的人，似乎应该永远是自然的孩子，应该匍匐在自然的法力之下，然而人却力图把自己变成上帝，让自然匍匐在自己的脚下。尽管人最终无法超越自然，但人类使自然发生的变化才是真正深刻的。这种深刻性就在于人类能够发现自然力、应用自然力，按照人的意义来塑造自然。所以，最深刻、最具独特性的哲学都在现象的背后发现了本体，在自然界必然性的背后发现了自由，在物质世界的背后发现了精神。哲学中“我”的发现，从主体出发，从人的生存深处出发理解存在，是哲学真

正的重大发现。哲学认识是精神自我解放的行为，精神所摆脱的是现象世界对实在性的片面奢望。

因此，我们在寻求世界的统一性、意识和存在的统一性时，不能仅仅应用还原的方法，找寻到意识的物质根基，更重要的是要找寻到当自然演进到出现了有意识的人类以后，意识和存在如何获得了统一，世界如何获得了统一。当我们说世界是物质的，精神是物质的副现象，我们是在承认世界的物质统一性，但世界显然不仅仅是一个物质的实在世界。实在世界是为我们的理性、欲望、情感，为我们的恐惧、烦恼所建立的，感性的现实的世界不是真正的世界，也不是唯一的世界。在人的自我意识的一定层次上，哲学的出发点是二元论意识，是对感性世界和理念世界的区分，是对现象和本体、现象与物自体的区分，柏拉图和康德永恒的意义和深度就在这里，康德的二元论不是其哲学的缺点，反而是其最大的优点。康德敏锐地看到了思维和存在的混淆，看到思维把自己的结果当做客观存在，他克服了客体对主体的统治，揭示了客体是由主体产生的。康德在自然秩序和自由秩序之间作出的区分包含着永恒的真理。康德对上帝存在的本体论证明的批判，给旧形而上学以打击，这种形而上学就是把思想的产物与实在混淆，把存在的观念与存在混淆，把逻辑谓词与实在混淆。这种混淆其实不仅体现在唯心主义身上，也体现在唯物主义身上。体现在唯心主义身上的就是用思想的产物替代实在，用存在的观念替代存在，并以此作为世界的本体；体现在唯物主义身上的就是把意识、思维、精神简单地还原为物质，用物质的特性来说明思维和精神，从而把思维和精神物质化。列宁有一句名言：真理向前迈出一步，哪怕是一小步，真理也会变成谬误。我们认识到思维不过是人脑的一种机能时，认识到世界的物质统一性，无疑是深刻的。但如果因此而抹平思维与一般物质存在的界限，抹平作为精神存在的人与一般生命和机械物质的本质区别，我们无疑就走向了谬误。

所以，当我们在探讨意识与存在的统一时，我们不仅仅要用还

原的方式，追寻其物质性，更要说明自由的精神和存在如何统一。由此我们也就看清了还原论的根本错误，或者说传统本体论的根本错误，就在于它们都力图抹平这两者的界限。我们的目的固然是要寻找其统一，但这并不意味我们就无视其根本的区别，只是说我们不能把这种区别作为不可逾越的鸿沟，不是要把它们划分为此岸和彼岸两个根本不可过渡的世界。这两者本身的差异性是我们必须面对的，我们要做的是在承认这种差异性的基础上寻找其统一的根据。因为正是这种差异性使哲学成为可能，哲学作为一种精神现象，其存在的根本前提就在于人是一种精神性的存在。同时这种差异也使人类社会及其一切人文化成为可能，没有作为有意识的人类的存在，人类社会及其一切人文现象，显然都是不可能的。人类在世界上的历史在自然本身的演化史中，显然是很短暂的，甚至与自然中其他生物的历史相比也是很短暂的。根据现有的科学资料，恐龙在地球上统治了二亿年左右，这个时间比人类自身的历史长久很多。但像恐龙这样的庞然大物，在统治世界的二亿年左右的时间里所引起的世界的变化，与人类相比，无疑有着根本的不同。造成这种不同的根本原因就在于，人的意识和精神不同于一般的物质。因此，探讨存在与意识的统一，必须克服机械论和幼稚实在论。

但同时，问题也就出现了：意识和存在、主观和客观、感性世界和理念世界的二元论怎么克服？柏拉图后的希腊哲学家都企图解决这个问题。亚里士多德企图生活在这个世界里，并希望在这个世界生活里拥有最高世界的恩准。他把柏拉图关于两个世界的学说变成了关于一个世界的一元论，在这个世界内部有形式和内容、行为和潜力的区分。形式和行为在低阶的东西里，而在物质和潜力中起作用的是最高的东西。亚里士多德的努力取得了很大的成就，但尽管如此，却并没有解决这个问题。普罗提诺则用神秘的直观吞没了一切。基督教也力图克服柏拉图的二元论，但它承认这个世界的堕落，并因而提出了末世论，这就走向了更为极端的二元论。康德是自由和自然的二元论，但康德和德国唯心主义与柏拉图的唯心主义不

同，柏拉图的哲学是类哲学，个性和个体问题在这个哲学里没有被提出来，德国唯心主义却向主体、向内部转移，主体、“我”、普遍的“我”成了世界的创造者。可见，从客体出发和通过客体获得一元论的努力，到康德哲学以后，就转变为从主体那里获得一元论的努力。所以德国唯心主义所研究的就不再是客体、世界、存在，而是主体、理性、思想和应当。费希特的一元论是伦理学上的泛神论，在费希特那里，这个世界是由普遍的“我”决定，“我”的意志是第一性的，“我”的意志应该通过自己而起作用，世界的存在只是因为义务的命令。黑格尔是最彻底的唯心主义者，在他身上，唯心主义转变为独特的实在论。黑格尔的一元论是精神自组织，黑格尔把生命的动力进程引入到思想和概念之中，想通过概念的辩证法回到现实和具体性，这样思维和概念就成了神和世界精神的辩证生命，逻辑学变成了本体论，精神对自然的首要地位获得肯定，主体和客体在精神中获得了统一。可见，黑格尔获得的一元论的失败在于，绝对是在绝对必然性的形式里实现的。

现代西方哲学对这种二元论思维范式的超越，主要表现三点。一是转变了哲学的课题与视域。无论是科学主义还是人本主义，这种转变的基本点在于，哲学不再局限于唯心唯物、可知不可知之争，也不再集中于论证本体世界的存在和建构形而上学体系，而是将重点转向具有主体意识的人及与人相联系的对象世界，把外部世界的存在作为不证自明的前提。二是转变了主体与对象的关系问题。近代哲学所主要论证的主体对客体的认识关系，在现代哲学中已不是哲学家关注的中心了。就是说现代哲学已不是以认识论问题为中心了。科学主义关心的是逻辑分析，语言哲学讨论语言与存在的关系，人本主义则把传统哲学的认识关系转变为显现和构成的关系——人不是同自在世界发生关系，只是和与人相关涉的世界发生关系；人们所说的实在世界是相对于主体而存在的，其意义由主体赋予，它对人所显现出的现象，实际是主体加工改造的结果。三是改变了主体自身的意义。与近代哲学不同，现代哲学将主体看做超越性的

活动和过程本身，主体的意义在于它趋向于对象的活动性和实践性，超越的意向行为和构成能力。

但这样一来，就真的克服了主、客体的对立，物质与意识，思维、精神与存在的二元对立了吗？首先，现代西方哲学要么把外部世界当做不证自明的前提，要么把外部世界的存在悬置起来，不去讨论其是否客观存在。把外部世界当做不证自明的前提虽然坚持了外部世界的客观实在性，但外部世界的存在状况却是昏暗不明的，而悬置外部世界的存在性，更是不利于探讨外部世界的存在状况。其次，将重点转向具有主体意识的人及与人相联系的对象世界，那么不与主体意识的人相联系的世界就被悬置起来，而世界显然是一个整体，尽管我们在特定的条件下，只能注意到世界的每一部、每一侧面，但这一部分、这一侧面却只有在整体中才能被更好地理解。所以，这看似是一种很现代的观点，实际上是主观主义的一种翻版，因为它依据意识来取舍存在，这样就把客观实在等同于意识到的存在。而意识到的存在显然不同于客观实在，意识总是个人的意识，同时个人的意识又总是随具体条件的不同而不同，因而意识中的存在总是可变的，不同的人意识到的存在是不同的，相同的人在不同的时候意识到的存在也是不一样的。这样要么会走向极端的相对主义，要么会走向约定主义。再次，现代哲学将主体看做超越性的活动和过程本身，把主体的意义定位于趋向于对象的活动性和实践性，超越的意向行为和构成能力时，一方面，主体作为一个肉身的存在与其灵魂、精神的关系并没有厘清，另一方面，活动性和实践性与客观实在世界的关系也没有厘清。活动性和实践性固然一方面挑起了对象世界，一方面挑起了主体，好像沟通了主、客体，沟通了物质世界与精神、意识、思维，但主、客体，世界、精神、意识本身却是晦暗不清的。当主、客体两者都晦暗不清时，实践活动本身也是晦暗不清的。所以，回到实践并不能解决哲学的所有问题，并不是哲学的所有问题，只要一回到实践就迎刃而解了。这一点我们在后面还将详细分析。所以，思维与存在的问题，不是用任何一方面来侵吞另一方，

不是仅仅把思维和存在还原为物质性统一性，也不是仅仅只需引人实践，就可以解决的，而是需要厘清世界的存在结构和状况。我们此处所说的世界显然是包括人在内的世界。思维、意识、精神作为人的思维、意识、精神，只有从作为整体的、有灵的人来理解，而人也只有在世界中来理解，因为人生存于世界之中。

自古希腊哲学以来，探寻世界存在的基础和某种能为所有其他知识奠基的哲学基础，是绝大多数哲学家的共同努力。这种努力就其实质来说，就是一种寻找世界统一性的努力。在此基础上建立起来的各种理论体系，总不可避免地要追问物质和精神、存在和意识、人和世界、意义和价值这类终极问题，却始终不能最后解决它们。但这似乎并不能成为阻碍哲人们不断对此探索的兴趣和勇气，而且这种探索似乎已成了哲学神殿里的至上的神，没有这座至上的神，神殿就会黯然失色。哲学正是在这种矛盾中形成了自身的发展和演变史，在此过程中，建立和批评同时进行着。一种批判的形而上学总是力图去寻找某种新的方法，以图重新揭示哲学的基础和出发点。当然，这种基础和出发点常常又构成一种新的形而上学和本体论。

尼古拉·哈特曼(Nicola Hartmann，1882—1950)认为，与形而上学演变史同时存在着的是哲学的批判活动。批判哲学认为形而上学的体系与方法不能解决那些最终的基础问题，应该寻找某种新的方法，以确定人类能力的可能界限，设置与人类能力相适应的问题与目标，历史地揭示哲学的基础和出发点。他认为迄今为止已形成了五种重要的批判哲学形式：一是逻辑学。逻辑学认为思想的联系和哲学的概念必须要合乎逻辑，由此才能在概念中把握存在者的本质。但逻辑本身的一致性不能保证逻辑前提及其推论结果的真实性，因而也无从确定认识是否真实地把握了存在者。正因为此，逻辑学逐渐为认识论所取代。二是认识论。认识论从主体与对象间的关系出发，试图用认识来表示意识内容与存在者的关系，从而有可能揭示许多传统逻辑推论的错误根源，获得真实的认识。认识论注意到了认识必须与对象相符合，但认识论的观点容易片面重视意识现

象，似乎认识活动就只是意识自身的活动，这样一来心理学就成为哲学的基础。三是心理学。心理学认为，分析意识活动就可以了解认识和认识的起源，意识就是其自身的对象，它无需离开意识自身而显现出来，认识实际上就是意识的自我观察。但意识的自我观察如何获得和确保关于对象的真实认识呢？心理学的方法不能破解这个心理学的难题。于是心理学又转向现象学。四是现象学。20世纪初，现象学家们试图通过批判心理主义应对这个难题，并想使现象学成为新的哲学基础学科。现象学用本质分析方法代替直接经验观察，设定了某些意识活动的普遍本质，并以之为探讨意识变化和认识过程的新基础。但这种纯内省式的分析方法并没有把握和解决意识与对象的超验关系。所以现象学也同传统的先验建构论一样，不能成为一门普遍的哲学基础学科。五是人类学。与上述那些从逻辑、主体和意识出发来讨论认识的真理性和现实性不同，有一种努力方向是从人的生活出发来讨论认识的真理性和现实性，这就是在20世纪流行一时的生活哲学和实用主义。二者都具有相对主义倾向和特征，其理论前提则是历史社会学的观点。这样的观点从人的某个方面，例如历史的、精神的、社会的或实际的方面来认识人，所得出的知识也一定是片面的。因此，人类学主张，从人的行为的整体上来理解人应成为哲学探讨的新方向。但是人处于一个广泛的、与人相疏离且没有人也存在着的存在关系的结构中，这些关系构成了一个复杂的存在世界，人属于其中的一部分。人类学只有在这样的世界联系中才能从整体上理解人。所以，哈特曼认为，我们要从人类学回到普遍的存在学说，即回到存在学。

哈特曼的“回到存在学”的见解如何评价另当别论，但他对哲学史上哲人们力图找寻哲学的基础和出发点的努力的分析是很精到的。只是他指出的五种批判哲学似乎应该再加一种——语言学。当然哈特曼没有算上语言学，或许与他生活的年代有关。当代哲学的一个重要结果是促进了哲学的语言的转向，语言的转向的产生在于看清了逻辑自身的本质，但语言的转向却又不是哈特曼所说的批判

哲学形式的第一种——逻辑学所能涵括的。语言的转向把语言研究变成了哲学研究的代名词,分析哲学更是把一切哲学问题都归结为语言问题。可见,哲学中的语言的转向意味着任何认识都是一种表达,一种陈述,最终都存在于语言之中,这就使哲学研究从认识的内容转向了认识的表达,从心理概念转向了语言形式,这种转向标志着西方哲学的主题从近代走向现代,因而在西方哲学界被称为一场"哥白尼式的革命"。

哲学作为一门科学,寻找自己的基础和出发点的努力无可厚非,甚至可以说哲学如果要成为一门学科,就必须要有自己的基础和出发点。但哲学寻找自己基础和出发点的努力为什么总是难以完成呢?而且为什么这种寻找基础和出发点的努力总是会导致形而上学,导致一种本体论思维?哈特曼认为旧存在学认识论的根本错误在于它的"思维循环"论证:认识和判断本身是对表象的重构,而通过表象获知的存在物归根到底可能只是一种在表象中的存在物。可见"思维循环"混淆了表象与对象,把对象的存在变成了表象(思想、概念)中给予的东西。他认为旧存在学坚持认为存在着本质和现象两个世界,本质世界是普遍的内在的东西,是先验原理,能以概念的形式被理解,它规定并决定着包括人在内的物质世界的存在及其形态。这样,旧存在学必然奠基在先验原理上建构起体系形而上学,来提出解决这两个世界关系的种种理论。于是形而上学便被建立起来了。如此一来,旧存在学必然会混淆表象与对象,将认识范畴作为认识对象,抹杀了意识内容与意识对象、表象与对象之间的界限和区别。这种混淆必将导致"范畴越界"。也就是说范畴超越了自身所拥有的权限,侵犯了别的范畴的权限。例如,把无机界的范畴套用到有机界,把有机界的范畴套用到社会共同体和国家生活,把其他层次的范畴套用到精神层次,或者反过来。作为现实存在物的对象,有无机界、有机界的区分,但这种区分在表象中就不存在了。当我们把表象作为存在学的对象,对象在自然界中的层次区分就被抹平了。

所以,哈特曼所要回到的并不是亚里士多德以来的旧存在学,

而是一条存在学的新道路。哈特曼的新存在学有两个主要特征。

一是批判的存在学。哈特曼认为哲学自古以来就在探究存在范畴，可是为什么在一些基本的哲学问题上进行的讨论似乎永无休止，难有定论？错误及其根源主要在于，旧存在学从诸如理念、形式等先验原理出发，推论出认识和存在，可见旧存在学企图用普遍原则对一切存在作出说明。但旧存在学不能保证先验原理本身的客观有效性，甚至不去追问这样的问题。对旧存在学这类错误根源的批判分析，是批判哲学的任务。在这样的批判中康德起到了开拓的作用。他的先天综合判断命题强调了先验原理与经验的综合，实际上是想为经验主义提供范畴联系，为理性主义确立经验基础，从而解决传统认识论两种极端的内在矛盾与困难，保证认识的客观有效性。但是在康德那里，认识的客观有效性奠基于经验现象上，从而为认识划定了一个不可知的界限。这表明，康德的批判是纯粹认识论上的，这种认识论批判依然属于思辨形而上学。存在学不能满足于这种纯粹认识论的批判，要超越这种思辨形而上学，还需要另一种批判，即从存在学入手，以存在学为基础，这就是新存在学的任务。从新存在学观点看，认识是认识主体和认识对象之间的存在关系，对象是既与主体相联系又超越于主体的存在者，作为超越主体的存在者，它不关心是否可能被主体认识以及在多大程度上被认识，先验原理(范畴)有效性的基础就在于有这样的存在者、实在世界。于是，在新存在学那里就形成了认识论与存在学的特殊关系：认识论必须奠基于存在学，存在学应该追问如何理解认识对象。认识和对象，或者说认识论和存在论的这种特殊关系需要一种特殊的认识形而上学。新存在学不是逃避形而上学，而是通过一种形而上学批判使之获得新的价值。

二是范畴分析的道路。如何理解认识对象、实在世界？旧存在学或者把它看做从先验原理出发推论的结果，依赖于与意识活动不可分离地联系着，或者把它看成独立于认识的自在存在。哈特曼认为，我们不能通过先验演绎或从内心意识到知性原理的途径，来获得关

于存在世界的理解，事先也完全不知道是否有独立于认识主体之外的超越的对象及关于这种对象的客观认识，而是必须通过分析认识对象来获得关于对象世界的理解，这种理解是从实在关系中一步步得出的。这是一条不同于先验演绎的新道路：新存在学的道路表现为范畴分析，即一条经验的道路。这种经验既不是通过归纳也不是通过演绎出现的，也未遭到纯经验或纯先验认识的否定。它以所有经验为前提，既有日常的和实际生活的经验，也有科学的经验。对实在世界进行范畴分析与从先验原理出发进行抽象推论，是新旧存在学的分水岭。范畴分析的方法贯穿于哈特曼的全部哲学论证中，成为新存在学的显著特征之一。

哈特曼运用现象学的方法“面向事物本身”，为实在世界的存在辩护，但显然他又超越了胡塞尔的现象学，不再将实在世界归结为单纯的意识结构，因此他所谓的“面向事物本身”不是中止判断后面向事物本身，而是面对客观存在的事物本身，并把它看成一切认识的基础，能够为所有重要的哲学基本体验奠基。按照新存在学的观点，意识指向所要认识的存在对象，在意向活动中形成意向对象，意识又通过这意向对象而理解存在对象。但意向对象并非就是存在对象，存在对象的存在与意向活动及其过程无关。意向活动虽然在意识中形成表象，但它却是直接指向存在对象而不指向意向对象。哈特曼由此认为，认识是一种超越意识界限的行为，没有向对象的超越，也就没有了认识。不仅对存在对象的认识是超越的，爱和恨、体验、经验、期待、恐惧等心理活动也是超越的，因为它们针对真实的人，指向实在的心理事件，所以认识论问题只有建基于存在学上才获得其全部意义。肯定认识的这种超越特征，是存在学讨论认识问题的前提。在新存在学的基础上，哈特曼运用现象学的方法，重新观察和描述认识现象，力图挣脱旧存在学那种思维循环，达到对认识本质、认识对象的理解。这样，哈特曼全部哲学的基本关注点就变成：寻找一种明白易懂的哲学方法，描述整个实在世界的结构，以及世界中不同领域不同层次之间的关系。可见，哈特曼哲学是对康德

以来所谓的“哥白尼式革命”的翻转。哈特曼认为旧存在学的思维循环论证、先验主义认识论强调了认识过程中的意识建构作用，然而意识建构活动涉及的不是存在对象，而只是对象的表象，及从表象中发展出来的判断、概念等，它们都属于意识领域，所以整个建构过程是在意识中进行的。在这个过程中，意识的建构之物被当成了客观存在之物，意识“建构”被理解为对象的“产生”，由此，认识便只局限于意识自身而没有超越意识界限。这实际上是把一切认识客体都看成了主体作用的产物，不仅取消了真与不真的区别，就连对象存在甚至存在本身的意义也被取消了。

其实，如果我们应用哈特曼的这种方法来分析哲学上所谓的语言的转向，也可以发现类似的问题。语言的转向使哲学研究从认识的内容转向了认识的表达，然而对表达形式的分析并不等于表达内容本身。尽管语言分析力图厘清一个判断成真的条件，但掌握了成真条件并不等于就能断定成真的判断，更不能由此推论出一个个成真的判断。语言的分析无疑有利于廓清一些语义和逻辑上的混乱，说清语言的本质，但它却不能代替认识内容本身。过去我们对认识的内容和形式的划分似乎有简单、机械的倾向，认识的内容总是离不开认识的形式，一定的表达形式本身总是承载着一定的认识内容。“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”，其义为“观点不同，所见不同”。但很显然“观点不同，所见不同”通过诗的语言“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”表达出来后，所具有的意蕴不一样了。但不管怎么说，意蕴和意蕴的表达是不同的，更是不可替代的。所以，即使我们可以说“语言是存在的家”，但语言并不等于存在本身，对语言的分析不能代替对世界本身的分析，对语言的分析并不是对事物本身的分析。因此，当哲学上出现了语言转向的“哥白尼式革命”后，仍然需要对这个革命进行翻转，就像对康德“哥白尼式革命”的翻转一样。翻转后，哲学所应该面对的就是现实世界本身，在分析现实世界的基础上，来阐述认识和语言问题。这样，哲学的基础和出发点就变成了对现实世界的描述，在这个描述的基础上来阐述一切哲学问

题。正是在这个意义上，我们提出从“本体到存在”，也就是从先验的寻找世界的本体，到直接描述世界的存在状况。

自古希腊哲学以来，探寻某种能为所有其他知识奠基的哲学基础是绝大多数试图建构体系的哲学家的共同努力，对存在范畴的探究也从未停止过，哲学也提出过不少关于世界的结构和分层的思想，可是为什么许多先前认为是正确的范畴、思想，后来被证实是错误的？哈特曼认为，其中最主要的原因是，旧存在学从诸如理念、形式、范畴、概念等先验原理出发，推论出认识和存在，却不能保证先验原理本身的客观有效性，甚至不去追问这样的问题。他认为，我们不能通过先验演绎或从内心意识到知性原理的途径，来获得关于存在、实在世界的理解。我们必须通过分析认识对象来获得关于对象、实在世界的理解，这种理解是“从实在关系中一步步得出”的。由此，他提出了一条不同于先验演绎的存在学新道路：对实在世界及其总体结构与层次进行范畴分析。“新存在学的道路表现为范畴分析，即一条经验的道路。这种经验既不是通过归纳也不是通过演绎出现，也未遭到纯经验或纯先验认识的否定。它以所有经验为前提，既有日常的和实际生活的经验，也有科学的经验。还可以补充一点，它也以哲学的经验为前提，即以那些在人类思维活动的历史进程中所曾作过和出现过的各种探索、挫折及自我修正的内容为前提。”对实在世界进行范畴分析与从先验原理出发进行抽象推论，是新旧存在学的分水岭；范畴分析的方法成为新存在学的显著特征之一。①

哈特曼的新存在学力图描述包括一切领域在内的整个实在世界的结构以及不同领域之间的关联，并努力寻求一种哲学上的明白易懂的解决方法。哈特曼接受常识立场，设定实在世界的独立存在，认为它并非单纯的“现象”，人们可以通过认识途径了解它的本质结构。存在学一般涉及两方面内容。一是现实存在的实在性问题，也就是回答世界是否客观存在。对此，康德以前主要有实在论、目的论、

① 尼古拉·哈特曼：《存在学的新道路》，庞学铨、沈国琴译，同济大学出版社，2007年版，“序言”第10页。

先验演绎和直觉主义等几种解决道路。康德的批判哲学提出了认识何以可能的问题，明确地提出了人类的先验认识形式对认识世界的决定作用，由此康德哲学提出“物自体”这个概念，依康德看来，人们所认识到的实际上只能是“现象”，而现象背后的物自体却是不可认识的。哈特曼深刻认识到康德批判哲学的成就，但他不满意于康德哲学关于人类认识获得的只是现象而非世界本身的认识的观点。哈特曼认为，世界对我们来说并非单纯的现象。他赞同得到广泛接受的常识立场：我们接触的是现实存在，并能由此看出现实存在的本质结构。正是有了这一实在论的设定，哈特曼在存在问题的第二方面，才能直接去探讨实在世界的基本结构，分析世界构成的基本层次。

康德哲学以后，特别是哲学的语言学转向后，人们一般不直接去谈论世界的实存性，最多也只是把世界的实存作为一种承诺。哈特曼对实存的承认，以及由此而进一步对我们所接触世界的实存性的论证，无疑为唯物主义注入了新的活力。也正因为如此，他才能把世界的存在层次作为他哲学的中心问题。存在学的第二个问题是存在如何在的问题。自亚里士多德提出哲学探讨“作为存在者的存在者”(das Seiendes als Seiendes)以来，存在问题一直为哲学家们所关注。同时亚里士多德对探索存在问题的方法也为后世广泛接受。亚里士多德是把“存在者”作为一个整体来探讨存在者之为存在者的东西，也就是说他是把存在者作为一个整体，来寻求所有存在者的共同的东西，以寻求对世界统一性的理解。“从古代希腊到现代哲学对世界统一性的理解，从方法论上看主要有两种：一是将某个特定的存在者、范畴等同于存在，使存在失去了作为具体存在者之共同东西的普遍性；二是将先验的精神、范畴看成统摄或演绎各种具体存在者的存在，使存在成为与具体存在者相分离的高高在上的抽象原则。二者都力求获得对世界整体的一元论的理解，且具有明显的终极的形而上学性质。”可以说，直到现在，很多学者还把哲学上的一元论作为目标来追求，并形成了一种比较流行的观念，认为一元论比二元论或者多元论更彻底。哈特曼的形而上学要反对的恰恰是

这种先验构想地寻找世界统一性的形而上学，主张放弃对世界统一性的追求，回到经验之中来探讨世界的基本构成。

笔者认为，对世界的统一性的寻求是无可厚非的，恩格斯曾经明确地认为世界的统一性在于物质性。但对世界统一性的寻求不能代替对世界基本构成和世界生成过程的探讨。世界统一性只是提供了世界万物存在的最小公约数，是世界万物最基本的相同点，但我们却常常因此而否认世界万物之间的层次划分和根本的差异。结果是抹平了世界进化的历史，把世界看做一个始终如一的机械存在。哈特曼的新存在学以亚里士多德提出的问题为出发点，但他不是去寻求世界的统一性，而是运用现象学的方法对世界的存在层次结构以及层次之间的关系进行细致的范畴分析，并由此达到对世界统一性的存在学理解。

哈特曼认为正因为旧存在学不对存在进行层次划分，所以传统形而上学和旧存在学有一个根本性的弊端——“范畴越界”。传统形而上学和旧存在学中有一种主流的观点——一元论，一元论力图寻找世界的统一性，尽管不同的学派对何为世界的统一性认识不同，但他们都从自己寻找到的世界的统一性出发，抹平了世界万物的区别，这样就出现了一个错误：把某个层次的范畴套用到另一个不同的层次。例如，把无机界的范畴套用到有机界，把有机界的范畴套用到社会共同体和国家生活，把其他层次的范畴套用到精神层次，或者反过来，把精神、心灵层次的范畴转用到无机界。哈特曼把这种适用于某个领域、层次的范畴向另一个领域、层次的任意套用、转用，称为“范畴越界”。“范畴越界”就是范畴超越了自身所拥有的权限，侵犯了别的范畴的权限。这种“范畴越界”在对马克思主义的传统理解上也存在，就是把辩证唯物主义的原理直接应用到历史唯物主义中去，把历史唯物主义看做辩证唯物主义在历史领域的应用。

哈特曼认为旧存在学还有一个弊端：主要从空间意义上界定事物的实在性。其实这两个弊端是相互统一的。正因为旧存在学用先验的方式去推论世界的统一性，或者经验性地论证世界的统一性，

而一当找寻到世界的统一性后，就把这种统一性作为世界的根本特性，而否认或者无视世界存在的丰富性和发展进化，把世界抽象为一种最简单的共有特性，实际上就必然抽去世界的时间性，把世界作为一固定不变的存在，结果就只从空间上对世界进行二元划分。其实过去我们在理解马克思主义的时候也存在这种弊端，在此，笔者暂不作进一步的分析。所以，哈特曼认为，旧存在学只把具备空间特征的事物和有机体归入实在世界，心灵和精神被排斥在实在世界之外，而归入了抽象的本质领域。这样，旧存在学就把实在理解为不变的、静止的、与人的主动性和自由性相对立的东西，实际上就把精神层次的东西与现实存在分离开来。批判了旧存在学的先验性和机械性后，哈特曼把世界看做一个生成的过程，认为时间性比空间性更重要，这在一定程度上走向了怀特海的过程哲学，或者说与怀特海哲学达到了某种相通。哈特曼认为，所有实在的东西都在运动，处于不断地产生与消亡之中。运动与生成恰好构成了实在世界一般的存在方式，事物、生物和人无一例外。在这里，哈特曼已经把生成看做世界本身的存在方式，这样时间就不再是一种偶然的存在，而是世界根本的存在方式。因此，实在性就不是空间性，实在性的真实特征并不取决于空间性和物质性的范畴，而是取决于时间性和生成性的范畴。从存在学上说，空间与时间不是等值的范畴，时间比空间更为基础，因为事物和有机体只有在它们所经历的存在过程中才表现出空间特征来。所以，哈特曼认为，在时间中一切都是实在的，而在空间中则只有部分东西才是实在的。因此可以这样说，仅仅是实在世界的一半，即其较低的形态具有空间性。

引入时间概念，把生成作为实在世界的存在方式，由此改变了区分实在性与非实在性的标准，这是哈特曼的新存在学在世界实在性问题上与旧存在学的明显区别。哈特曼认为：观念的、精神层次的东西同样属于现实存在，是实在世界的一部分，物质与精神都是实在的，但存在于时间中的生成的形式又是多样的，有机体的生命过程不同于无机物那种简单的空间的物理运动，心灵的活动过程不同

于有机体的进化过程，精神史的演变过程有别于心灵的发展过程。基于上述观点，哈特曼阐述了关于世界存在的层次及结构问题。

哈特曼认为世界可以分为基本的两大存在领域(或称层次)：有空间性的和无空间性的存在。“具有空间的外部世界本身划分成两个层次：一是事物与物理过程的层次，二是生命活动的层次。”[①]无空间性的存在领域一般只被理解为意识的内在性，但它本身又有心灵与精神的区别，这种区别也是到了很晚的时候才被人们理解的。精神如语言、知识、评价及权利等，指的是超越个体意识的具有客观性特征的意识内容的存在方式，它涉及意识内容的共性，但也不会转化为一种人的总体意识，因为不存在一种包含所有个体意识的总体意识，它是由在个体意识中形成的共性的思想内容转化而成的一种客观存在，这种客观存在由于它对各种思维的独特的普遍适用性而可以成为认识客体，并为人所意识到。总的说来，他认为存在世界划分为四个基本的层次：物质的、有机的、意识(心灵)的、精神的。层次之间具有如下的关系规律：较高层次依赖于较低层次，较低层次是支撑较高层次的基础，这是层次依赖性的自然方向；这种较高层次对较低层次单方向的依赖关系贯穿于整个层次序列，但前者只是受后者的“限制”；除此之外，较高层次对较低层次而言是独立的，较高层次的特殊内容、结构是以其范畴的更新为基础的，就是说，不同层次有表征和适用于自身的不同范畴。这四个存在层次实际上涵盖了世界中全部存在的多样性。“这些层次的差异性与根据异质对象领域一些重要的区别而显示出来的现象领域的差异性相适应。与此相应的是，科学也由此分化出属于相关现象领域的若干分支：生物学通过一条清晰的界限与无机界的精密知识领域（指物理学——译者)区别开来；紧接着，真正的人文科学(历史学、语言学、文学、艺术及法学等)，又以其对象及方法等的不同，与心理学以及它的各个分支区别了开来。”[②]尽管存在世界分为四个层次，但这些对象领域相

① 尼古拉·哈特曼：《存在学的新道路》，第 33 页。
② 尼古拉·哈特曼：《存在学的新道路》，第 34 页。

互之间却具有关联性，其界限并非是不可逾越的。例如人就是心理—生理的统一，这种统一性表现在人的所有活动和经历中。

每一个层次都有一些独特的存在范畴使各个层次相互区别开来，例如，“新陈代谢、同化作用和个体的自动调节及再生产，使有机物的存在层次明确地与物理——能量过程的以及动力学结构的存在层次区别开来，因为后者自身不会再生产，只是以围绕着一个已形成的平衡状态而摆动的方式进行再生产，其暂时稳定并不是建立在持续不断的更新之上的，而是物质载体的惰性使然”①。四个层次各有其独特的存在范畴：物质层次的范畴：空间和时间、过程和状态、实体性和因果性、动力构造和动力平衡等；有机体层次的范畴：有机结构、适应性、合目的性、新陈代谢、自我调节、自我再造、类生命、类稳定性、变异等；心灵层次的范畴：行动和内容、意识和无意识、快乐和悲伤等；精神层次的范畴：思想、认识、意愿、自由、评价、人格等。

哈特曼还认为，这四种层次不仅不与存在物的层次相合，还与它们重叠；不仅是实在世界的各个层次，还是存在物的层次。“例如人，他不仅有精神，还有无精神的灵魂生活，也是有机体，而且是一种物体性的物质性的存在物；他会像动物那样无意识地对某些刺激作出反应，像动物那样繁殖，还像物体那样，会受到撞击与反撞击。”②从存在学视角看，有机体一般只有两个层次，具有意识的较高级动物会有三个层次，而人却包含所有四个存在层次，在人身上，既统一了两大存在领域的差异，又包含了意识和精神的层次。人的社会团体和历史也同样具有四个存在层次。但层次之间的深刻的异质性不否认内部联系的统一性，这种统一性不仅表现在实在存在物的各个层次中，也表现在世界的整体之中。所以说各个存在层次具有共同的基础，除了特定层次的范畴之外，还有适用于所有存在领域和存在层次的基础范畴（或称存在原理、存在法则），适用于各个存在层次的

① 尼古拉·哈特曼：《存在学的新道路》，第35页。
② 同上。

范畴分别表征了相应层次的特征。基础范畴则贯穿于存在者的各个层次，表征着各个层次共有的基本特征，存在者的各个层次是通过基本特征(基础范畴)而联系起来的，层次间的关系实际上也是通过基础范畴间的关系而呈现出来。层次和范畴之间具有如下的关系：第一，较高层次的范畴依赖于较低层次的范畴。范畴层次是由低级向高级方向延伸的，较低层次的范畴是较高层次范畴的基础，贯穿于较高层次的范畴中，但较高层次的范畴不会倒过来向较低层次延伸。因此，在实在世界的结构中，往往只是较高层次依赖于较低层次，而不存在较低层次依赖于较高层次的情形。第二，这种范畴的依赖关系又呈现出复杂的情形。并非所有较低层次的范畴都贯穿于较高层次，在较低层次的范畴向上延伸过程中会出现“中断”情形。因此，虽然较高存在层次依赖于较低存在层次，但它的内容和结构绝不是完全依赖于较低层次的，而只是以贯穿于其中的较低层次为基础而形成的具有较高层次特征的东西为内容。这种范畴的依赖性延伸及其中断便表征了不同存在领域之间的联系与区分。第三，范畴的“更新”决定了存在层次等级的差别。每个较高存在层次的范畴正是以较低层次范畴的再现为基础的，但这种再现并不影响较高存在层次内容的独立性，较高层次只是受较低层次的限制，而不是由其所规定。任何较高存在层次对较低层次都只有部分的依赖性，较高层次的出现及其超越(区别)于较低层次的新的本质特征和特殊特点，是由范畴的更新所决定的。第四，范畴更新在存在层次的等级秩序中往往同时与处于同一层次的许多范畴有关。由此形成了范畴在由低级向高级的延伸过程中连续与中断的辩证统一，从而决定了存在层次由低级向高级演变过程中出现层次分界或“层次间隔”，也即是出现存在层次的等级秩序。①

哈特曼的新存在学揭示了世界不仅是一个由高低不同的存在层次组成的整体，而且具有十分确定的叠加形式。因此，要回答世界

① 尼古拉·哈特曼：《存在学的新道路》，“序言”第27～28页。

的统一性就在于指示其层次的联结状态，就在于在将层次彼此区分开来的深刻差别中揭示出层次之间不间断的联系。比如，各个层次在哪一点上是彼此依赖的，在哪一点上又是独立的？二个相邻的不同层次是怎样既相邻接又彼此区分而存在的？有为各个存在层次所共有的基本特征吗？如果有，那么在其中有达到世界统一状态的各种不同层次的关联性吗？而将存在层次分开来的又是什么？在两个叠加的层次之间有互相支撑的关系吗？等等。其中更为重要的是揭示分层构成的世界的整体性何在。

## 四、东西方对统一性问题的不同致思方式

在古希腊，从赫拉克利特的“逻各斯”(logos)，到毕达哥拉斯的“数”，到巴门尼德的“存在”，到德谟克里特的“原子”，哲学家们都力图透过眼前的感性事物，追求绝对的、统一的、本原性的基础。但真正为西方哲学体验世界确立起固定模式的是柏拉图。海德格尔说过：“综观整个哲学史，柏拉图的思想以有所变化的形态始终起着决定性作用。形而上学就是柏拉图主义。”[①]柏拉图认为，我们感官所接触到的具体事物的世界是不真实的“幻象世界”，“真正的实在”应该是绝对的、永恒的、不变的“理念”。所有的理念构成一个独立存在的、唯一真实的世界，亦即“理念世界”。柏拉图学说塑造了其后整个西方哲学，此后，所有的哲学问题都围绕着逻各斯这个中心而展开。柏拉图学说的深刻哲理在于说明真实存在着的东西并不是人们感官的对象，而是我们理解中的东西。自此之后的西方哲学有着这样一个信念：世界一定存在着一种在人们确定实在、真理、至善、理性、知识时可以作为最高、最后本体依据的永恒的、终极的基础。这个基础是一切知识和所有人生的“阿基米德点”，哲学的目标和任务就在于要发现这个基础，探究这个基础是什么，并用理性为这种发现和

① 海德格尔：《面向思的事情》，商务印书馆，1999年版，第70页。

探究的合法性作辩护，阐释这个基础的意义。可见，西方哲学寻求世界统一性的方法是：对具体感性事物进行抽象加工，运用概念进行纯粹的思维（所以才出现恩格斯所说的“思维和存在的对立”），并通过解决思维和存在的地位问题来回答世界的统一性问题。现代西方哲学虽然力图克服主客、心物的二元对立，但分析哲学对语言的分析，现象学面对事物本身的努力，存在主义在人的生存处思存在，都是从“思”入手来统一存在，只是对“思”的理解不同。所以西方哲学本质上是一种广义的认识论。

而在中国哲学中，寻求世界统一性的方法却有所不同。严格地说，中国文化和思想的主流中并没有独立的理念世界，没有纯粹思维的领域。中国哲学是用一种整体、流动、生命的观点来看待世界和人的。因此，它在探讨世界的统一性时，既寻找世界最基本的统一性，也寻找世界的整合性。就最基本的统一性来说，这有点类似于恩格斯所说的世界的统一性在于其物质性。而整合性是要阐明如此生生不息的生命世界是如何统一的。这两个方面的统一性，在中国哲学中是紧密联系在一起的。所以，在中国哲学中，西方论域中的精神与存在的统一性问题，主要体现为四种具体的类型，即天人之统一、形神之统一、理气之统一、心物之统一。在中国文化看来，精神是人的精神，而世界则是有灵性的天，所以就有天人之统一问题；在中国文化看来，作为精神活动主体的人，有其身体，于是就有与形神之统一问题；在中国文化看来，万物最基本的根源与世界的生成演化密不可分，所以有理气之统一问题；由于在中国文化看来，精神其实离不开“心”，所以有心物之统一问题。这些问题其实都是精神与存在的演化形式。这一方面说明中国哲学独特的思考统一性问题的思路，另一方面，也可以说，它从某一个方面深化了精神和存在的统一性问题。下面，我们主要以天人之统一来看中国哲学对统一性问题的思考。

在先秦时期，人们相信天命、占卜。“天”使一个王朝灭亡而使另一个王朝兴起。首先，“天”把夏王朝一举摧毁：“有夏多罪，天命殛

之。”(《尚书·汤誓》)“天”又让商王朝在夏王朝的废墟上建立起来:“夏氏有罪,予畏上帝,不敢不正。”(同上)“予迓续乃命于天。”(《尚书·盘庚》)以后,“天”又抛弃商王朝:“故天弃我,不有康食。”(《尚书·西伯戡黎》)接着,“天”又让周王朝兴盛起来:“予惟小子,不敢替(废)上帝命。天休于宁王,兴我小邦周。”(《尚书·大诰》)“皇天上帝,改厥元子兹大国殷之命。惟王受命,无疆惟休,亦无疆惟恤。”(《尚书·召诰》)“有命自天,命此文王,于周于京。”(《诗·大雅·大明》)“文王受命,有此武功。”(《诗·大雅·文王有声》)从上面我们可以看出,这里所谓的天“并”不是人格神,一个王朝之所以能配天膺命,是因为有“德”。天之所以把夏摧毁了,是因为“多罪”。“天命有德,五服五章哉!天讨有罪,五刑五用哉!政事懋哉懋哉。”(《尚书·皋陶谟》)可见,天其实就是民心、民意的体现。“天聪明,自我民聪明。天明畏,自我民明威。”(《尚书·皋陶谟》)“天矜于民,民之所欲,天必从之。”(《尚书·泰誓上》)“天视自我民视,天听自我民听。”(《尚书·泰誓中》)不仅如此,人还是天地之间最有灵者:“惟天地万物父母,惟人万物之灵。”(《尚书·泰誓上》)而且天与人的生存方式紧密相关:“天乃锡禹洪范九畴,彝伦攸叙。”(《尚书·洪范》)“无坠天之降宝命,我先王亦永有依归。”(《尚书·金縢》)“惟天降命,肇我民,惟元祀。天降威,我民用大乱丧德,亦罔非惟行。”(《尚书·酒浩》)“天子能荐人于天,不能使人与之天下。”“昔者,尧荐舜于天,而天受之。”“舜相尧二十有八载,非人之所能为也,天也。”《孟子·万章上》)

可见,中国哲学中的“天”不同于西方人说的“上帝”、“天堂”与“存在”。“天”的本原性含义不是可以用概念分析的,“让先秦时的中国人着迷的‘天’却既非形式的或主体中心的,亦非超越现象界的,而是给予这个世界和人生以意义的居中之极”①。所以,“天”或者“天地”其实主要是对天道的更具体形象、更有张力的表达。虽说天是决

① 张祥龙:《海德格尔思想与中国天道》,生活·读书·新知三联书店,1996年版,第237。

定人与国家最终生死存亡者,但并不是说天就是"神"。人不但可以,而且必须参与和融进天命的运作之中,"天因人,圣人因天"①,天人相因相成。"天"的最真切的表现之一就是"时"。范蠡说:"天道盈而不溢,盛而不骄,劳而不矜其功。夫圣人随时以行,是谓守时。"②所以要"得时无怠,时不再来;天予不取,反为之灾"。可见,中国哲学所谓"天"不是应该崇拜的人格神,也不是外在超越的神秘力量,而是世界的发展势态。在自然界,无论是天体的运行、地球的运行,植物生态、动物生态、人的身体,还是它们之间的相互作用,都遵循一定的天道,人不能违背,违背了就要受到惩罚。只有按天道行事,才能实现人与自然的和谐,人才能在这种和谐的环境中受益。《周易·缘辞·乾》说:"大哉乾元,万物资始,乃统天。云行雨施,品物流形。大明终始,六位时成。时乘六龙以御天。乾道变化,各正其命。保合大和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。"董仲舒《春秋繁露》云:"天之道,春暖以生,夏暑以养,秋清以杀,冬寒以藏,暖暑清寒,异气而同功,皆天之所以成岁也。圣人副天之所行以为政,故以庆副暖而当春,以赏副暑而当夏,以罚副清而当秋,以刑副寒而当冬,庆赏罚刑,异事而同功,皆王者之所以成德也。庆赏罚刑,与春夏秋冬,以类相应也,如合符,故曰:王者配天,谓其道。天有四时,王有四政,若四时,通类也,天人所同有也。"(《四时之副第五十五》)

由于中国文化对天的特殊理解,自然就发展出一种以人的生存方式来"配天"的"惟精惟一,允执厥中"的识度,天人在根本上才是相通的,天人合一。《中庸》中说:"天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。""自诚明,谓之性。自明诚,谓之教。诚则明矣,明则诚矣。唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,

① 中国社科院中哲史研究室编:《中国哲学史资料选辑·先秦之部》,中华书局,1984年版,第238页。

② 中国社科院中哲史研究室编:《中国哲学史资料选辑·先秦之部》,中华书局,1984年版,第236页。

则可以与天地参矣。”中国哲学是以生命—实践为中心展开的，而不是以知识—思辨为中心展开的，所以才能打通性命与天道。天命实际上不是一种宿命，而是一种天之性，天之道。在宇宙之中，“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”。(《周易·说卦》)。天道的特点是阴阳，地道的特点是刚柔，人道的特点是仁义。这表明，天、地、人各有其自身的特点，但因为都遵从于“道”，所以在“道”的层面上，三者又内在的一致性和相成互补性，因而是合一的。但这种合一不是静态的，一方面人要“崇效天，卑法地”，通过认识和效法天道，努力在天道与“人道”之间寻求内在同一性；另一方面“天地设位，圣人成能”，人道与天道不同，人在自然面前应积极主动，参赞天地的大化流行，从中正和谐的立场调适天人关系，才能真正达到“乐天知命故不忧”的天人合一境界：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。”(《周易·文言·乾》)

牟宗三先生认为，中国人的内在心灵走向不同于西方，不是一味向外走，而是内转，让生命回到自身上来正视；也不是如耶教在信仰中的上帝面前止步不前，永成天人之隔，而是往万物感通，向天道神性契通。牟先生认为儒释道三教都重主体性，从生命主体上立言，把天道神性收进成为自己的“天命之性”而向外通，并不理解为执著于知识态度上的主客对立与自我封限的天人隔阂。中国哲学的着重点是生命和德性，出发点或进路是敬天爱民的道德实践，是践仁成圣的道德实践，由这种实践注意到的是性命天道相贯通。①在学界有一种观点，认为东方没有真正意义上的纯思想，也就没有真正意义上的哲学。用蒂利的话来说就是：“东方人的理论，印度人的、埃及人的和中国人的，主要是由神话的和伦理的学说组成，因而不是完全意义上的思想系统，其中充斥着诗和信仰。”②其实西方思想的基础

① 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社，2008年版，第23～28页。

② F.Thilly. *A History of Philosophy*, revised by L. Wood, New York: Henry Holt, 1955, P.3.

是概念思维，而东方却是一种超出概念思维构架的究极探索，它不同于宗教、神学，也不仅仅是伦理学，它其实是另一种哲思的路径。而这种的路径的不同不仅体现在东、西方之间，在东方之间也同样体现出来。古印度的求智慧者的哲思，既有别于西方哲思的路径，也有别于中国哲学的哲思路径。

“那时既没有存在（有），也没有非存在（无）；既没有大气的空间，也没有超出它的天穹。什么被隐藏着？在何处？在谁的护持之下？在无底之水的深渊之中？”“那时既没有死，也没有不死。也没有日夜的区分。彼一（tad ekam）靠其自身无息地呼吸着。除此之外，再无任何东西。”[①]在此，印度哲人探索世界的方式不同于古希腊，泰勒斯所谓的“水”是一切存在物都由它构成，最初都从其中产生，最后又复归为它的存在物的原素和始基。印度哲人却不满足于任何一种思想的现成者，存在与非存在、死与永生。因为他们深切地感受到那非有非无、非死非不死的构成着的混冥——彼一，才是终极本原，这种终极本原沸腾不安，不受制于任何一种构架，它不是任何概念思维所能把握的。所以，如果说西方哲学被数学方法塑成，那么古印度思想则受惠于瑜伽修炼的直观方法。瑜伽是一种使人摆脱区别相的意识，从而达到纯粹、原本的意识的修行术。它的核心部分是让人调整自己身体的姿态、呼吸、专注于某一点，从而摒除杂念和小我，于是，关注着的意识与被关注的对象融为一体，进入三昧入定（samadhi）状态，并因此而体验到超脱了感官和名相意识控制的、无所执著的终极（意识）状态。[②]瑜伽修炼术提供了一种旨在达到超名绝相的终极状态的技艺，超出了西方人的任何范畴，是一种可操作的“以身证法”。从西方哲学的观点来看，瑜伽旨在破除意识中的一切任意性和对原本状态的修改，一切来自我们感官、爱憎、经历、教育的摩耶

① 《梨俱吠陀》，10.129，参见《印度哲学》，姚卫群编著，北京大学出版社，1993年版，第214页。

② 钵颠者利（Patanjali）：《瑜伽经》（Yoga Sutra），第2章、第3章，《印度哲学资料》，第462～485页。

(maya),即我们身在其中的种种框架所构造出的名为"客观实在"的幻象。西方哲学认为有一确定的终极实在,并总是想通过思维的建构去寻找到这个终极实在。而古印度思想家则认为实无一终极实在,有的最多只是一原初的构成境域,所以只有直接去经历或者完全融于这终极境遇,才能摆脱人假为真的摩耶幻障,获得真正确定不移的终极理解。所以,要获得终极理解,不是通过借助于理论、形式或者概念,而是要去除人生中的无明和束缚,智慧的获得不是靠感觉的和概念理智的知识,而是来自直觉的自明的知识。智慧的最大目的也不是求取真知,而是求得解脱。人的最终解脱不是靠行善,而是靠瑜伽的智慧开启,消泯一切业力,不再进入这生生业报的轮回之中。所以,古印度人对统一性问题的追求是力图达到梵我一如。"梵"(brahama)是世界的终极存在,梵就是宇宙的本原,生命的根本,所有事物存在的原因,又是超越经验、无法用语言概念来表达的一种存在,是宇宙人生的本体;梵是没有形态的,但一切形态都离不开梵。同时,我既是生命个体,又是统一宇宙的根本原理,并且也是无形无相的、不能形容的一种存在,这种存在是有情生命的根本。《歌者奥义书》说:"是涵括一切业、一切欲、一切香、一切味,涵括万事万物而无言,静然是定者,是吾内心之'我'者,大梵是也。而吾身蜕之后,将归于彼焉。诚然,有于此无疑者,将归于彼梵焉。"

可见,梵又是我归属的去处,因为一切事物从梵而生,灭归于梵。是梵创造了世界的一切,而人(或者说我)这个小宇宙与梵所创造的大宇宙是共通的。"我"与宇宙在表面上虽然千差万别,但在其内在的本质却是一致的。用徐梵澄的话来概括,梵我一如内在的意蕴在于"视宇宙之大,蝼蚁之微,等无差别,混然与万事万物融为一体。一体者,'自我'也。万物,一'自我'也。大之则弥六合,卷之则退藏于密,其在人中昭然不昧者,性灵也。性灵,一'自我'也。故其简言曰:'尔为彼!'而'自我'谓之'大梵',名言之异耳"①。正因为如此,

① 徐梵澄:《五十奥义书》,中国社会科学出版社,1984年版,第69页。

“梵我一如”只有通过证悟才能达到。《奥义书》提出来说是要通过瑜伽的实践,行至究竟,破除无明,就能够达到“梵我一如”的境地。另外,《奥义书》又把“我”分为四种形态,即所谓的“四位说”,是醒位、梦位、熟睡位和大觉位(又称死位)。到大觉位的“我”不但完全不受外在客观环境的影响与束缚,而且还抛弃了身体这个皮囊,达到真正自由解脱的境界,从而与梵合而为一。这样,古印度人追求宇宙终极的努力,所用的方法超越于人类感觉经验,不能用逻辑概念或用语言来表达。这也就使得古印度哲学在追求世界的统一性时,有着不同于中国和西方的致思路径。

由于理性主义精神的极大突出,西方哲学极善于把本属于事物本身的概念、判断从事物自身中剥落出来,构成一个绝对形式化的、纯粹的逻辑系统,概念成为这个系统里思维运作的唯一可以依靠的符号和工具。西方哲学的这一思维品质经过两千年的发展所形成的最直接的现实结果在于:一方面,近代自然科学产生与日益昌明,工具理性的异常发达;但另一方面,系统之外的感性、经验、直观、潜意识,非概念的直觉、体会、顿悟、想象,在很大程度上被拒绝、被贬低,从而导致哲学远离了与人类生存息息相关的道德教化、情感体验、文化艺术及富有实践意义的日常生活世界,人的交往理性发育相对不足。而在中国哲学中,概念思维的色彩很淡漠,倾向极不明显。这是因为,在自然世界里、在人类社会中,可通约性普遍存在,同类的东西具有相同的属性,并且还可以互相感应,即所谓“五德转移,治各有宜,而符应若兹”,所谓“夫大人者与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时。”(《周易·文言·乾》)。印度哲学虽然具有很强的宗教性,但其梵我合一的观念与中国哲学却有更多的相类性。如此一来,中西方对世界统一性问题有不同的致思方式就是顺理成章的事情了。

# 第四章 精神与存在的同一性

任何知识本质上都是一种认识，哲学与一般知识的不同之处在于，它是对知识本身的反思，是一种反思的知识，所以哲学是爱智慧的，而不是智慧本身。爱智慧实际就是“思”，哲学之思即为哲思，是一种建立在存在论基础上的思，没有存在论作为基础的思很难说是一种哲思。但这种哲思不仅仅是一种理性的抽象的思辨，任何哲学都是人的哲思，人是以自己整个的精神来面对存在的。所以，广义上的认识，实际上不仅仅是思维与存在的同一，而是精神与存在的同一。

## 一、是精神还是思维与存在的同一性

过去我们主要是谈思维与存在的同一性，但正如我们在上面已经阐述过的，人实际上是以自己整个的精神世界来面对存在的。马克思说：“眼睛对对象的感觉不同于耳朵，眼睛的对象不同于耳朵的对象。每一种本质力量的独特性，恰好就是这种本质力量的独特的

本质，因而也是它的对象化的独特方式，它的对象性的、现实的、活生生的存在的独特方式。因此，人不仅通过思维，而且以全部感觉在对象世界中肯定自己。"[①]哲学与其他学科的区别就在于，哲学不是去具体研究人的某一种感觉的对象化，例如音乐感，这是具体学科的事情。哲学是在认识论层面去反思精神与存在的同一性。人作为一个有灵性的活生生的生命，其意识和思维是与自身的整个精神世界联系在一起的，思维在任何时候都是人自身的思维。离开了人的整个精神世界，思维是很苍白、干枯的。离开了人的精神世界，思维的目的就很难说清楚。思维本身并不能确立自己的目的，哲思的目的应该由人的生存本身来说明。

同时，哲思本身就是一种精神的体现和表达。哲思不是一种纯客观性的思考，哲思是一种主体性的阐释，哲学所反思的自然科学知识，尽管是一种客观性的认识，但这种认识本身却是建基于人的生存论基础上的。所以，人以整个精神世界面对存在，不仅意味着人以全部感觉面对世界，更意味着人在认识过程中，特别在哲思过程中，是以自己整个精神世界，以自己的美感、追求、情感、信仰为基础来认识世界的。人类不可能不戴着有色眼镜来观看这个世界。它既是在一定视点上的"看"，是以一种特有的方式的"看"，同时也是有一定的精神作为底色的"看"。因此，哲思不仅仅是一种概念化的抽象的思辨，它也可以是体悟式的、证悟式的，可以是悟性思维、象形思维，可以是一种直观。哲思在于启发智慧，在于使事情的真实显露出来，而不在于是否用概念进行抽象。正因为如此，笔者才认为，认识论不仅仅探讨思维与存在的同一性，比思维与存在的同一性更基础和本原的是精神与存在的同一性。对此，我们如果回到哲学史的话就会有更深切的认知。

西方哲学开始于古希腊的自然哲学，这种哲学的旨意在于对自然进行一种纯客观的研究，数学成为其范形。到柏拉图时开始建构

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社，2000年版，第87页。

了一个理念(idea)的世界。柏拉图的理念世界是一个纯智所思的世界(intelligible world),是与感性相对的一个世界。所以,尽管柏拉图的理念代表了理想,他个人也有很高的道德冲动,但理念的世界显然应该克服人的感性冲动和情感表达。理念世界内在地包含着发展为纯概念的表象思想的可能。亚里士多德虽然力图把柏拉图的理念世界降落到人世间,在具体中来谈抽象,但从一定意义上来说,亚里士多德却推进了理念世界与人的分离。亚里士多德把理念(idea)转化成了概念,概念是属于understanding,他又把这些概念叫做范畴(category)。亚里士多德认为,我们要理解一个对象,必然通过十个范畴,这为的是了解对象,成就知识。而概念和范畴是通过"种+属差"的方式得来的,这样,范畴和概念就切断了与人的理想和情感的关系。可见,这实际上是一种表象思维:通过这些概念和范畴,把一个对象的各个方面的普遍性表象出来。所以,亚里士多德实际上把个别(particular)变成了特殊,而在特殊之外、之上则有普遍的概念和范畴。柏拉图和亚里士多德可被称为西方哲学的真正奠基人,他们为其后两千多年的西方哲学奠定了一个概念哲学的范式。西方哲学中一直有一股主要的思潮,那就是想使哲学像数学一样有确定的基础。即使提出"回到事物本身"(go back to things themselves)的现象学好像意在摆脱西方传统哲学的危机,但胡塞尔仍然坚持哲学是一项严肃的工作,它应以最严格的科学精神来对待,哲学真理应该像科学一样,到达不偏不倚的明证性(evidence)。所以,他认为人的情感问题纵然可以作为哲学讨论的对象,但不是哲学研究的根本任务,哲学的任务在于理性地认识包括人生和自然在内的整个世界。至于意在创造一种新哲学的逻辑实证主义就更是如此了,他们对西方传统哲学的批判,无疑切中了其症结,但他们在拒斥形而上学的口号下,所做的却是意在把哲学彻底科学化。所以,实际上他们倒是以叛逆者的方式,进一步推进了西方哲学的概念化范式。无怪乎海德格尔说西方哲学的历史就是忘在的历史。海德格尔也承认柏拉图和亚里士多德的思想决定了两千多年西方哲学的基本路径,是西方

传统哲学和形而上学的起点,但他却认为这个起点是对西方哲学源头的遮蔽。在海德格尔看来,巴门尼德和赫拉克利特所代表的思想才构成西方哲学的真正本源。在那里,"存在"本身的本源的揭示力还没有被压瘪为一个最普遍又最空洞的概念,逻各斯还没有退化为逻辑,思想的严格性还没有被判断的严格性所冒充。这就是说,海德格尔认为在古希腊人那里,存在不是抽象概念所把握的最普遍对象或意义,而是一个与人的存在息息相关的出现、打开(去蔽之真),并活生生地保持在现场。所以,海德格尔认为"Physis"(在古希腊文中为"eon")这个词——当今人们将这个词与"(物质的)自然"联系起来——实际上的原意是:"处于自身的开放 (比如一朵玫瑰花的开放),自身打开着的展现,以及那在此展开中显现自身并保持在那里、经受住它[的状态];简言之,即那样一个开展着的和逗留不去的存在域(das Walten)。"①

可见,海德格尔认识到了西方形而上学的弊端,就是存在与思想的分离,其一个重要的表现就是将思想的本性视为逻辑,认逻辑为思想的科学。实际上,逻辑已经是逻各斯的退化形态,如同"理式"、"实体"是"原在"(physis)的退化形式一样,逻辑使原在退化为技术和概念系统。先验逻辑和辩证逻辑尽管发展了传统逻辑,但并未能真正改变逻辑这一特性。海德格尔说:"所有古希腊的伟大思想家,包括亚里士多德,都是非概念的思想(Denkt Begrifflos)。"②但在柏拉图和亚里士多德那里,哲学确实发生了重大的转变,使得对于存在的抽象概念式理解成为可能,西方哲学由此发展成整套的概念体系和方法,存在论的构成见地丧失殆尽,存在成了最贫乏、最不成问题的现成物了。可见,海德格尔回到古希腊去寻找哲学的起源,其实是要开出一条新路出来,这一条新路,一方面是要由存在者过渡到存在,由现成去追索现成之所以现成的生成性,从而恢复事物的

① M. Heidegger. *Einfuehrung in die Metaphysik*. Tuebingen: M. Niemeyer, 1987, P.11.
② M. Heidegger. *Was Heisst Denken?* Tuebingen: Max Niemeyer, 1976, P.128.

流变的动态性。“存在者”的德语词为中性名词das Seiende，由Sein的现在分词Seiend而来，意指存在着的某种确定的事物和现象，它可以是一切已经显示其存在的现实之物，也可以仅仅是观念中之物。“存在”指的是存在物的涌现、显示。在海德格尔看来，存在是确定存在者作为存在者的那种东西，是使一切存在者得以成为其自身的先决条件。另一方面，海德格尔要揭示出人的生存在意义和真理揭示中的作用。海德格尔认为存在首先是人的存在，揭示存在的意义即恢复存在的自我显示的内容，既然对存在的揭示和哲学的自我显示都发生于人的存在，那么，主观和客观就不可能发生分离。所以海德格尔认为“此在”是存在论的出发点，对人的存在的分析把存在与存在者沟通起来，是对一切存在者的存在所作的存在论分析，是存在论的基础与入门，因此被称为“基础本体论”。可见，海德格尔的存在哲学起到了一个为认识论奠定生存论基础的作用，它向我们昭示出任何真理，其实都是人在自身生存基础上的了悟，概念化的理性思辨不过是在此基础上的现成化而已。在《存在与时间》中，海德格尔对“此在”的在世结构的仔细阐述，就是为了揭示这个生存论基础。

这样一来，海德格尔就和东方哲学有了某种亲缘性，思维就不再是没有人身的思维，思维就不再是一个实体，思想成为生存着的人的思想，海德格尔把这种思想称为“思”。“思”成了“思想”和“思维”的本源基础。海德格尔关于此在及其在世的学说突出表现了他以存在论取代认识论思维方式的基本倾向，或者说他要为认识论奠定存在论基础。人首先存在着，然后才能有知，而人的存在总是与其世界联系在一起的，此在的人在生存论把自己和世界内在的联系在一起，在世生存是此在的基本存在方式。这样，海德格尔就说明了人的存在关系与世界的认知关系相比，具有始源性。可见，近代西方哲学所谓的思维和存在的关系，仅仅只深入到认识层面，而没有深入到认识的存在论层面，这样就把认识和思维抽象为纯粹的认识和思维本身，认识和思维既成了与其主体相对立的实体，也成了与其对象相对立的实体。

海德格尔以此在为基础建立的基础本体论，通过此在的生存把人和世界联系了起来，以生存的个人代替作为认识的主体的个人，但仍然把世界的存在置于个人的制约之下，把真理看做纯粹个人对自己的存在领会。从20世纪30年代开始，海德格尔开始探索如何超出对此在的生存状态的分析，从存在本身出发来揭示存在本身的意义的道路。他认为人一出现就被抛入在世之中，人是世内存在者的关系构成一个敞开领域，在这个领域中，真理不再是此在的真理，而是存在的真理，存在自己放出自己的力量，打开敞开的领域，使得存在者得以存在。人在存在者显示其存在中必须按照存在的天命看护存在的真理，按照存在本身的面貌来揭示存在的真理。这样海德格尔实际上就深入到马克思哲学存在论的维度。当然，海德格尔并未理解到马克思强调实践、特别人类社会的生产实践之于人类个体和社会存在的本体论意义。

马克思说："我们知道，只有当对象对人来说成为人的对象或者说成为对象性的人的时候，人才不致在自己的对象中丧失自身。只有当对象对人来说成为社会的对象，人本身对自己来说成为社会的存在物，而社会在这个对象中对人来说成为本质的时候，这种情况才是可能的。"①人只有在对象世界中才不至于丧失自身，而世界只有成为人的对象才是现实的世界。"五官感觉的形成是迄今为止全部世界历史的产物"，"人的感觉、感觉的人性，都是由于它的对象的存在，由于人化的自然界，才产生出来的"。②正如眼睛之所以会成为人的眼睛，是由于眼睛的对象成为社会的、人的、由人并为了人创造出来的对象，因此，人的感觉在自己的实践中直接成为理论家，"当物按人的方式同人发生关系时，我才能在实践上按人的方式同物发生关系"。一方面，"随着对象性的现实在社会中对人来说到处成为人的本质力量的现实，成为人的现实，因而成为人自己的本质力量的现实，一切对象对他来说也就成为他自身的对象化，成为确证和

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社，2000年版，第86页。
② 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社，2000年版，第87页。

实现他的个性的对象，成为他的对象，这就是说，对象成为他自身”。[①] 另一方面，“我的对象只能是我的一种本质力量的确证，就是说，它只能像我的本质力量作为一种主体能力自为地存在着那样才对我而存在”[②]。可见，马克思认识到人类的生产与人类本身的存在论关系，所以他说：“工业的历史和工业的已经生成的对象性的存在，是一本打开了的关于人的本质力量的书，是感性地摆在我们面前的人的心理学；对这种心理学人们至今还没有从同人的本质的联系，而总是仅仅从外在的有用性这种关系来理解，因为在异化范围内活动的人们仅仅把人的普遍存在，宗教，或者具有抽象普遍本质的历史，如政治、艺术和文学等等，理解为人的本质力量的现实性和人的类活动。”[③]马克思无疑比海德格尔更深入地认识到人类的思维和意识的存在论基础，人们的意识不过是现实生活的抽象：“我的普遍意识不过是以现实共同体、社会存在物为生动形式的那个东西的理论形式。”“作为类意识，人确证自己的现实的社会生活，并且只是在思维中复现自己的现实存在；反之，类存在则在类意识中确证自己，并且在自己的普遍性中作为思维着的存在物自为地存在着。”“因此，人是一个特殊的个体，并且正是他的特殊性使他成为一个个体，成为一个现实的、单个的社会存在物，同样，他也是总体，观念的总体，被思考和被感知的社会的自为的主体存在，正如他在现实中既作为对社会存在的直观和现实享受而存在，又作为人的生命表现的总体而存在一样。可见，思维和存在虽然有区别，但同时彼此又处于统一中。”[④]

过去我们在探讨思维与存在的同一性时，主要注重恩格斯在《终结》中的有关论述，而忽视了甚至根本就没有提及马克思的以上论述。从马克思的以上论述我们可以看出，马克思首先是把人的认

① 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社，2000 年版，第 86 页。
② 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社，2000 年版，第 87 页。
③ 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社，2000 年版，第 88 页。
④ 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社，2000 年版，第 84 页。

识建立在人的现实生存的基础之上的，离开了人的现实生存去谈思维和存在、意识和存在的同一性，会使思维和意识成为无源之水，实际上没有真正接触到问题实质。

事实上，人们总是在对生活有所领悟的基础上开始认识活动的。任何科学认识的兴趣都受到生活世界的先验定向。生活世界是未经实体化概念和反思的逻辑所规范的生动鲜活的现实世界，它是根源性的直接性的存在，是未经分化的、统一的人类生活的意义的本体。因此，生活世界对于整个人类理性认识具有优先地位。在西方哲学中存在科学认识论和生活认识论两种认识论形态。马克思主义认识论实际上是一种生活认识论。但是，在我国以往的认识论研究中，由于受泛科学主义的影响，人们把自然科学认识论的一般认识论原则当做认识论的唯一范式，忽视了对生活认识论及其与科学认识论关系的研究。科学认识论实质上是一种实体性认识论，把认识现象看做是无主体的纯粹的知识的自在运动，而不是看做人作为主体以其内在的思维结构能动地有选择地掌握客体、建构知识的活动，“自我”并非是现实的人，而只是作为“思”的“我”或“我”的“思”的“自我意识”。生活认识论不同于传统认识论，它首先把认识论建立在生存论基础之上，深入到主客体自然交融的原初生活世界中，去揭示人类主体的存在结构、生活结构和行为结构，揭示生活世界的基本性质和内在关系，从而展示人类的一切知识、认识的最终基础。这样，它就克服了传统认识论主体和客体的二元对立，一切意识、思维就不再具有实体的地位，而成为现实生活中的人的意识和思维，成为人的精神世界中的一个部分，知、情、意及真、善、美在展示人类生活的完整本质过程中自然联系起来。人的意识和思维获得了丰满的意义，实践也被纳入认识论，但不是传统意义上的抽象的实践认识论。“生活—实践”领域是一个事实和意义相互作用、不断转换和自然交融的领域，“生活—实践”不仅仅是认识的起点和检验认识真理性的标准，更为重要的是，“生活—实践”为认识奠定了生存基础。同时，生活认识论是一种规范的认识论，已经从根本上解决

了人类认识的目的性、价值性问题，这样认识不再是为了获得一个与人类生活无关的、一劳永逸的绝对的知识体系，而是一个与人类生活的基本价值相关联的不断调整和改革的连续过程。这样，认识的真理性和人类生存的价值性就统一起来了。在生存论基础上，理论逻辑无法解决的“是”向“应是”的过渡，在生存逻辑、实践逻辑里变得顺理成章。所以，同一性问题应该建立在存在基础上，是人的整个精神面对世界时的同一。

以上我们主要是从西方哲学和马克思主义人手来探讨了同一性问题，为何应该是精神与存在的同一。下面我们主要从中国哲学和印度哲学来继续探讨这个问题，以说明东西方哲学在此的共通性。

在中国传统哲学中有所谓“天”的思想，但中国的“天”并不是终极实在，不是人格化的神，而是一种终极性的思想。在甲骨文卜辞中，就出现了“帝”。但“帝”并不是人格神，人格神首先应该有“位格”(hypostasis)，即是一种有理智和意志的独立实体。其次，一般说来他们应该是有名相、有某种创世经历或神谱、与其特殊的选民有“约定”的神。基督教神学中，有“位格合一”说，就是基督的神性与人性合为一个统一的位格。但这个“帝”既不是至上神，也不是一种有意志的人格神。因为尽管“帝”比人更有力、更深远，但它又以各种征兆和效验参与人生的无形存在。也正因为此，“帝”后来才能逐渐成为对人间皇帝的称呼。后来“天”逐渐替代了“帝”。但“天”同样不是一个实体性的发号施令，主宰一切命运的人格神。“天命有德，五服五章哉！天讨有罪，五刑五用哉！政事懋哉懋哉！”“天聪明，自我民聪明。天明畏，自我民明威。”(《尚书·皋陶谟》)“天矜于民，民之所欲，天必从之。”(《尚书·泰誓上》)“天视自我民视，天听自我民听。”(《尚书·泰誓中》)可见，天其实就是民心、民意的体现。周人已经知道“天命靡常”，唯有有“德”者能配天膺命。可见，在周人心里，“天”实际上已经是与人的生存方式相关的天，天的主宰力量，不是一个实体的神的主体意志和力量，而是越来越近于自然化了。“天”字在甲骨文、

金文中都像人形，在“大”字上加一头，以示最高巅之处。但“天”并不只是日月星辰、风雨雷电，也不只是惩恶佑善，它无形而有形，似远而实近，恍兮惚兮，惚兮恍兮，无处不在。但天又不神秘，也不远离于人，人们抬头所见者即是天，一个无边的广大视域。可见，中国古人实际上是把天当做一个终极究竟来看待的。所以，张祥龙认为：“古希腊人发现由系辞‘是’引发的‘是本身’或‘存在本身’的问题具有形式本身蕴含的深意；近代西方人则感到‘主体性’是这样一个枢机。古印度人则总是在寻求那超越了名相规范的本源。让先秦时的中国人着迷的‘天’却既非形式的或主体中心的，亦非超越现象界的，而是给予这个世界和人生以意义的居中之极。”[①]可见，中国人言“天”是要言说天地人间渗透和隐含的微妙的含义，是要对探究世界终极变化的时机化。因而，天既是自然的，又是世俗的、超越的；既是伦理的，又是社会政治的；既是外在的规律，又是人参与其间的生存境域。正因为如此，天的最本源的含义不可能被西方传统哲学的概念分析明白，中国人言天道也就不可能是一种概念式的思维。可见，中国人言天，要达到一种人生行为境界，就必须要用一种不同于传统西方哲学和印度思想的言说方式。

与数学逻辑的、概念思辨的、瑜伽式的方式不同，它追求的不是某一种技巧、理论和意识状态，而是要进入世界的大化流行中，进入世界不断生成的境域中。因此，它没有固定追求和把握的对象，对“天”的理解一开始就应该是盘曲的、非线性的，对“天”知识性的探索和逻辑推理、概念抽象，恰恰破坏了“天”的时机，窒息了“天”的生机，肢解了“天”的整体性、生成性。所以，中国古人心目中的崇高形象是“圣人”，不是西方意义上的哲学大家和殉道者，也不是印度式的入梵我境者、入无余涅槃者，而是入时从化者。人生的最高境界是得天地之道，但得天地之道不是指对自然的知识性理解，而是指明白天地、人事的变化的机宜，能够处在天地人间变化的时境中，应于

① 张祥龙：《海德格尔思想与中国天道》，第237页。

化而解于物。孔子说,自己五十而知天命,七十而能入天行之境,"从心所欲,不逾矩"。《中庸》中说:"大哉圣人之道!洋洋乎!发育万物,峻极于天。""溥博渊泉,而时出之。溥博如天,渊泉如渊。见而民莫不敬,言而民莫不信,行而民莫不说。是以声名洋溢乎中国,施及蛮貊。舟车所至,人力所通,天之所覆,地之所载,日月所照,霜露所坠,凡有血气者,莫不尊亲,故曰配天。"天是这样的广大而精微,不是通过概念思想就能把握的,也不是通过瑜伽实践而能体验到的,只有通过恰到好处的"艺"才能进入被激发的天道中,与天地相通。所以,《礼记·礼运》说:"夫礼必本于天,动而之地,列而之事,变而从时。"礼不只是对现成的体制、仪式、人伦关系的记载和规定,而是一种升华人生、揭示新的领悟境界的艺术、节文或几微。孔子践行周礼是为了体认与天地相通的至诚状态,知命知天:"诚者,天之道也;诚之者,人之道也。诚者不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。"(《中庸》)对于孔子而言,天道就是中道。牟宗三说,中国哲学"以生命为它的对象,主要的用心在于如何来调节我们的生命,来运转我们的生命、安顿我们的生命"①。因此,在中国哲学中,严格意义上说,没有西方科学主义离开了人和人类生存的世界所谓的纯粹的"思维",哲思是对"道"的一种领悟,是进入世界的大化之中的一种方式,因而对中国传统哲学来说,认识在本质上是精神与存在的同一。

与中国、古希腊不同,古印度的思想是另外一条路径。在亚里士多德看来,在古希腊最初进行哲学思考的人们中,"大多数都认为万物的本原是以质料为形式,一切存在着的东西都由它而存在,最初都由它生成,在最终消灭时又回归于它"②。可见,古希腊哲学是从探讨世界的物质性"始基"开始的。而古印度人既不满足于存在,也不满足于非存在;既不重视与生,也不重视死;既非停留于创造者,也非停留于非创造者。梵的形相有二:一为有形体的,一为无形体的;一为有生灭的,一为无生灭的;一为静持的,一为游动的;一为此有

① 牟宗三:《中国哲学十九讲》,上海古籍出版社,1997年版,第14页。
② 亚里士多德:《形而上学》,苗力田译,中国人民大学出版社,2003年版,第7~8页。

的，一为彼有的。从这里可以看出梵具有相对的两重性，不能单纯地说它是有或无，梵是超越人的经验感受的，但是它又确实是存在的。可见，印度文化在根本是在追求一种终极原本，而在他们看来这终极原本，一定的俱全的、自维持的和豁然贯通的。因此，古印度人的终极追求已超出了任何概念名相，要到达"梵"只有摆脱概念名相的束缚。所以，古印度人不可能像希腊一样通过数学这类形式科学，去达到他们所谓的"梵"和"彼一"。印度人通达终极实在的技艺是"瑜伽"。瑜伽修炼术为古雅利安人提供了一个旨在达到超名绝相，达到终极状态的技艺。从认识论上来说，瑜伽其实是要破除我们意识中的一切任意性，一切对于原本状态的修改和歪曲，即我们身在其中的种种框架所构造出的名为"客观实在"的幻相。这些幻相通过思辨、行善、颂神是不能摧毁的，只有通过瑜伽才能捐弃一切小我，让那原本清净和纯发生的终极境域来主宰生命。

所以，尽管印度思想在理论上和具体实践上千差万别，但却有一些共通之处。印度关于终极的学说都不限于理论、形式、概念，而是旨在去除人生中的无明和束缚，求得真知和解脱。求解脱不能主要考"启示"，而是要靠人的智慧的直接开启，而智慧最终并不来自感官的和概念理智的知识，而是来自直觉的和自明的知识，通过瑜伽的智慧开启，消泯一切业力，不再进入这生生业报的轮回之中。这与西方通过掌握知识来征服自然，达到人生的幸福是不同的。所以，印度哲学是超逻辑的，超理性的。一方面它有细密的论辩。印度哲学家们用否定和肯定两种方法结合起来共同说明梵的真实性存在。它用否定的"遮诠法"对梵的两种形相之一的无形体、无生灭作叙述，即全盘否定梵的形体、生灭和表在的现象，希望借此能使人们领悟梵的真实的意义和本来的面目。同时它又用"表诠法"来解释梵的另一面有形体、有生灭的存在，说明梵是具有"真"、"知"、"乐"三种特性的。真，意为存在，而且是一种无时空限制的绝对的存在，虽然无法用感官来接触与表达它，但是它无所不在，万物只不过是它的显现而已。知又叫"识"，《奥义书》有时称它为"潜藏于知觉深处的识

者"、"心脏内的光明",指梵在本质上是精神性而非物质性的,是主体而非客体的,是行为和观察的主动者。乐是指梵的本质是无限圆满、无上幸福的,说明梵是追求的最高归宿。《广森林奥义书》说:"此(指梵)是最高之道,此其至上幸福,此其超上世界。此其穷极之乐……众生唯倚此之一分而活也。"又说梵具有"智"、"爱乐"、"有"、"无终"、"妙乐"、"安固"六种特征。可见,古印度哲学虽然包含很强的思辨性,也有因明学,但其意恰恰是要超越它们。所以,印度哲学思考的其实也不是思维与存在的同一,而是精神与存在的同一。

## 二、从真理的不同种类看精神与存在的同一

在罗素外延命题(extensional proposition)、内容命题(intensional proposition)的基础上,牟宗三对外延的真理(extensional truth)和内容的真理(intensional truth)进行了全面的阐述。他认为,外延的真理大体上是指科学的真理,如自然科学的真理或者数学的真理。数学是formal science,自然科学是material science或者说empirical science。凡是不属于主体(subject)而可以客观地肯断(objectively asserted)的那一种真理,统统都是外延真理。就科学知识来说,都是外延真理和外延命题,没有内容的真理,也不能有内容的命题。[①]牟宗三对外延的真理和内容的真理的区分是直接针对罗素和逻辑实证主义的。

逻辑实证主义提出了拒斥形而上学的口号,他们认为形而上学问题本身是没有意义的。逻辑实证主义拒斥形而上学的主要工具是逻辑分析。在逻辑实证主义提出拒斥形而上学口号之前,维特根斯坦在《逻辑哲学论》中根据他的"语言图像"说,就对形而上学进行了彻底的批判,认为形而上学的问题和命题都是虚假的、无意义的。维特根斯坦所说的语言图像并不是指事实之间的可感性质,而指的是

① 牟宗三:《中国哲学十九讲》,上海古籍出版社,1997年版,第20页。

一种逻辑结构图,仅仅是说命题的逻辑结构与经验世界中事实的逻辑结构是一致的。说命题或语言是事实的"图像",就是说命题以自身的逻辑结构,再现或描绘了现实世界的逻辑结构。根据命题与事实的"一一对应"关系,维特根斯坦就得出了一个非常重要的结论:语言是有界限的,语言的使用以经验世界为限。如果一旦我们把语言运用到了经验世界之外,比如试图去陈述诸如"世界整体"这样的非经验的对象时,我们的语言(包括语言所表达的思想)就会陷入逻辑混乱之中。为了避免逻辑混乱的出现,维特根斯坦主张,要在能够由命题(语言)表达的东西和不能由命题表达而只能显现的东西之间划一条界线:"对于不可说的东西我们必须保持沉默。"[①]维特根斯坦认为形而上学的对象——超验的东西,虽然存在着,却不能诉诸思想和语言,如果硬要用对应于经验世界的思维逻辑来思考和表达超验的事物,其结果就只能是造成种种悖谬的情况。逻辑实证主义者直接承袭了维特根斯坦关于"形而上学命题的无意义性"思想,但他们根据经验主义的可证实性原则对形而上学进行批判。在他们看来,一个命题的首要问题是它是否有意义;命题必须首先是有意义的,然后才谈得上它的真假问题。而"理解一个句子的意义,就等于陈述使用这个句子的规则,也就是陈述证实(或否证)这个句子的方式,一个命题的意义,就是证实它的方法"[②]。除了分析命题之外,任何命题只有当它在原则上能被经验所证实时,才是有意义的,否则便是无意义的。判断一个分析命题是否有意义所依据的是逻辑,判断一个综合命题是否有意义,在根本上就必须看它是否有被经验证实的可能性。为了克服可证实性原则对命题意义作了过分狭窄的限制这一缺陷,卡尔纳普提出了"可验证性原则"取代原先的可证实性原则。在他看来,只要从一个命题能够引申出一些可以诉诸经验观察的真实命题,那么这个原初的命题就得到了间接的证实,它也同

① 维特根斯坦:《逻辑哲学论》,商务印书馆,1996年版,第105页。

② 石里克:《意义和证实》;洪谦主编:《逻辑经验主义》(上卷),商务印书馆,1982年版,第40页。

样应被看做是有意义的。同时，可验证性并不是一种完全的证实，而只是一个逐渐增强确证的过程。在逻辑实证主义者看来，意义的命题可分为分析命题和综合命题两类。形而上学命题不属于分析命题，分析命题是逻辑命题，其真假取决于它们的形式本身。形而上学也不是综合命题，形而上学表面上看具有综合命题的语法形式，但它们实际上是不可能得到任何经验的证实或验证的，它们表面上好像是在陈述一些事实，但实际上并无事实与之相对应。因此，形而上学命题是虚假的、无意义的命题。不具有认识意义的形而上学，所起的作用是表达情感。传统形而上学的错误就在于混淆了情感意义和认识意义。

作为现代分析哲学中的后起之秀，蒯因在整体论的经验检验原则和本体论承诺的基础上，对形而上学命题的意义和合法性给予了一定的肯定。但同其他分析哲学家一样，他仍然将形而上学命题看做与陈述实在对象是全然无关的。在他看来，只是作为一种"本体论承诺"的方式，形而上学才是有意义的。其实，形而上学在历史上的发展只能走向对人性本质的深层探索、向人的主体性的深层探索，而决不会消灭"形而上学思辨"本身。[①]形而上学是哲学的天命，形而上学预示着，科学的真理只不过是真理的一种类型。

其实，科学的追求也总会带有主观因素，科学并不是中性的事业，它无处不渗透着人的价值和主观因素。库恩认为，在科学研究中存在一些共同体，这些共同体是由一些学有专长的人组成，由于他们所受的教育和训练中的共同因素结合在一起，在共同体内部交流比较充分，专业方面看法比较一致，有着共同的研究和探索目标。不同的共同体形成不同的研究范式。"一种范式是，也仅仅是一个科学共同体成员共有的东西。反过来说，也正由于他们掌握了共有的范式才组成了这个科学共同体，尽管这些成员在其他方面并无任何共

① 姚定一：《论形而上学的深层关怀——对后现代主义哲学拒斥形而上学的一种回答》，《四川师范大学学报》，2002 年第 1 期。

同之处。”[①]他还认为科学认知主体并不是一个被动接受“所予”的感性刺激的容器。从我们接受一个感性刺激到形成我们的经验事实的过程是一个复杂的学习过程,这个“学习过程”的实质就是将毫无意义的感性刺激材料纳入已有的经验事实。只有大体属于同一共同体的成员,对某种刺激才能形成共同反应。“无论是科学家还是普通人都不是以零碎的方式学会看这个世界的,除非所有概念和操作的范畴都预先准备好了,否则其对经验之流进行整体的清理和分类就不可能完成。”[②]可见,在感觉经验与科学理论之间并没有必然的逻辑通道,认知主体的主体性在科学中仍然起着重要的作用,科学并不就是纯客观的,科学发现并不是人的感官对客观世界的机械反映,它是一个以观念为基础的由感觉经验上升到科学事实的复杂过程,是一个赋予观察到的经验事实以存在意义的过程。由“范式”所开启的世界只不过是人类主动建构的一个“可能世界”。

在费耶阿本德看来,科学和逻辑都离不开活生生的客观世界和历史事实,认识史上没有一成不变的知觉和事实,同一种感觉,在不同的理论框架和语言系统中会有不同的知觉印象,对同一个对象在科学上也会有不同的观察事实。“科学家的产品都是作为一种在复杂社会和物质条件下的决心和行为的结果而变化着的。”[③]所以,在科学上没有不变的术语、概念、解释和理论范式,科学之所以能成功,“不是因为它完全与事实相一致,而是因为它没有一种能够构成验证的,且被详细说明的事实;它的成功完全是人为的”[④]。费耶阿本德还认为,一种理论的某些最重要的性质不是通过分析发现的,而是通过不同理念和观点的比较发现的。所以,他认为一致性原则不仅与科学实践不一致,而且与经验主义不一致。费耶阿本德进而认为,每一个时代的社会条件、知识背景、群众心理因素、科学家的宣

① 库恩:《必要的张力》,福建人民出版社,1981年版,第291页。
② 托马斯·库恩:《科学革命的结构》,金吾伦、胡新和译,北京大学出版社,2003年版,第116页。
③ 费耶阿本德:《反对方法》,1979年英文版,第269页。
④ 费耶阿本德:《反对方法》,1979年英文版,第43~44页。

称、机巧以及为此目的提出的假说等非理性方式，都是推动科学进步的有力手段，非理性因素也是发现的重要因素，科学本身与神话、宗教和形而上学等非科学形态常常是相互渗透的。

其实，在科学研究过程中，总是存在着预先假定的前提，存在着背景知识理论，它们不仅决定着经验的解释，也决定着科学研究的过程。不同的人，由于虽然"都看这个世界，看同一个东西，这个东西也没有变化，但是由于在不同的相互关系中看这些东西，所看到的却是不一样的"[①]，对于同一类可观察现象，人们可以构思出不同的理论。所以，科学知识尽管具有客观性，但并不是与主体无关的。罗素后来把内容命题叫做内容态度（propositional attitude），认为这个态度是主观态度，是属于主体的，而否认其真理性是不恰当的。逻辑实证主义者把意义（meaning）限定为外延化的知识，形而上学里没有认知意义也失之偏颇。

正因为此，牟宗三断定还有一种内容真理就是顺理成章的事情了。牟宗三认为，内容真理离不开主观态度，但尽管如此，它仍然有内涵真理，还具有普遍性。例如《红楼梦》，尽管它不是历史的真实，但其中的人生的悲欢离合这些都是有真实性的，也是有普遍性的，它之所以能够引起广泛的共鸣也是基于人类情感中的这种共同性。所以，诗人作一首诗，文人写一部作品时，他当时的那个特殊情感是独一无二的，有那样的情感他才能写出那样的作品。可是，一旦这作品出来后，它是一个客观的呈现，世人可以通过中介手段来了解它而产生共鸣。所以，它有真实性，这种真实性也即内容的普遍性。诗已如此，何况佛家、道家、儒家的观点，那就更有普遍性了。例如，孔子讲"仁"是对着整个人类讲的，而不是单单对着中国春秋时代的山东人讲的，仁是情感，可是它也是理性，它是有普遍性的。逻辑实证主义以科学真理作为唯一真理，无形中就肢解了人生全体，人生是个全的，不能单单突出某一个方面，否则就会使人无明。所以，牟宗

① 库恩：《必要的张力》，福建人民出版社，1981年版，第284页。

三不赞成逻辑实证论者对语言的二分法。逻辑实证论者认为,除了科学语言外就是情感语言,而情感语言只能满足我们主观的情感。他很赞同唐君毅对语言的三分法,唐君毅认为科学语言是一种,文学语言是情感语言,除此之外则还有启发语言(heuristic language),道家和儒家言道的语言就是启发语言。

牟宗三认为启发语言表示我们生命的enlightment,使我们生命"明",一切道德、宗教都在这个"明"的范围内。我们这个时代,除了科学语言就是情感语言,结果一切道德问题都转化成了技术问题,情感使人盲爽发狂、横冲直撞,人变成了动物,没有了罪恶感,没有了罪恶感就堕落了,生命也就没有了强度。牟宗三认为内容的真理(intensional truth)也可以叫做强度的真理,外延的真理(extensional truth)可以叫做广度的真理。广度的真理是属于数学量、物理量的,而强度的真理是属于生命的,系属于主体。如果用科学的态度来研究人,人就变成external object,主体的意思就没有了,主体就变成了客体、变成了对象。但如果从道德的研究再进一步把人存在地来研究,那么主体就永远不会成为客体,如果把主体作为科学来研究,主体里面表现价值、判断是非的那个"明"就没有了。所以,必须要恢复主体的地位,把人当人来看,不当物看。主体的明不是研究科学时所表现的那个discursive understanding,而是表现在判断是非、表现在价值的判断之中。这才是真正从主体发明的。王阳明所说的良知就是真正从主体中所发的明,当康德讲实践理性,把人当成目的来看,而不是把人看做工具的时候,也就是从主体中所发的明。

牟宗三认为,外延的普遍性是抽象的普遍性,内容的普遍性是具体的普遍性,平时我们所说的概念就是说的科学知识范围内的概念,概念的普遍性统统是抽象的。具体的普遍性,不是形容事件,不是occurrence,不是happening。例如孔子的"仁"是生命的道理,也是原理,它有普遍性但不是抽象的,仁是可以在我们眼前真实的生命里头具体呈现的。黑格尔叫这为具体的普遍(concrete universal)。牟宗三认为,"孝"在一个具体的强度里随时呈现,而且有不同程度的

呈现，它是在动态的弹性状态中呈现的。它不是一现永现，不是一成永成，所以它是具体的，绝不是抽象的。抽象的普遍性是没有弹性的，一现永现，一成永成，具体的普遍性是有弹性的，是有独特性的，独特性不是特殊性。牟宗三引用佛教中的理论对具体的普遍性进行了进一步的阐述。他说：普遍性在佛教中以前叫做平等性，平等就是到处都一样的意思。空就代表了这种普遍性。观空以后还要开假，就是从观空的普遍性进到particular。假都是particular，假就是假名法，一切现象照佛教说都是假名，如幻如化，所以菩萨对于特殊的法有具体的知识(concrete knowledge)，没有具体的知识不能成菩萨道，但菩萨不能只停留在此，要再往前走，看中道，佛眼是观中。观中是就着假了解空，就着particular而了解universal；就着空的普遍性同时了解假，所谓空假圆融。照佛教的讲法，“抽象”实际是“支解割裂”的意思，支解破裂就是抽象，这是识。识中的particular是抽象的，执著的。成就科学知识的，不管是感性的还是知性的(understanding)，都属于识。识和智是相对反的。佛眼中的智就是空假圆融。牟宗三认为中国文化的传统是注重内容真理这一方面，而西方文化比较偏重外延真理。

牟宗三从东西文化的不同形态认识到了真理的不同类型，哈特曼(Nicola Hartmann，1882－1950)则从存在学角度以另外一种方式提出了这个问题。在哈特曼看来，旧存在学主要从空间意义上界定事物的实在性，把只具有空间特征的事物和有机体归入实在世界。心灵方面的东西、精神的内容只能归入抽象的本质领域。作为抽象的本质，心灵和精神是一个没有个体性没有变化的永恒的存在。哈特曼认为旧存在学这个观点实际上是把实在理解为不变的、静止的、与人的主体性和自由性相对立的东西，把精神层次的东西与现实存在分离开来，这是直观唯物主义或者主观主义的观点。实际上，所有实在的东西都在运动，处于不断的产生与消亡之中。运动与生成恰好构成了实在世界一般的存在方式，事物、生物和人无一例外。生成并非是存在的对立面，生成本身就是一种存在方式，生成过程

表现为时间性。同时，他认为存在于时间中的生成的形式是多样的，有机体的生命过程不同于无机物那种简单的空间的物理运动，心灵的活动过程不同于有机体的进化过程，精神史的演变过程又有别于心灵的发展过程。但这一切都是真实发生的，都具有与实在世界相同的存在方式。因此，在他看来，观念的、精神层次的东西同样属于现实存在，是实在世界的一部分，物质与精神都是实在的。

基于上述观点，哈特曼认为世界可以分为有空间性的和无空间性的两大存在领域或者层次。有空间性的存在可以分成两个层次：事物与物理过程的层次、生命活动的层次。无空间性的存在领域一般只被理解为意识的内在性，但它本身还有意识与精神的区别。这样，存在世界便被划分为四个基本的层次：物质的、有机的、意识的、精神的。而不同的层次适用于不同的范畴。在哈特曼看来，范畴与概念不同，概念是认识的工具，人们借助概念才能认识和理解存在者，但对存在者的认识和理解与存在者自身的存在却是两码事。概念属于观念的东西，也是观念的存在，范畴则包含其相应的存在领域和存在层次的内容与环节，它是存在者的一般原理。哈特曼认为，四个层次各有其独特的存在范畴，除了特定层次的范畴之外，还有适用于所有存在领域和存在层次的基础范畴。高阶范畴和存在层次对低级范畴和存在层次的依赖关系不是简单的线性关系，每个层次对别的层次都有其独立性，较低层次是较高层次的基础，但并不依赖于较高层次，较高层次以较低层次为基础和支撑，又在内容和特征上独立于较低层次。

根据哈特曼的观点，我们可以看出，逻辑实证主义实际上是用较低层次的范畴来要求较高层次的范畴，把人的生命等同于机械的物质，犯了范畴越界的错误。其实，即使是同一存在层次，也存在不同的理性形态。劳丹认为，理论有两类：一类是具体的专门性理论，可用来直接预言、解释自然现象并直接由实验检验；另一类是层次更高的普遍性理论，不易直接接受检验，如进化论、原子论。劳丹说的这两类理论就可以是针对同一存在层次的。

通过以上的分析，我们可以看出，其实有不同真理，这种不同可以是真理形式上的不同，也可以是内容的不同。

## 三、思维和存在的同一性

思维和存在的同一性是精神与存在同一性中最重要的问题之一，特别是在西方哲学中。可以说，思维和存在的同一性是贯彻西方哲学发展史的一条重要线索。恩格斯对这个问题很重视，把它作为哲学基本问题包含的两个方面其中的一个方面。

在中国当代哲学史上，思维与存在的同一性问题引发过一场大的论争，争论双方的代表人物，艾思奇、王若水、林京耀为一方，杨献珍、李唯一、腾云起、杨琪为一方。1954年，苏联出版了罗森塔尔·尤金的《简明哲学辞典》，在"同一性"一条中，不点名地批评了毛泽东"矛盾的同一性"思想。王若水说："在《辞典》批评《矛盾论》的第二年，即1955年，中国的高级党校内部开始了'思维和存在的同一性'的争论。从形式上说，这是对于《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中的一句话如何解释的问题，即恩格斯没有肯定思维和存在的同一性，而实质上是思维和存在有没有同一性的问题。艾思奇同志的回答是肯定的。杨献珍同志是否定思维和存在的同一性的，因为这是'黑格尔的语言'。1958年8月，杨献珍同志应《红旗》杂志之约，撰文反驳《简明哲学辞典》对《矛盾论》的批评……这就是《略论两种范畴的'同一性'》那篇文章。"[①]《红旗》杂志当时虽然没有发表这篇文章，但杨献珍通过于世诚把这篇文章的观点公布到社会上了。于世诚《哲学研究》在1958年第1期发表了郭月争的《思维与存在的同一性问题是哲学基本问题的第二个方面》文章。1959年10月11日，于世诚在《光明日报》发表了《思维和存在的同一性是唯物主义的原理吗》一文与郭月争商榷，于是讨论就此展开。杨献珍认为，这场争论历经

① 王若水：《两个哲学的命运》，河南人民出版社，1984年版，第12页。

了三个阶段，“五十年代初，当时的马列学院学员在学习恩格斯的《费尔巴哈论》一书时，要求教师对‘思维和存在的同一性’，究竟是唯心主义还是唯物主义，是黑格尔的语言还是恩格斯的语言，表示明确的态度。我一直认为，‘思维与存在的同一性’是唯心主义，是黑格尔的语言。艾思奇同志则认为，这个命题既可以作唯物主义的解释，又可以作唯心主义的解释，恩格斯肯定了‘思维与存在的同一性’”。[①]后来是《简明哲学辞典》对《矛盾论》的批评，其次是郭月争和于世诚的文章。这是争论的第一阶段。第二阶段起于1959年10月11日于世诚的文章发表之后。十一届三中全会之后，是这一争论的第三阶段。王若水说争论基本上是学术讨论，但杨献珍以王若水1965年5月的《马克思主义的认识论是实践论》“再版序”和关锋1960年的文章证明，争论在第二阶段已表现出政治斗争倾向，并且在1964年和“一分为二”与“合二而一”的争论交织在一起，构成了对他的政治迫害。只有在十一届三中全会以后，才转向学术讨论。[②]实际情况是这样的，1962年《哲学研究》第5期发表艾思奇的《再论恩格斯肯定了“思维与存在的同一性”》一文后，康生宣布艾思奇的“两论”是关于思维与存在同一性问题讨论的最后结论，今后不许再提这个问题了。杨献珍、于世诚等就被剥夺了答辩权，杨献珍被扣上“反对三面红旗”、“反对毛泽东思想”的帽子，被撤销中央党校校长职务，下放劳动改造，后又被投入监狱。党的十一届三中全会以后，平反后的杨献珍又发表了《思维和存在的同一性就是唯心主义的先验论》、《关于思维与存在的同一性问题的争论》等多篇文章。有些同志对杨献珍的观点提出不同看法，1979年《学术月刊》第11期发表了孙月才的《思维与存在的同一性就是唯心主义的先验论吗？——与杨献珍同志商榷》，1981年《社会战线》第3期发表了王若水的《辩证法的命运》等文章，关于思维与存在同一性问题的讨论又开始了。1979年以后的讨论虽然也涉及了一些理论问题，但更多地带有反思的性质。

① 王若水：《两个哲学的命运》，河南人民出版社，1984年版，第67页。
② 王若水：《两个哲学的命运》，河南人民出版社，1984年版，第72页。

关于“思维与存在的同一性”问题的讨论，双方争论的焦点，主要集中在下面一些表述上：第一，“思维与存在的同一性”与“思维与存在有同一性”是否一个意思？第二，“思维与存在的同一性”与“思维与存在是同一的”是否一个意思？第三，“思维与存在是同一的”与“思维与存在能够同一”有无区别？第四，“思维与存在的同一性”与“矛盾的同一性”是什么关系？[①]杨献珍认为，唯心主义的同一性即“思维与存在的同一性”，和辩证法的同一性即“矛盾的同一性”，乃是两种范畴。这两种同一性，字面虽同，涵义不同，必须加以区别，不能混为一谈。不能以唯心主义范畴的同一性的意义来了解辩证法范畴的同一性，同样，也不能以辩证法范畴的同一性来了解唯心主义范畴的同一性。杨献珍认为“思维与存在的同一性”与“思维与存在有同一性”不是一个意思，前者由于实际上表达了“思维与存在的等同性”而让存在等同于思维，所以是一个唯心主义概念，而后者则是一个辩证法命题，因为它实际在说思维与存在作为一对矛盾也具有矛盾的同一性。王若水则认为两者的意思是一样的。[②]杨献珍认为“思维与存在的同一性”和“思维与存在是同一的”是一个意思，这两种表述是黑格尔的唯心主义。王若水则认为“思维与存在的同一性”和“思维与存在是同一的”这两种表述是马克思主义经典作家所肯定的辩证法命题。在杨献珍看来，说两个事物是同一的，与说这两个事物有同一性是两回事。而王若水认为，说两个事物是同一的，与说它们有同一性是一回事。在“思维与存在是同一的”同“思维与存在能够同一”是否一个意思这个问题上，杨献珍似乎没有触及，王若水则认为是一个意思。在“思维与存在的同一性”与“矛盾的同一性”之间的关系问题上，王若水、杨献珍都认为“思维与存在”作为一对矛盾也必须有矛盾的同一性。但杨献珍认为，“矛盾的同一性”和“思维与存在的同一性”不能混淆，鉴于此，他用“思维与存在有同一性”来

① 刘怡翔：《“思维与存在的同一性”争论考》，《唐都学刊》，1996年第2期。

② 杨献珍：《略论两种范畴的“同一性”——唯心主义范畴的“同一性”和辩证法范畴的“同一性”》，《学术月刊》，1979年10期。

表述思维与存在作为一对矛盾也有矛盾的同一性这个意思。王若水将“思维与存在的同一性”理解为“思维与存在的矛盾同一性”。

笔者认为，要厘清“思维与存在的同一性”问题首要的是辨明何为“存在”，其实有很多论争，问题都出在这里。这其中一个重要的原因就是，“存在”概念，无论是在形式上，还是在内容上，都是西方思想的核心和关键，为此我们应该在西方哲学的历史语境中来理解“存在”。因为我们在此所讨论的“存在”概念，实际上是对希腊文estin，to on，英文 being的翻译，到20世纪50年代起形成一个统一的译词“存在”。但实际上，这个词在汉语中找不到对应的词，因为在西方语文中，系动词有人称和数的变化，同时还可以名词化，在句子中还可以省去其宾语（X is），这些对于汉语中的系动词“是”来说都是不具有的。所以，目前比较流行的翻译主要有“存在”、“是”、“有”三种翻译方法，每种翻译都有其长处，但同时都有其不确切的地方。现在有更多学者把它翻译为“是”。过去，我们已经习惯于将“存在”和“物质”等同起来，认为它是客观的实在，是和意识对立的，结果把思维和存在的关系问题等同于物质和意识的关系问题，把思维和存在的同一性等同于物质和意识的同一性。所以，汪子高、王太庆认为，“在五六十年代间，我国哲学界为此展开过一场大争辩，争论思维和存在能不能有同一性的问题。反对者认为：思维是主观的，存在是客观的，它们之间怎么能有同一性？说它们有同一性，只能是唯心论。而认为有同一性的一方则提出：只要在同一的双方中确定哪一方起主要的决定作用，如果是思维决定存在，像黑格尔那样，那便是唯心论；如果是存在决定思维，那便是唯物论。这场争论当然不会得出结论。”[①]可见，我们在理解“存在”这个概念时不能简单地以它在中文中的含义来理解，不能简单地把存在等同于客观实在，也不能简单地对“思维与存在的同一性”问题作唯物主义和唯心主义的划分。

众所周知，最早提出“思维和存在是同一的”命题的是古希腊的

① 汪子高、王太庆：《关于“存在”和“是”》，《复旦学报（社会科学版）》，2000年第1期。

巴门尼德。“一条路是，只有‘有’存在；‘非有’不存在，——这是确证的路径，真理是在这条路上。另一条路是，‘有’不存在，‘有’必然是‘非有’，——关于这，我对你说，这是完全非理性的道路；因为‘非有’你既不能认识，也不能达到，也不能说出。”这是贺麟先生的译文。这段话英文翻译是：“The one，that [it] is and that it is impossible for [it] not to be, is the path of Persuasion(for she attends upon Truth); the other, that [it] is not and that it is needful that [it] not be, that I declare to you is an altogether indiscernible track.: for you could not know what is not—that cannot be done - nor indicate it.” ①所以，汪子高、王太庆做如下翻译：“一条路是，[它]是，[它]不可能不是，这是确信的道路，(因为它通向真理)；另一条路是，[它]不是，[它]必然不是，我告诉你，这是完全走不通的死路，因为你认识不了不是的东西，这是做不到的，也不能说出它来。”②可见，巴门尼德认为，只有抓紧“是”的才能认识真理，如果遵循“不是”的，只能将人引入迷途。巴门尼德是将“是”和“不是”与“真”和“假”联系起来的。巴门尼德之所以选择“是”作为最核心的哲学范畴，不仅因为“是”是最普遍的范畴，更是因为“是”是表示“真”的范畴。所以，巴门尼德赋予“是”(存在)以下特征：首先，“是”是没有生灭的，没有时间性的：“存在者无生无灭，因为它完美，不动，没有尽头。它既不存在于过去，也不存在于将来，既然一切都同时存在于现在，作为‘单一’和连续。你为它寻找什么样的起源呢？它是怎样生成并在何处生成呢？”(残篇8.3—7)。其次，“是”是完整而单一的，普遍、均匀地存在于一切时间和空间：“它是不可分的，既然全都是相同的，它不会在这里多一些……也不会在那里少一些，万物充盈着存在者。”(残篇8.22—24) 第三，它是不会运动的：“它是不动的，在巨大锁链的限制之中……它把同一者保持在同一个地方，作为自身而停留着，如此，它不可动摇地保持在那

① 汪子高、王太庆：《关于“存在”和“是”》，《复旦学报(社会科学版)》，2000年第1期。
② 汪子高、王太庆：《关于“存在”和“是”》，《复旦学报(社会科学版)》，2000年第1期。

里。"(残篇8.26—30) 第四,它是有限的、简单的,可以明确地加以界定的:"但既然有一条最终的界限,那么,它在一切方面就都是完满的,有如滚圆的球体,从中心到各处距离相等。"(残篇8.42—44)可见,巴门尼德之所以提出存在(是)问题,是因为他认识到哲学研究不是探索具体的事物,因为感觉是靠不住的,必须要探索永恒的、不变的真理。从词源和语义来看,在印欧语系中,"是"的本义是"依靠自己的力量,能自然而然地生长、涌现、出现"。"是"具有系动词的语法功能,也有断真的功能("这是白的")。所以,在这里思维也是一种"是",是"是"的一种作用,它起的作用就是认识的能力。Zeller, Kirk, Raven等将"tou gar auto noein estin te kai einai"这句话译成"能思想的和能是的,是同一的"。[①]可见,巴门尼德的意思是:瞬息万变的感觉世界、纯粹感觉材料的东西不可能作为"真理"的对象,只能是恒定的东西。最后,"是"是可理解的,being就是可知、可理解、可以把握的对象,因而可知的必定是存在,存在必是可知、可理解的。

巴门尼德的以上思想对我们来说,理解起来有一定难度。而哈特曼的对认识的分析,基本上把其中让人感到模糊的原因说清楚了。哈特曼认为,意识中所有被给予性都由对象产生,认识是超越的,认识的超越性使认识达到对对象的理解。但认识的超越性在认识过程中表现为意识的双重意向性,一方面意识指向所要认识的存在对象,另一方面又在认识过程中形成关于对象的表象,这就是意向对象,意向对象总是一种与存在对象相异的东西,它可能与对象符合或者不符合。意识的双重意向性导致意向内容构成物的双重化,一方面,意识通过指向存在对象的意向活动,在自身中形成意向对象;另一方面,意识又通过意向对象理解存在对象。但意向对象并非就是存在对象,存在对象的存在与意向活动无关,也不受意向活动过程的影响。意向活动虽然在意识中形成了表象、形象,但它却是直接指向存在对象的,而不是指向意向对象的。所以,在认识主客关

① 汪子嵩、王太庆:《关于"存在"和"是"》,《复旦学报(社会科学版)》,2000年第1期。

系中，实际上有三个环节：主体意识——表象——存在对象。

其实，康德在《纯粹理性批判》中就区别了观念上的一百塔勒不同于口袋里的一百塔勒，可见康德已经认识到这两种存在的不同。黑格尔对康德这一观点不以为然，但可以确信他也认识到这种差异，只是他重视思维而轻视客观存在，并极力缩小两者之间的分隔。他说："那些老是不断地根据思维以反对哲学理念的人，总应该承认哲学家绝不会完全不知道一百元现款与一百元钱的思想不相同这一回事。事实上还有比这种知识更粗浅的吗？但须知，一说到上帝，这一对象便与一百元钱的对象根本不同类，而且也和任何一种特殊概念、表象或任何其他名称的东西不相同。事实上，时空中的特定存在与其概念的差异，正是一切有限事物的特征，而且是唯一的特征。反之，上帝显然应该，只能'设想为存在着'，上帝的概念即包含他的存在。这种概念与存在的统一构成上帝的概念。"[①]在这里，黑格尔尽管认为像上帝这样的理念自然而然地蕴含着存在这样的属性，根本无需诉诸"上帝存在的本体论证明"，但他还是认识到时空中的感性存在及其概念之间是有差异的。黑格尔把这两种存在分别叫做"直接的存在"(das Sein，als das Unmittelbare)和"能动的存在"(taetiges Sein)。黑格尔说："就存在作为直接的存在而论，它便被看成一个具有无限多的特性的存在，一个无所不包的世界。这个世界还可进一步认为是一个无限多的偶然事实的聚集体(这是宇宙论的证明的看法)，或者可以认为是无限多的目的及无限多的有目的的相互关系的聚集体(这是自然神学的证明的看法)。如果把这个无所不包的存在叫做思维，那就必须排除其个别性和偶然性，而把它认作一普遍的、本身必然的、按照普遍的目的而自身规定的、能动的存在。这个存在有异于前面那种的存在，就是上帝。"[②]"直接的存在"即无限多的偶然事实的聚集体，也就是人们通常谈论的形形色色的存在者的聚集体；"能动的存在"(taetiges Sein)就是"思维"(Denken)，

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆，1980年版，第140页。
② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆，1980年版，第135页。

就是“上帝”(Gott)。马克思更是进一步提出了“想象的存在”(das vorgestellten Sein)和“现实的存在”(das wirkliche Sein)这两个新概念。马克思说:“以货币为基础的有效的需求和以我的需要、我的激情、我的愿望等等为基础的无效的需求之间的差别,是存在和思维之间的差别(der Unterschied zwischen Sein und Denken),是只在我心中存在的观念和那作为现实对象在我之外对我存在的观念之间的差别。”①

所以,俞吾金认为必须明确地区分以下两种不同的同一性,这是切中问题的根本的。一是“以思维与存在的同质性为基础的同一性”。在这种同一性中,“存在”并不是马克思所说的“现实的存在”,而只是由思维创造出来的“想象的存在”。也就是说,这种同一性的实质乃是思维与其自身的同一性。换言之,是思维内部的同一性,是思维的“自说自话”。二是“以思维与存在的异质性为基础的同一性”。在这种同一性中,“存在”乃是异于单纯思维、也是单纯思维所无法推演出来的“现实的存在”。②可见,思维与存在的同一性,其一说的是思维如何与意识对象同一,其二说的是思维如何与客观实在同一。

思维如何与意识对象同一是思维内部的同一性。尽管是内部的同一性,但这并不意味着它仅仅是思维自然能够认识其自身这么简单的问题。这个问题至少包括三个方面的内容。

一是感知何以可能。在此,笔者之所以用“何以可能”这个词组,意在说明这个问题不仅包括我们时常所说的如何感知、感知是如何进行的,还包含另一个问题,即人类感知的独特性。正是这种独特性使感知成为可能,而这种独特性同时也就意味着它只是从一个角度对世界进行感知,因而感知的这种独特性也就是其局限性所在。

二是思维何以把感知建构成知识。康德在认识论上的“哥白尼式革命”,其中很重要的内容就在于对此进行阐明。我们知道知识必

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第154页。

② 俞吾金:《从思维与存在的同质性到思维与存在的异质性——马克思哲学思想演化中的一个关节点》,《哲学研究》,2005年第12期。

须建立在经验的基础之上，经验为知识提供材料，但经验并不是知识，由经验怎么会形成知识呢？康德认为，进行认识活动的主体本身也具有一整套认识形式，它们在经验之先并且作为经验的条件而存在于我们的头脑之中，对材料进行加工整理。由此知识便具有了先天性或普遍必然性。这种先天的认识能力就是范畴，它不是来自于经验的，但它却为感性对象确定规律。他在《纯粹理性批判》一书中指出："如果没有感性，则对象不会被给予；如果没有知性，则对象不能被思考。没有内容的思想是空洞的；没有概念的直观是盲目的。"感性的作用是接受经验质料，知性的作用则是对这些经验质料进行综合统一以构成知识。感性的先天认识形式是空间与时间，知性的先天认识形式就是知性纯概念，亦即"范畴"。在此，我们也可以看出，胡塞尔的现象学其实也是对认识论的深化。胡塞尔认为，任何科学包括哲学，都必须以现象为对象，传统哲学的错误就在于在现象之外设定了一个不可直接显现的、自在的领域，但这一领域的存在与性质却要依靠主观思维来设定和推理、论证，因而被赋予哲学家们自己的意图，带有主观随意性。胡塞尔还详细地描述了意识的建构过程。

三是思维何以能保持经验的直接性，也就是说思维和经验的同一性何在。人对世界的感知和经验，通过思维的建构过程得以形成，一种方式是理性化过程，一种方式是范畴直观。思维对感知和经验进行了提炼，经过提炼的感知和经验成为知识、智慧，具有了哲理，但同时也就离开了最初的原初性，那么这时它何以还能保持感知和经验中的真理性呢？应该说，这个问题就是思维内部自身同一性的根源所在。所以，在这一意义上，思维和存在的同一性问题既有可知论与不可知论的区分，但更为重要的则是认识何以可能的问题，也就是思维何以使认识成为可能。动物也有感觉，甚至也有意识（及无意识），但动物的感觉和意识为什么没有形成认识呢？在人类的早期阶段，人类也不具有认识能力，所以认识有一个如何可能的问题。这个问题涉及唯心主义和唯物主义的划分，但在根本上，这个问题是

探索人类作为一种理性存在物，其认识能力是怎么成为可能的，人的认识能力的特点是什么，人的认识能力有没有界限。这正像我们要测量出人的视力范围一样，人的视力总是有一定的范围，它只能看到时空中合适的东西，大到一定程度和小到一定程度的东西，都不能看见。当然，人可以借助工具，例如望远镜或者放大镜来看更大或者更小的东西，但这是否就意味着人真的能看到无穷大和无穷小呢？另外，很多动物也是有视力的，我们人类能看到的与动物看到的会有什么不同呢？假设有外星人，外星人是否也只能像我们这样看？可见，认识何以可能的问题，其实是对人的认识能力的一种客观探讨，它意在客观地揭示人类认识活动的规律。这种规律尽管本身是对主观的能力的探索，但却是一个十分唯物的问题。当然这也意味着在探讨这个问题时可能出现的唯心主义倾向。

第二个方面的问题就是思维如何与客观实在同一。恩格斯说："思维和存在的关系还有另一个方面：我们关于我们周围世界的思想对这个世界本身的关系是怎样的？我们的思维能不能认识现实世界？我们能不能在我们关于现实世界的表象和概念中正确地反映现实？用哲学的语言来说，这个问题叫做思维和存在的同一性问题，绝大多数哲学家对这个问题都作了肯定性的回答。"[①]这三个方面都属于思维如何与客观实在同一的问题。根据恩格斯的这一分析，笔者认为思维如何与客观实在同一的问题至少应该包括四个方面：一是内在的思维如何能达到外在的实在；二是思维与客观实在的同一性何在；三是语言如何反映客观实在；四是思维能不能认识客观实在。前面三个问题是基础性的问题，第四个问题是答案。也就是说，先要回答清楚前三个问题，才能回答第四个问题。

内在的思维如何能达到外在的实在，是哲学一直力图解答的一个问题。这个问题应该是认识论最基础的问题，认识论中的其他问题都有赖于对此问题的回答。笔者认为在回答这个问题的时候，应

①《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第225页。

该避免两种倾向。

一种是直观主义的倾向。这种倾向的突出表现就是，在不对认识何以可能进行反思前，就直观地认为认识是对存在的反映。人在认识时，总是采取特定的认识形式，只要是理性的存在物，任何具体的认识总是有特定的形式，没有特定认识形式的认识是不可能存在的。认识的特定形式必然使认识具有特定的性质，这就使得认识具有了与客观实在不同的特性。从物理学来说，由于能量始终是守恒的，所以，认识不可能在客观世界之上或者之外再创造一个完全等同的世界来，因为创造一个等同的世界需要能量恰好应该等于这个世界的能量总和。人作为世界中的一分子，不可能再创造出一个新的与现在世界等同的世界来。从这个意义来说，认识只能是对世界的象征或者形式化。也就是说意识中的对象，只能是现实对象的形式化、模拟、象征。所以，即使我们承认认识是对客观实在的反映，但一方面这种反映不是把客观事物移入我们的头脑，一方面这种反映并不是镜像式的反映。由于我们不是把客观事物移入我们的头脑，则特定的某一次认识只可能是对客观事物某方面的认识，不可能看透、看完事物的所有的一切。也正因为此，这种反映只能是一种在特定视角上的“看”。这就像我们对任何具体事物的观察，总是站在一个特定的地点，从特定角度来看。我们不能同时站在宇宙的每一个角度同时看一个事物。我们人身上的眼睛，只是我们身体的一部分，它不具有无穷的力量，来再造一个世界，因而任何人眼的看都只能是特定的看，而看本身只能是一种用形式化的方法对事物的把握。同时，看总是人自己带着自己的情感、意志、价值判断的看，所以在看的时候，人是戴上有色眼镜的。人的认识也是这样，这就使我们有必要反思认识何以可能。

另一种倾向是先把意识和客观实在二元分离后，再来探讨内在的意识如何能达到外在的实在。正如前面刚提到的，俞吾金认为，思维与存在的同一性的第二层意思是“以思维与存在的异质性为基础

的同一性”,在这种同一性中,“存在”乃是异于单纯思维,也是单纯思维所无法推演出来的“现实的存在”。[①]认识到思维与存在的异质性无疑是一种理论上的进步。但笔者认为,对异质性要进行更仔细的辨识。我们可以把这里的存在等同于客观存在,尽管存在非客观的现实存在,但我们认为非客观的现实存在建基于客观存在。例如,孙悟空这个人物不是一个现实的存在,但我们可以把它看做是生活在现实中的人们想象和虚构的一个人物。但这里所说的思维我们必须对其进行划分,即把作为一种意识活动的思维和作为一种认识结果的思维区别开来,只有这样才能说清楚这里所说的异质性。如俞吾金所说,这里的“存在”乃是异于单纯思维,也是单纯思维所无法推演出来的“现实的存在”,那么这是否就意味着思维就是一种非现实的存在呢?一种非现实的存在怎么能达到现实的存在呢?这就是这个问题之所以成为哲学上难以回答的一道难题的原因。笔者认为,这里的问题,就在于混淆了作为一种意识活动的思维和作为一种认识结果的思维之间的区别。思维作为一种意识活动,是人脑的一种机能,这一点马克思、恩格斯已经作过详细的论述,现代科学也已经证明了这一点,所以,意识活动本身就是一种现实的存在。如果我们承认世界都是由物质构成的话,那么意识就是一种最高级的物质运动形式。它与其他现实的存在的区别也就在这里。作为非现实性的思维,只能是作为“思”之结果的“思想”、“认识”。所以,俞吾金所说的“异质性”只应是“现实的存在”与“思想”的异质性,不是意识活动与现实的存在之间的异质性。笔者认为,这种区分虽然是微小的,但却是必不可少的。因为意识活动之所以能够达到外在的客观现实存在,恰恰就在于它本身就是一种最高级的现实存在。就其都是现实存在来说,它们是同质的,正是这种同质性保证了认识的可能性。这种同质性如果不能被确认,内在的意识何以能达到外在的实在这个问题就终究无法解答,思维与存在的同一性这个问题也无

① 俞吾金:《从思维与存在的同质性到思维与存在的异质性——马克思哲学思想演化中的一个关节点》,《哲学研究》,2005年第12期。

法真正得到解答。因为,两个异质性的东西之间的同一性肯定只能是外在的同一性、非本体论上的同一性,而且认识上的同一性与辩证法中所说的同一性有所不同,这种同一性不是对两个事物的比较,而是需要主体的通过思维去到现实存在中寻找的同一性,是可以通过实践去检验的同一性,因而是本体论上的同一性。可见,要回答"认识何以可能",必须要寻找存在论(本体论)的根据。

哈特曼认为,主体意识与存在对象是分离存在的,认识对象不依赖于意识的意向活动而存在。在人类出现之前早已有存在者存在了,有了人类这个认识主体,存在者才可能变成认识对象,因此,存在者是先于人类即主体存在的。但主体意识与存在对象的关系是双重的。在哈特曼看来,世界可以分为四个层次,物质的、有机的、意识(心灵)的、精神的。一方面,主体意识属于精神存在的层次,它作为重要的精神功能,与其他精神现象一样为一系列较低存在层次所承载,并依赖这整个层次系列。主体意识属于存在范畴,作为存在范畴,它本身就像客体那样属于同一个存在世界的一部分。所以,笔者认为,从这个角度说,意识活动也是一种物质存在,它与其他现实存在具有同质性,意识活动其实是最高物质形态对各类存在形态的反映,这样反映本身就是物质世界自身发展的结果。可见,正因为这种同质性,才保证了认识的可能性,使认识与现实存在具有同一性。所以,认识反映对象的认识关系首先是一种存在关系,正是这种存在关系奠定认识的可能性基础。哈特曼认为,认识同时又属于认识范畴。主体意识具有超越自身对向领域的意向功能,它所指向的对向领域包括各种类型的存在者和存在层次。所以,主体意识在认识活动中既是存在范畴又是认识范畴。认识范畴与存在范畴之间存在二重关系:一是认识范畴与观念存在领域的适应或符合关系,二是观念存在与现实存在的适应或符合关系,还有通过这层关系反映的认识范畴与现实存在领域的适应或符合关系。而从存在论角度来说,认识的同一性就在于,当意识指向某个存在层次时,与此层次相应的范畴重复或者至少部分重复出现在意识中,形成关于该存在层次

的特征与内容的认识。但这种同一只是部分的同一。作为认识范畴的意识并不与存在对象完全对应。当主体面对某个存在领域时，是或者主体缺乏完全理解它所需要的范畴，或者是这些范畴与这个领域的存在层次不相适应，这样就出现了认识的可认识性界限。

语言如何反映客观实在是对思维如何与客观实在同一的问题的深化，恩格斯所说的“我们关于我们周围世界的思想对这个世界本身的关系是怎样的？”“我们能不能在我们关于现实世界的表象和概念中正确地反映现实？”这两个问题基本上可以说是一个语言如何反映客观实在的问题。因为“我们关于我们周围世界的思想”一方面只有通过语言表现出来，一方面则是我们的“思”只能是用语言的“思”。过去，我们总认为，语言只是表达认识内容的工具，好像我们先有了认识的内容，然后再去找一个工具把这个认识表达出来。这样说来，语言对认识是无关紧要的，甚至还提醒我们只要有认识的内容，我们可以用非语言的东西来表达。但实际上，人是在语言中思考、认识，语言的逻辑就是认识的逻辑，语言与认识是一种内在关系，不是外在关系。因此，语言本身的特性就决定了认识的特性。现代西方哲学的语言学转向其实是认识论的深化。

主体(人)和语言之间的关系是20世纪哲学人文科学共同关注的话题。笛卡尔这样说：“我是一个实体，这个实体的全部本质或本性只是思想……”①但随着弗洛伊德无意识有关理论的提出，上述观点遭到了根本的摧毁。弗洛伊德的无意识理论和自我分裂理论表明人(主体)并非一个统一体，而是分裂的。拉康在此基础上认为，在意识生活中出现了两个主体：个体性的主体和言说的主体。拉康认为，随着年龄的增长，婴儿发现镜像不是真实的，同一性被打破了。按照弗氏关于奥狄浦斯情结的理论来讲，此时的婴儿逐渐与母亲分离，开始转向代表法的父亲，并力图与父亲相认同。由于法具体体现在语言中，所以习得语言就意味着与代表法的父亲相认同。语言的习得标志着儿童主体性的确立。拉康还运用结构主义语言学的观点对

①笛卡尔：《方法谈》，转引自《西方哲学原著选读》(上)，商务印书馆，1985年版，第369页。

无意识理论作出重新阐释，他认为无意识既非原初的也非本能的，它所知道的有关基本性的东西仅仅只是能指的元素。换言之，无意识是在能指或言语作用下形成的。拉康认为，能指有两个特征：一是能指可以还原到最后各不相同的元素，拉康称之为“字母”，即“根本上被局部化了的能指的结构”①；二是这些互相不同的元素根据一定的法则结合在一起，拉康称之为“指称链”。能指作用下的无意识表象或能指在无意识层面所留下的痕迹，是一些与能指的元素即“字母”相类似的“指称记号”。这些指称记号如一张网络呈现在无意识中，是另一条指称链。

如此看来，从意识层面的主体说话来看，主体似乎就是能自主地运用语言来表达自身的那人；然而，从无意识与意识的相应关系及无意识对意识所具有的支配性而言，主体更像是一部说话机器，就如Clement所言：“他(主体)张开他的嘴巴，词开始诙谐地跳舞。”②可见，按照拉康的观点来看，人是语言化作用的结果，或用拉康的话说，人是能指的结果。人(主体)是被构造出来的。拉康主要是从心理学的发生学模式来探讨人作为说话主体的诞生，福柯则更多地从历史的角度或考古学的分析方法出发，认为主体是作为知识的对象被构造出来的。福柯说：“我们生活在一个符号和语言的世界之中……许多人包括我在内都认为，不存在什么真实事物，存在的只是语言，我们所谈论的是语言，我们是在语言中谈论。”③根据福柯的观点，既然存在的只是语言，那么主体和人都只能通过语言存在，因此你就是你的语言，你的语言在说你。既然语言所说的是人，那么语言的历史性言说所说的就是人的历史——确切地说，是话语、知识和权力的历史，由此产生了知识——权力的考古学、谱案学。所以，他们两

① Jacques Lacan, Eerits: *A Selection*. A. Sherida trans. Tavistock Publication Press, 1977, P. 153.

② Catherine Clement: *The Lives and Legends of Jacques Lacan*. Arthur Goldtammer Trans. New York, Columbia University Press, 1983, P.33.

③ Barry Cooper, Michel Foucault: *An Introduction to the Study of His Thought*. New York, Edwin Mellen Press, 1981, P.28.

者得出了相同的结论：人作为主体是被语言文化或知识构造出来的。拉康和福柯以上观点有值得商榷之处，但他们的深刻之处在于，他们已经深刻认识到，并揭示了语言与人(主体)被建构之间的存在论关系，语言并不只是一种简单的表达工具。

20世纪西方哲学发生了语言的转向，这几乎已是众所周知的论断。这场变革不仅对哲学本身，而且对西方思想文化的几乎所有领域都产生过并仍在产生着重大的影响，以至它在20世纪西方哲学和思想发展史上被看做是意义深刻的一场革命。这场革命既是存在论(本体论)的，也是认识论的。过去，我们在谈认识论时，只是简单地注重划分可知论和不可知论，而殊不知在未对认识本身进行反思之前，就直接去断定和划分可知论和不可知论是一种很武断的做法。20世纪西方哲学的语言学转向，恰好是对这种直观武断的做法的纠正。但很遗憾的是，我们一般不把语言学转向纳入到马克思主义哲学的认识论中去思考。

语言转向意味着："虽然世界在人的意识之外（世界不依赖于人的意识而存在)，但世界却在人的语言之中(人只能在语言中表述世界)；语言既是人类存在的消极界限(语言之外的世界对人来说只能是存在着的无)，又是人类存在的积极界限(世界在语言中使自己成为对人来说的真正的存在)；正是在语言中才凝聚着自然与精神、客观与主观、存在与思维、真与善等等的深刻矛盾，才积淀着人类思维和全部文化的历史成果(语言是历史文化的"水库")。因此，它要求从语言出发去反省人与世界的关系。"[①]语言转向是对存在论和认识论的深化，甚至可以说是对传统认识论的一种变革。古代哲学离开对人类意识的反省，直接地从认识对象出发去寻求"万物的统一性"，它所能达到的只是素朴的实在论。近代哲学从古代哲学的直接断言万物的统一性而返回对人类意识的认识论反省，从思维与存在的二元对立中去寻求二者的统一性

① 孙正聿：《"语言转向"的根据与意义》，《长春市委党校学报》，1999年第1期。

即追究“思想的客观性”，提出了哲学的基本问题——思维和存在的关系问题，从而实现了哲学发展史上的“认识论转向”。而现代哲学则从人类文化的多样统一性去寻求人的自我理解，把思维和存在相统一的诸种中介环节凸现出来，在语言的批判中深化对人的存在及其与世界的相互关系的理解。可见，我们在划分可知论和不可知论之前，除了要反思认识何以可能，还要反思语言如何反映客观实在。

思维与存在的同一性，有一个很重要的方面就是语言与存在的同一性。维特根斯坦认为，每一个表达式都是一种可能的图像。例如，一个命题或思想是这样一个图像，它的简单成分以确定的形式来命名一个永久的对象。在语言和思想之间，以及在语言和现实之间，存在一种形而上学的和谐。后来，由于形而上学的崩溃，将语言和现实看做是一种逻辑同构而对意向性加以考虑的图像论也就随之崩溃了。维特根斯坦认识到存在不可归约的逻辑关系，如排除关系和蕴涵关系，它们的意义并不是由真值函数成分决定的。但这并不能否认语言和现实之间存在一种形而上学的和谐，而只是修正了这种和谐。海德格尔不再以知识和知识论为中心，他试图以主客体分化之前的人的存在论为中心，从而赋予理解以存在论的地位。在他看来，理解总是语言的理解，人的语言是感悟、理解、言说的统一。因此，海德格尔说：“存在在思中形成语言。语言是存在的家。人栖居在语言所筑之家中。”[①]海德格尔对概念思维的警惕，使他的运思方式颇异于知识主义的思路，他对存在、人、思、言、诗同一的憧憬，使他向往“诗意地栖居的人”。可见，维特根斯坦、海德格尔从语言入手，对哲学中的同一性进行了全新的阐释。

可知论与不可知论的划分。恩格斯认为思维与存在的关系问题的第二个方面是思维和存在的同一性问题，并指出“绝大多数哲学家对这个问题都作了肯定的回答”。例如在黑格尔那里，对这个问题

① M.Heidegger , *Wozu Dichter?* Holzwege, Frandfurt, Klostermann, 1950, S.310.

的肯定回答是不言而喻的。“但是，另外还有其他一些哲学家否认认识世界的可能性，或者至少是否认彻底认识世界的可能性。”[①]恩格斯认为在近代哲学家中，休谟和康德就属于这一类。这样，思维与存在关系的同一性问题就成为人们理解以往哲学的另一条逻辑线索，哲学家们依照他们如何回答这个问题而分成了两大阵营：凡是对此统一性作肯定回答的组成可知论阵营，凡是对同一性作出否定回答的哲学家就是不可知论者。以恩格斯以上文本为依据，教科书体系认为，唯物主义与唯心主义的对立、可知论与不可知论的对立构成了人类精神活动、特别是哲学史的全部事实，在它们之外决不可能有任何真正的哲学观念。

但通过上面的分析，我们可见看出，我们要对认识的可知性作一个判断，首先必须对认识这种思维活动本身进行反思。认识作为客观存在的一种活动，自有其活动的特性，对这种活动过程本身的分析，是走出对认识直观理解的前提，也是对认识本身进行理性认识的前提。对这种客观活动本身进行认识，并进而反思认识何以可能，这恰恰是最彻底的唯物主义的体现。所以，在作出认识的可知性判断之前，必须对认识主体、认识的客体、认识条件等进行全面的剖析，才能得出可知与不可知的结论。但长期以来，我们却总是反其道而行之，直接去区分可知论和不可知论，甚至根本不去反思认识的可能性。这样，就造成了对可知论简单化的理解，对可知论的理解往往只停留在世界是可以认识的这个层面上，缺乏深层的追问。恩格斯所说的可知论只是告诉我们，就人类认识发展的总体趋势而言，人们对世界的认识没有一个极限，没有不可认识的界限，任何事物都是可以被认识的。但在具体的历史阶段或具体的时间点上，人们对世界的认识却只能是有限的，甚至是极其有限的。从这个意义上，我们甚至可以说可知只是表明了人类认识发展的总体趋势，而不可知反倒是认识在一定阶段上的直接现实状态。尽管每一时代都有许

①《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年版，第225页。

多未知领域被攻克，许多谜底被解开，然而，无论是对于具体个体还是具体时代的群体来说，已知的领域总是小于未知的领域。因此，我们必须对可知论和不可知论进行仔细的辨析，要弄清它们是在何种意义上说世界是可知或者不可知的。同时，还必须重新认识怀疑论在认识论的地位和作用。

西方哲学在近代哲学以前，除了怀疑论而外，其他哲学一般都把思维与存在的同一性当做人类理性的一种自明的能力，只有到了近代，人类理性才自觉地深入到自身存在的前提，反思人类理性认识的可能性，探究人类理性认识的方法。这种反思和探究的问题实质上就是关于思维与存在能不能同一以及如何同一的问题。所以，不可知论并不一定就是简单地断定世界不可认识。作为认识论的一种态度，不可知论更多是要为人类的理性认识寻找可靠的基础，为人类的理性认识能力划界。如笛卡尔是要为人类的理性认识找到“我思”的前提，休谟说明了因果只是经验、而经验的本质只是“习惯”或“惯性”，康德则把人类理性认识能力的可靠性限制在一切“现象”(appearance)之中。可见，不可知论的“整个计划只是要为自己寻求确信的理由，把浮土和沙子排除，以便找出岩石和粘土来”①。这种对认识何以可能的反思，正是近代西方哲学发生认识论转向的原因所在，认识论转向的哲学意义恰恰就在于对思维和存在同一性自明性的反思。所以，严格地说，只有把认识的这种界限绝对化，从总体上否认认识的可能性，否认事物有能被认识的可能性，才能叫做不可知论。任何具体的、现实存在中的认识作为一种特定的人类活动，总是特定的、有限的，这种有限的认识恰恰是人的认识之所以为人的认识而不是神的认识的原因所在。人类认识的可能性恰恰是在这种有限性中得以实现的。所以，严格说来，对这种有限性的探讨和承认并不一定导致不可知论。

这样看来，怀疑论恰恰推进了哲思的深度。尽管黑格尔说“自古

① 北京大学外国哲学史教研室编译：《十六—十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆，1975年版，第146页。

以来,直到如今,怀疑论都被认为是哲学的最可怕的敌人"①,但他同样说怀疑论是"一种有教养的意识"②。黑格尔认为怀疑论"是这样的一种艺术,它把一切确定的东西都消解了,指出了确定的东西是虚妄无实的"。因此"怀疑论的结果无疑是否定,是消解确定的东西,消解真理和一切内容"③。可见,怀疑论的基本精神是对一切确定性的祛除,怀疑论的背后实际上是对本体论思维方式的否定以及思维与存在不能同一的承诺,不定性、相对性、或然性与个案性是怀疑论的普遍特征。

在古希腊哲学中,怀疑论表达着对早期以自然哲学为表现形态的本体论哲学的反思,意在对超越经验范围与现象世界来追问世界本原问题的思维方式和思想观念的悬搁。他们怀疑的对象看,他们不是怀疑人们的感性印象本身,而只是怀疑人们对于感性印象的客观性描述,怀疑人们对于现象背后的客体的理论认识。塞克斯都曾明确指出:"那些说'怀疑论者否认呈现'或现象的人,在我看来那是不熟悉我们学派的表述。我们并不推翻那些我们必然感受到的感性印象。这些印象就是呈现。当我们探问背后的客体是否正如它所呈现的这样时,我们是肯定了它呈现这一事实。我们的怀疑并不涉及呈现本身,而只涉及对呈现的判断——这与怀疑呈现本身不是一回事。"④在怀疑论者看来,不可知论与可知论一样都是独断的,可知论表现为对思维与存在同一性关系的肯定,不可知论则从相反的方向上肯定我们的思维不能认识现实世界。可见,怀疑论的"不确定是一种心态,是我们对独断研究的对象、也就是不明白的事物既不肯定,也不否定。所以,当怀疑论者说'一切都是不确定的'时,他说的'是'是在'在他看来';而'一切'并不是指存在的一切事情,只是指他正在考查的独断论者所研究的不明白的事物"。因此,塞克斯都强调:

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第3卷,商务印书馆,1959年版,第106页。
② 黑格尔:《哲学史讲演录》第3卷,商务印书馆,1959年版,第110页。
③ 黑格尔:《哲学史讲演录》第3卷,商务印书馆,1959年版,第106页。
④ 塞克斯都:《悬搁判断与心灵宁静》,中国社会科学出版社,2004年版,第7页。

“我们必须记住,我们并不是把它们普遍地运用于一切事情上,而只是用于不明白事物和独断研究的对象。我们仍然谈论对我们呈现的东西;至于外部对象的真实本性,我们不做任何正面判断。”[①]当然怀疑论的偏颇是毋庸置疑的,但怀疑论却提醒我们不能把可知论当做独断论,可知并不等于独断。“可”知是仅就能被认识的可能性来说的,这种可能性要变成现实性需要通过无数的中介、环节和过程。

## 四、认识的路线问题

近代以来的西方哲学实现了认识论转向,认识论问题逐渐成为了哲学研究的重心,与此同时也就出现了如何从认识论上划分唯物主义和唯心主义的问题。1908年,列宁在同当时俄国的马赫主义者论战时,在《唯物主义和经验批判主义》一书中明确提出:“从物到感觉和思想呢,还是从思想和感觉到物?恩格斯主张第一条路线,即唯物主义的路线。马赫主张第二条路线,即唯心主义的路线。”[②]这就是哲学的唯物主义与唯心主义的认识路线问题。

然而,认识的路线问题首先应该是一个存在论(本体论)问题,其次才是一个认识论问题。马克思在《神圣家族》、《1844年经济学哲学手稿》、《德意志意识形态》等著作中对唯心主义的实质进行了揭露和批判,恩格斯在《反杜林论》和《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中,对马克思的这一基本观点作了全面而概括的论述。马克思、恩格斯对哲学中唯心主义的批判同时也就奠定了唯物主义的认识路线,并把唯物主义和唯心主义认识路线区分开来。这一点特别体现在马克思、恩格斯对近代哲学中唯心主义的批判中。下面,我们主要来看《德意志意识形态》中的有关论述。

在《德意志意识形态》中,马克思和恩格斯意在通过揭示自己的见解与德国哲学思想体系的见解之间的对立,批判以往的和正在流

① 塞克斯都:《悬搁判断与心灵宁静》,中国社会科学出版社,2004年版,第40~43页。
② 列宁:《列宁选集》第2卷,人民出版社,1960年版,第36页。

行的德国哲学与社会主义,清算过去的哲学信仰。1842—1845年这三年中间,在德国发生了一场声势浩大的思想运动,从施特劳斯开始的黑格尔体系的解体过程发展为一种席卷一切过去力量的世界性骚动。在普遍的混乱中,一些强大的思想王国产生了,又匆匆消逝了,一些思想的勇士为另一些思想的勇士所歼灭,其速度之快前所未闻。但是,马克思认为这场思想运动并不是像"哲学英雄们"所炫耀的那样具有颠覆世界的意义,这些"哲学的勇士们"也不是思想史上的"狼",而只是咩咩叫的"绵羊"。因为他们认为,在黑格尔体系解体过程中,德国思想界所做的只是在纯粹思想的领域进行批判。"德国的批判,直到它的最后的挣扎,都没有离开过哲学的基地。这个批判虽然没有研究过它的一般哲学前提,但是它谈到的全部问题终究是在一定的哲学体系,即黑格尔体系的基地上产生的。"①也就是说,当时德国对黑格尔的批判仍然是在黑格尔体系的基础上,在黑格尔的逻辑前提下进行。这种批判和黑格尔哲学一样,是"从思想中,从世界形成之前就永恒地存在于某个地方的模式、方案或范畴中,来构造现实世界"②,把现实世界当做观念世界的产物,把思想、观念、想法当做产生、规定和支配现实世界的原则,把整个世界变成了思想世界,把整个历史变成了思想的历史。而"意识在任何时候都只能是被意识到了的存在"③。

因此,马克思和恩格斯说:"老年黑格尔派认为,任何事物,只要把它归入某种黑格尔的逻辑范畴,都是可以理解的。青年黑格尔派则批判一切,到处用宗教的观念来代替一切,或者宣布一切都是神学上的东西。"④但是,他们都有一个共同的信念,"即认为宗教、概念、普遍的东西统治着现存的世界"。⑤他们把概念、思想、观念变为某种独立东西的意识,并把这种意识看做是人们的真正枷锁。因而,

①《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第64页。
②《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社,1995年版,第374页。
③《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第72页。
④《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第65页。
⑤《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第65页。

这些花样翻新的思想派别，尽管它们用各不相同的方法来拯救在它们看来还在自己的固定思想的威力下呻吟的人类，尽管它们把不同东西宣布为固定的思想，但是它们都相信思想的统治，都认为它们通过对思想的批判就一定能使现存的东西灭亡。也就是说，这些哲学的勇士们所做的实际上只是用一种意识代替另一种意识，“用另一种方式来解释现存的东西，也就是说，借助于另外的解释来承认它(现存的东西)”[①]。其实质只是用一些词句来反对另外一些词句，既然他们仅仅反对现存世界的词句，那么他们就绝不是反对现实的、现存的世界的本身。这就好像：“有一个好汉忽然想到，人们之所以溺死，是因为他们被重力思想迷住了。如果他们从头脑中抛弃这个观念，比方说，宣称它是迷信观念，是宗教观念，他们就会避免任何溺死的危险。他一生都在同重力的幻想作斗争，各种统计给他提供大量有关这种幻想的有害后果的新证据。这位好汉就是现代德国革命哲学家们的标本。”[②]

由于这些德国思想的勇士们只是追逐词句的变化，他们就“没有一个想到要提出关于德国哲学和哲学现实之间的联系问题，关于他们所作的批判和他们自身的物质环境之间的联系问题”[③]。也就是说没有研究过哲学的真正的前提，没有认真研究过思想的真正的主词。或者更确切地说，他们所认为的主词只是概念演绎的逻辑主词，而不是人类思维得以存在的主词，不是人类历史的主词，不是我们人类得以如此存在的主词。马克思认为，哲学的前提“不是任意想出的，不是教条，而是一些只有在想象中才能撇开的现实的前提。这是一些现实的个人，是他们的活动和他们的物质生活条件，包括他们已有的和由他们自己的活动创造出来的物质生活条件”[④]。所以，马克思、恩格斯认为：“全部人类历史的第一个

①《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年版，第66页。
②马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，人民出版社，2003年版，第4页。
③马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，人民出版社，2003年版，第10页。
④马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，人民出版社，2003年版，第10～11页。

前提无疑是有生命的个人的存在。”[①]任何历史记载都应当从地质条件、地理条件、气候条件以及其他条件等这些自然基础以及它们在历史进程中由于人们的活动而发生的变更出发。于是,被传统本体论颠倒过的世界图景就恢复了本身面貌,哲学就从人间升到天上,而不是从天国降到人间,思想观念就被当做生活在现实世界中人们的思想,“他们的现实关系和活动、他们的生产、他们的交往、他们的社会组织和政治组织有的意识的表现”[②]。也就是说,把现实的、有生命的个人当做自己观念和思想的生产者,把意识仅仅看做是他们的意识。于是就可以看出,正确的历史观应该是这样的:“从直接生活的物质生产出发阐述现实的生产过程,把同这种生产方式相联系的、它所产生的交往形式即各个不同阶段上的市民社会理解为整个历史的基础,从市民社会作为国家的活动描述市民社会,同时从市民社会出发阐明意识的所有各种不同理论的产物和形式,如宗教、哲学、道德等等,而且追溯它们产生的过程。”[③]这样,人类的历史就被当做了人类自己通过实践活动创造的历史,整个意识形态本身就被当做了人类历史的一个方面,思想中的怪影、枷锁、最高存在物、概念等就被看做只是孤立的个人的一种唯心的、思辨的、精神的表现。因此,马克思、恩格斯说:“在思辨终止的地方,在现实生活面前,正是描述人们实践活动和实际发展过程的真正的实证科学开始的地方。关于意识的空话将终止,他们一定会被真正的知识所代替。对现实的描述会使独立的哲学失去生存环境,能够取而代之的充其量不过是从对人类历史发展的考察中抽象出来的最一般的结果的概括。”[④]

总之,在黑格尔的本体论哲学中,绝对理念的自身运动必须有一个承担者、主体,这个主体“就是神,绝对精神,就是知道自己并

① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,人民出版社,2003年版,第11页。
② 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,人民出版社,2003年版,第16页注释1。
③ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,人民出版社,2003年版,第36页。
④ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,人民出版社,2003年版,第36页。

且实现自己的观念。现实的人和现实的自然界不过成为这个隐秘的、非现实的人和这个非现实的自然界的宾词、象征。因此,主词和宾词之间的关系被绝对地相互颠倒了:这就是神秘的主体—客体,或笼罩在客体上的主体性,作为过程的绝对主体,作为使自己外化并且从这种外化返回到自身的、但同时又使外化回到自身的主体,以及作为这一过程的主体"①。可见,马克思在对黑格尔唯心主义进行批判时,首先做的就是把被黑格尔颠倒了主词和宾词之间的关系,重新颠倒过来,按照现实存在的真实面目及其产生情况来理解事物。从马克思对唯心主义所作的存在论(本体论)批判可见,马克思在做这样的批判时,实际已经指明了一条正确的认识论路线——面对现实事物本身。

毛泽东把马克思主义唯物主义认识路线概括为"实事求是"。"实事求是"最早见于《汉书》。《汉书·河间献王传》曰:"河间献王德以孝景前二年立,休学好古,实事求是。"实事求是即以事实为根据来探求真知。在清朝乾隆、嘉庆年间,历史考证学成为学术的主流,"实事求是"则是史学家们秉持的治史指导思想,乾嘉著名史学家钱大昕表明自己治史"惟有实事求是,护惜古人之苦心,可与海内共白"。阮元《揅经室集自序》云:"余之说经,推明古训,实事求是而已,非敢立异也。"毛泽东在中国革命的实践中,充分吸取中国传统文化的精华,在马克思主义唯物主义认识论路线下,全面阐述了"实事求是",并确立起了实事求是的思想路线。

在《反对本本主义》中,毛泽东第一次明确提出思想路线问题,强调"没有调查就没有发言权"。1937年,他在《实践论》中,在从哲学的高度总结反对教条主义和经验主义的斗争时指出:"我们的结论是主观和客观、理论和实践、知和行的具体的历史的统一,反对一切离开具体历史的'左'的和右的错误思想。"②1938年在党的六届六中

① 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社,2000年版,第113~114页。
② 《毛泽东选集》第1卷,人民出版社,1991年,第296页。

全会上,他提出"共产党员应是实事求是的模范","因为只有实事求是,才能完成确定的任务"①。在延安整风运动中,毛泽东系统地阐释了实事求是的具体内容。1940,他年在《新民主主义论》中谈到"中国向何处去"时指出唯有科学的态度和负责的精神,才能引导我们的民族达到解放之路。他说:"科学的态度是'实事求是','自以为是'和'好为人师'那样狂妄的态度是决不能解决问题的。"②只有实事求是,依靠客观的实践,不依靠主观的夸张,才能发现真理。延安整风的基本著作《改造我们的学习》、《整顿党的作风》、《反对党八股》中都谈到实事求是,并对其作了完整的表述和科学的阐释。在《改造我们的学习》中,他在强调马克思列宁主义的理论和中国革命的实际运动结合起来时,指出:"这种态度,就是实事求是的态度。'实事'就是客观存在着的一切事物,'是'就是客观事物的内部联系,即规律性,'求'就是我们去研究。"③在《反对党八股》中,毛泽东同志指出:"无产阶级的最尖锐最有效的武器只有一个,那就是严肃的战斗的科学态度。共产党不靠吓人吃饭,而是靠马克思列宁主义的真理吃饭,靠实事求是吃饭、靠科学吃饭。"④

同时,毛泽东还把实事求是与学风、党性联系起来。他说:"所谓学风,不但是学校的学风,而且是全党的党风。学风问题是领导机关、全体干部、全体党员的思想方法问题,是我们对待马克思列宁主义的态度问题,是全党同志的工作态度问题。"⑤他还说,实事求是"这种态度,就是党性的表现,就是理论和实践统一的马克思列宁主义的作风。这是一个共产党员起码应该具备的态度"⑥。与此相对立的主观主义的态度是没有党性或党性不纯的表现。他指出:"这种反科学的反马克思列宁主义的主观主义方法,是共产党的大敌,是工

①《毛泽东选集》第2卷,人民出版社,1991年版,第533页。
②《毛泽东选集》第2卷,人民出版社,1991年版,第663页。
③《毛泽东选集》第3卷,人民出版社,1991年版,第801页。
④《毛泽东选集》第3卷,人民出版社,1991年版,第836页。
⑤《毛泽东选集》第3卷,人民出版社,1991年版,第812~813页。
⑥《毛泽东选集》第3卷,人民出版社,1991年版,第801页。

人阶级的大敌，是人民的大敌，是民族的大敌，是党性不纯的一种表现。”[①]可见，毛泽东把实事求是作为马克思列宁主义哲学的认识路线、中国共产党的思想路线，同时也作为共产党员的学风、党风、党性。

但是，我们绝不要把认识论上的唯物主义和唯心主义路线绝对化、庸俗化、简单化。认识本身就是一种主体性活动，因而具有很强的主体性，我们不能把认识自身所具有的这种主体性斥之为唯心主义。马克思说：“范式有某种关系存在的地方，这种关系都是为我而存在的；动物不对什么东西发生‘关系’，而且根本没有‘关系’；对于动物来说，它对他物的关系不是作为关系而存在的。”[②]在人与世界的主—客体关系中，主体对于客体具有逻辑上的“优先地位”，课题作为主体认识和改造的对象，是以主体存在为前提的，客体如果不能成为主体的对象，只是能某种“自在之物”，而不是主—客关系中的客体。主体在何种程度上把握到客体，客体在何种程度上成为主体的对象，是以主体的实践水平和认识水平为前提的。同时，人总是作为社会作为社会存在物而存在的，所以，“只有当对象对人说来成为人的对象或者说成为对象性的人的时候，人才不致在自己的对象中丧失自身。只有当对象对人来说成为社会的对象，人本身对自己来说成为社会的存在物，而社会在这个对象中对人来说成为本质的时候，这种情况才是可能的”[③]。可见，一切对象，只有按照人的方式才能同人发生关系，一切对象只有成为他自己的对象化，成为确定和实现他的个性的对象，人才能认识到，任何一个对象对“我”的意义恰好都以“我”的感觉所及的程度为限。如此说来，对人的先验认识形式的探讨和承认，并不能斥之为唯心主义。马克思说：“只有音乐才激起人的音乐感；对于没有音乐感的耳朵来说，最美的音乐毫无意

①《毛泽东选集》第3卷，人民出版社，1991年版，第800页。
②《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年版，第81页。
③马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社，2000年版，第86页。

义，不是对象，因为我的对象只能是我的一种本质力量的确证。"[①]如果说人的某种感觉都恰好以感觉所及的程度为限，那么人在认识时，也有自身的先验形式，只是这种先验形式本身是人类自身全部世界历史的产物。海德格尔认为任何思都建基于此在的人对生存的领悟，而伽达默尔则认为任何理解总有其前理解。可见，我们承认认识论上的唯物主义路线，并不意味着对主体本身认识特性的忽视，并不意味着主体在认识过程中只是照相式的、机械式的反映客体。

## 五、思维方式问题

国内学者对思维方式比较规范的解释是："主体对客体的观念把握总要通过一定的方式才能进行，在人的认识活动中思维方式起着十分重要的作用。人们的思维方式是同一定的历史时代、实践发展水平和科学文化背景联系在一起的，是社会发展各种思想文化要素的综合反映和综合体。所谓思维方式是一定时代人们的理性认识方式，是人的各种思想要素及其综合按一定的方法和程序表现出来的相对稳定的定型化的思维样式，是主体观念地把握客体，即认识的发动、运行和转换的内在机制和过程。"[②]而比较通俗和简洁的解释是："思维方式，是人们思考、认知、把握、评价事物的程式和方法。大致由这样几个方面构成：思维要素，是进行思维的基本单元、细胞、元素，如形象、概念等；致思趋向，是思维运行的基本指向，从一定意义上讲，受思维对象、内容的制约；运思途径，是思维进行的具体路线、方法等；思维时空，指思维视野的空间和时间跨度；思维构架，有两方面含义，其一是指思维主体在进行某一特定的思维活动之前就已经具有的知识结构、文化素质，用以接受、筛选、整合知识

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社，2000年版，第87页。

② 李秀林等主编：《辩证唯物主义和历史唯物主义原理》，中国人民大学出版社，1990年版，第267～268页。

的规范、'范式',其二是指思维要素的组合方式,如究竟是线性思维还是立体思维等。"①思维方式这一概念首先表征着思维活动的主体是如何思维的,即究竟用什么样的具体样式展开自己的思维活动。这里所说的思维的具体样式,既涉及人们用什么手段或工具在进行思维以及思维在展开过程中所遵循的逻辑程序,也涉及人们思维活动之所以能够展开的立足点或出发点,还涉及人们思维活动具体展开过程中所遵循的具体路径和方法。

任何具体的认识总有其特定的方式。思维不仅存在"想什么"的问题,还有"怎样想"的问题。这就是思维方式的问题。在思维过程中,并不是先有了所想的内容后,再有一个怎么样的问题,而是面对着一些感知和认识材料,怎么进行思维加工,得出思维成果的问题。因此,"怎样想"和"想什么"在思维过程中是相互依存的,它决定着在思维过程中怎样提出问题和提出什么样的问题,决定着人们如何去分析和综合思想中所提出的各种问题。可见,面对思维的材料怎样想,常常决定了想什么,不同的人可以有基本相同的思维材料,但加工出来的东西显然就不一样。在一定程度上,"怎样想"规范着"想什么",思维方式不仅仅是思维的程式和方法,更是思维的构架和思维本身的逻辑。在《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》中,列宁认为"逻辑不是关于思维的外在形式的学说",黑格尔所要求的逻辑是"和内容不可分离地联系着的形式","思维的范畴不是人的用具,而是自然的和人的规律性的表述",思维的逻辑是"内在的必然的联系"、"联系的必然性"和"差别的内在的发生",逻辑是思维和认识"自己构成自己的道路"。②因此,思维方式是思维自己构成自己的逻辑,是思维自身的存在方式,是思维范畴的联系的必然性,这种存在方式就思维本身来说,是其存在论依据,而对这种存在方式本身的反映则体现为认识论,而人们把握这种方式后,在思维过程中实现思维方式上的自觉,则为方法论。可见,思维方式本身是存在论(本体论)、认识

① 王干才:《矛盾思维概论》,陕西人民教育出版社,1989年版,第76~77页。
② 《列宁全集》第55卷,人民出版社,1990年版,第77、75、81页。

论和方法论的统一。

根据思维所使用的手段或工具以及思维所遵循的逻辑程序，可以把思维方式划分为概念式的逻辑思维与非概念式的形象思维或灵感思维。按照思维活动的出发点或立足点，可以划分出不同的思维类型。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中指出，从前一切旧唯物主义（包括费尔巴哈的唯物主义在内）的一个主要缺点，就在于不是"对对象、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当做感性的人的活动，当做实践去理解，不是从主体方面去理解"。[①]马克思根据是否从人的感性实践活动出发、立足于人的感性实践活动来理解人类生活于其中的整个现存感性世界划分了"直观的唯物主义"、"实践的唯物主义"，从思维活动展开过程中所经历的具体路径和方法来把握不同类型的思维方式。例如，有一种因果论的思维方式，总是倾向于从现在开始向后追溯，从已知的现象去探求导致这个现象的原因。而目的论的思维方式，则着眼于未来，向前展望某个事物将要趋向的前景。还可以把思维划分为着眼于"是"（实然）和着眼于"应该"（应然）两个不同的层次，前者会导致事实判断和科学命题，后者则导致价值判断和发出行动命令，而这正好是科学的思维方式同包括伦理学在内的价值思维方式的根本区别所在。[②]另外，当人们使用不同的思维手段、站在不同的思维基点上、遵循不同的思维程序、依照不同的思维路径和方法展开不同的思维时，思维的对象也始终是各不相同的。例如，哲学概念思维的对象是作为整体的世界或世界最一般的规律，宗教表象式思维的对象是"三位一体"的上帝，艺术形象思维的对象则是具体感性的人物或事件。

人类思维用以把握世界的概念架构大体可以分为常识的、科学的和哲学的概念架构三个不同的层次。孙正聿认为，常识的思维方式属于经验的思维方式，是既源于经验又适用于经验的思维方式；

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年版，第54页。

② 刘湘溶、罗常军：《思维方式的基本含义、本质特性与典范形态》，《湖湘论坛》，2010年第3期。

科学和哲学的思维方式则是超验的思维方式，即这两种思维方式的共同点在于，它们都是关于普遍必然性的逻辑，因而是理论思维的两种基本方式。科学思维属于构成思想的纬度，哲学思想则是反思思想的纬度。在古希腊哲学是“爱智”之学，拥有完全的智慧的是神，人所得的智慧总是有限的，所以，“爱”智慧本身就有一种反思精神。哲学的反思应该是把精神与存在的关系作为反思对象的反思。人类思维有两个基本维度。一个维度是以某种具体的方式，例如艺术的、宗教的、科学的方式，形成某种关于存在的思想，并在实践中应用这种思想改造现实。而另一个维度则是将人类把握世界的各种方式（例如常识、艺术、宗教、科学）及其成果作为反思的对象，去追问精神与存在何以具有统一性，从而揭示其更深层次的联系，实现思维层次的跃迁。也就是说，哲学以思想本身为内容，力求思想自觉成为思想。哲学思维既不是以经验材料为对象形成的关于经验世界的各种知识的表象思维，也不是以思维的形式推理为对象而形成的关于思维的结构与规则的知识的形式推理，哲学是对认识的认识，对思想的思想。反思并非只有哲学才有，但艺术和宗教的反思主要采取非理性的形式，艺术的反思主要表达在艺术的情感形象之中，宗教的反思主要表达在宗教的超验境界之中。科学和哲学都属于理性的反思，但反思的层次、对象和运用的方式不同。任何具体的科学都关乎具体的、特定的领域，都力图通过观察和试验进行实证性研究。而哲学反思的对象不是经验之物，而是对产生出经验对象的人性活动本身或者说人类思想本身进行反思，是纯粹的思，亚里士多德称其为“思想的思想”。另外，哲学作为一个理论反思与科学不同之处还在于，哲学不仅对自己的思想内容进行反思，还对思想构成自己的前提和根据进行反思。所以，哲学思维具有超验性、前提性、批判性。

就哲学思维来说，我国学界一般认为存在着辩证法和形而上学两种对立的思维方式。在人类历史上形成的各种思维方式中，辩证的思维方式是思维方式的一种典范的历史形态。它主张从联系的、全面的、运动发展的角度来观察所有事物（包括人自身，也包括人与

外部世界以及人与人、人与社会、人的灵与肉等各种重大的关系），并且把事物内部各部分之间以及事物彼此之间的各种关系，从本质上归结为既对立又统一的矛盾，认为正是事物的内部矛盾作为事物运动变化的内在动力和源泉在推动世界万物的变化和发展。而与之对立的形而上学的思维方式是另外一种典范的历史形态。“形而上学”这一概念有两种含义：其一是在近似于哲学或者世界观的意义上使用这个概念；其二是在与辩证法相对立的意义上使用这个概念，意为一种以否认矛盾的观点对待世界的理论思维方式。黑格尔首先以这种意义使用“形而上学”一词。他认为，以往的形而上学理论，总是把形而上学所寻求的本体当做某种永恒不变的东西，他从这一特征出发，把形而上学引申为与辩证法相对立的一种思维方式。形而上学思维方式是一种非批判性思维，它否认思维和存在的矛盾，不把思维和存在的统一看做矛盾运动中的统一、历史发展中的统一，而是看做直接的统一、不变的统一，因而在绝对不相容的对立中思维，认为“是就是，不是就不是，除此之外，都是鬼话”。它在对现存事物的肯定的理解中总是排斥对它的否定理解，对某一种既成的形式总是排斥从它的暂时性方面去理解。在我国，辩证法是一个十分流行的概念，无论是在人们的日常生活中，还是在通行的教科书的阐述中，也无论是作为一种日常经验思维，还是作为一种哲学思维。但尽管如此，由于诸多原因，我国通行的教科书体系对辩证法的理解都存在许多需要进一步厘清的地方。

在教科书体系中，辩证法被理解为关于对立统一、斗争和运动、普遍联系和变化发展的哲学学说。教科书体系认为唯物辩证法的基本规律是对立统一规律、质量互变规律、否定之否定规律，其中对立统一规律是根本规律，是辩证法的实质和核心。唯物辩证法还有诸多范畴，例如本质与现象、内容与形式、原因与结果、必然性与偶然性、可能性与现实性等等。辩证法（dialectics）源出希腊语“dialego”，意为谈话、论战的技艺，指一种逻辑论证的形式。

黑格尔也曾明确指出：“在古代，柏拉图被称为辩证法的发明

者。就其指在柏拉图哲学中,辩证法第一次以自由的科学的形式,亦即以客观的形式出现而言,这话的确是对的。"[①]但在柏拉图的著作中其实存在两种意义上的辩证法理论:"对话辩证法"与"思辨辩证法"。第一种辩证法主要体现在柏拉图早期的对话中,第二种辩证法主要体现在柏拉图后期的对话中。被黑格尔所继承从而奠定了整个西方传统形而上学时代辩证法理论基础的只是其中之一——"思辨辩证法"。

早在公元前5世纪左右,古希腊哲学各派辩论之风盛行,这时,人们把论证或分析命题中的矛盾,以及在谈话中揭露对方论断中的矛盾并克服这些矛盾以求得真理的方法,叫做辩证法。苏格拉底把辩证法看做是通过对立意见的争论而发现真理的艺术。在早前,智者派把辩证法作为一种据理论证的艺术而广泛运用。但在后期,智者派却把辩证法演变成为玩弄概念、混淆是非、抹杀真理和谬误之界限的同义语。柏拉图在早期主要是在苏格拉底的意义上来理解辩证法的。黑格尔认为:"苏格拉底提出问题的主要目的不是别的,乃是要从我们表象、经验中的特殊成分引导出朴素地存在于我们意识中的某种普遍的东西。苏格拉底为了使人认识这种普遍形式的善和正当,他是从具体的事例出发的,是从他的谈话对方所认可的事例出发的。他从具体事例出发向前推进,并不是凭借把那些与具体事例有联系的概念连接在纯粹必然性中那种做法,这是一种演绎,一种证明,或者一般说来是一种凭借概念的推断。他乃是分析这个存在于自发的意识中而未被思索过的具体事物,分析淹没在素材中的普遍性,而把其中的普遍概念作为普遍概念揭发出来;他分解具体事例(偶然事例),指出包含在其中的普遍的思想,而使人认识一个普遍的命题,一个普遍的规定。"[②]可见,对话辩证法意在通过使哲学直接进入问题的探讨,避免思想陷于独断教条。"对话"通过一种"自由交谈",通过对人们习以为常的观念的追问,使人们先前的观念发生动摇,陷入困惑,敞开问题,从而催生努力求知的渴望,使人们

① 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆,1980年版,178页。
② 黑格尔:《哲学史讲演录》第2卷,商务印书馆,1960年版,第58页。

都可以发表自己的观点和看法，在众多观念的辩难中，显现出真知来。所以，对话辩证法并非教导人们某些固定的道理，而是揭示矛盾，其目的都是发现真理。因而苏格拉底把自己的对话辩证法称为“真理的方法”。而诡辩论和修辞术则纯粹沉迷于揭示对手言论或命题中的矛盾，为了反驳而反驳。

在柏拉图后期对话中，从《国家篇》到《巴门尼德篇》有一种逻辑进展的顺序，辩证法也经历了一次演变，即从对至善的追寻走向了彻底的概念思辨。思辨辩证法的论题就是：“能不用眼睛和其他的感官，跟随着真理达到纯实在本身。”[①]换言之，这种认识要超越感觉，完全依凭纯理性思维的推理，从抽象到抽象、从理念到理念，直至把握最高的理念“善”本身，从而达到可知世界认识的极限。他认为，借助于辩证法可以由个别理念上升到普遍理念，又从普遍理念回到个别理念，因此他把辩证法作为“理想国”中教育的最高阶段的内容。对于柏拉图来说，辩证法的主要功能是为了发现真理，即使是揭示命题中的矛盾也是为发现真理服务的。尽管在表面上看来，对话辩证法与思辨辩证法有着共同的理论目的，但是两者之间却有着本质性的区别。对话辩证法是通过对话，而思辨辩证法是通过理性的沉思去追寻真理。黑格尔所继承的正是这种意义上的柏拉图辩证法。黑格尔把辩证法发展成为一种“逻辑学”，在逻辑学中，概念的自我辩证运动过程最终达到的是对绝对理念的认识。这跟柏拉图把辩证法理解为通向真理的途径有关，但非苏格拉底的“辩证法”的本真意思。黑格尔的概念辩证法就是沿着柏拉图的“通种论”发展下来的。不同的是，黑格尔把柏拉图的静态辩证法发展成一种作为概念辩证运动的动态辩证法。

当然，黑格尔的辩证法还有另外一面。他继承了哲学史上关于辩证法是揭露对象自身矛盾的思想，第一个明确地在宇宙观意义上使用“辩证法”概念，把辩证法视为研究对象本质自身的矛盾的工

① 柏拉图：《理想国》，商务印书馆，1986年版，第306页。

具，并且试图揭示运动和发展的内在联系，从现象的内在联系上揭示运动和发展的源泉和真实内容，这就把辩证法的研究推向了一个新阶段。但黑格尔过于重视概念的运动原则，结果他把“思想的自我发展”的辩证法强加于自然界和人类历史之上，把头和足倒置了起来。而在黑格尔之前，康德实际上已经对这种思辨的辩证法进行了批判。康德把理论理性层面的辩证法称为“幻象逻辑”而进行了深入的批判，提示了辩证法超越理论哲学视野并走向实践哲学的道路。在康德哲学中，辩证法主要指理性自身包含的矛盾，即“纯粹理性之自然的不可避免的辩证法”。康德认为，当人们运用有限的范畴去把握世界时便会陷入二律背反。这种矛盾是理性在进行认识活动时必然产生的假象，是不可避免的矛盾。所以，研究和论证这种假象的客观性和矛盾的必然性，揭示先验假象的逻辑，就是辩证法或批判辩证的幻想的一种逻辑。康德的二律背反指出了理性一定会碰到的矛盾，这是近代哲学界最重要的和最深刻的一种进步。黑格尔没有认真对待、理解与吸收上述康德哲学中深具启发性的思想内涵，而是以一种纯粹思辨的、理论哲学的眼光，使辩证法重新回到了康德试图避免和禁止的思辨理性的立场上。

马克思坚持以用哲学改造世界为己任，利用从现实出发、理论联系实际、理论服务于现实这样一种与本体论完全相反的哲学方法，创立了与传统形而上学根本对立的哲学新形态——唯物主义辩证法，从根本上改变了这种“为了知而追求知识，并不以某种实用为目的”的本体论哲学，使哲学真正成为现实的哲学，成为改造世界的方法论，成为时代精神的精华。在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思已开始意识到，“现在已经到了同自己母亲即黑格尔辩证法批判地划清界限的时候”了。其后，随着认识的深化，马克思进一步剖析了黑格尔辩证法的唯心主义秘密，并指出：“他不仅把整个物质世界变成了思想世界，而且把整个历史也变成了思想的历史。”[①]即把世

①《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社，1960年版，第16页脚注。

界理解为绝对精神的辩证运动过程。“我的辩证方法,从根本上说,不仅和黑格尔的辩证方法不同,而且和它截然相反。在黑格尔看来,思维过程,即他称为观念而甚至把它转化为独立主体的思维过程,是现实事物的创造主,而现实事物只是思维过程的外部表现。我的看法相反,观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。”[①]所以,马克思的辩证法是唯物辩证法。在《关于费尔巴哈的提纲》中,马克思既批评唯心主义抽象地发展了人的能动方面,但它并不知道现实的、感性活动本身,又批判了费尔巴哈唯物主义“不了解‘革命的’、‘实践批判的’活动的意义”[②]。鉴于唯心主义和旧唯物主义的片面性缺陷,马克思公开声明:“哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界。”[③]并旗帜鲜明地表明了自己的哲学宗旨:“对实践的唯物主义者即共产主义者来说,全部问题都在于使现存世界革命化,实际地反对并改变现实的事物。”[④]因此,马克思辩证法所关注的重点是在改变环境的同时改变人自身的实践活动。可见,马克思辩证法同时也是实践辩证法。以往我们主要强调的是马克思辩证法与黑格尔思辨辩证法的学理渊源,更多地在理论理性的层面上阐释马克思哲学的辩证法,使马克思哲学辩证法所独具的实践理性意蕴被深深掩蔽起来。马克思在《黑格尔法哲学批判导言》中说:“批判的武器当然不能代替武器的批判,物质力量只能用物质力量来摧毁;理论一经群众掌握,也会变成物质力量。理论只要说服人,就能掌握群众;而理论只要彻底,就能说服人。所谓彻底,就是抓住事物的根本。”[⑤]对马克思辩证法的“传统表述”受传统形而上学和本体论的影响,仅仅满足于对世界发展的基本规律和基本范畴的认识和把握,看不到马克思的唯物主义辩证法作为哲学形态革命的伟大意义,从而导致了对唯物主义辩证法认识上的片

①《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社,1995年版,第111页。
②《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第58页。
③《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第61页。
④《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第75页。
⑤《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第9页。

面性。同时，辩证法也是马克思主义的认识论和逻辑学。列宁说："马克思接受并发展了黑格尔哲学中这一革命的方面。辩证唯物主义'不需要任何凌驾于其他科学之上的哲学'。以往的哲学只留下了'关于思维及其规律的学说——形式逻辑和辩证法'。而辩证法，按照马克思的理解，同样也根据黑格尔的看法，其本身包括现时所谓的认识论，这种认识论同样应当历史地观察自己的对象，研究并概括认识的起源和发展即从不知到知的转化。"[①]黑格尔在哲学史上第一次以唯心主义的形式阐述了辩证法、认识论和逻辑学的一致的思想，而马克思主义则在唯物主义基础上阐述了三者的一致，并把这一原理应用于具体科学，马克思的《资本论》就是一个范例。

马克思辩证法启示我们，人们对客观事物辩证发展的认识是永无止境的，唯物辩证法并没有穷尽真理，它只是为人们不断探索客观世界和主观世界的规律性指明了方向，提供了科学的世界观和方法论。因此，我们一方面必须克服对辩证法流俗和教条化的理解并发掘辩证法理论的生命力，一方面必须结合当代最新发展阐述辩证法的最新发展和当代价值。当前，思维方式的生态化就是辩证思维的一种新发展。生态化思维是生态文明的世界观、方法论，是建设生态文明的哲学基础。思维方式的生态化意味着自然生态在人们思维中的对象地位将得到日益普遍的确立，人们将会在自己的生产活动乃至整个生活过程中更多地把自然生态环境作为思维的对象。生态是比有机更高层次的一个概念，所以，如果说过去人们认识到了世界不是简单的机械的构成，而是有机地生成的，而推进了辩证法的发展的话，那么，当前人们认识到世界是一个生态的世界，将推动辩证法进一步发展。

另外，思维方式具有社会性、历史性或时代性、民族性。从事实践活动的现实的人们，他们的实践方式，特别是社会生产方式决定着他

①《列宁专题文集·论马克思主义》，人民出版社，2009年版，第11～12页。

们的思维方式的结构:既决定着他们思维活动的实际内容,决定他们思维什么,也决定着他们思维活动的表现形式,决定他们如何思维。但当一定的思维方式形成以后,它就又反过来作用和影响人们现实的存在方式。中西方思维方式对中西方发展的影响就是一个很好的例证。"在西方人那里,概念是对于对象事物的直接抽象和概括,因此,反过来它成为对象世界的直接表征,直接地蕴涵有对象世界的意义。只要概念清楚明白,那么对象世界的意义也就清楚明白。只要掌握了概念的确切意义,也就把握了对象世界本身的意义。西方人致力于对概念作出明确的界定,决不允许有丝毫含糊,其道理或许正由于此。"①西方的文字是拼音文字,这就决定了其概念具有相当的抽象性,逐渐远离感性、远离形象,而具有一定程度的概括性。随着形式逻辑发展的需要,其概念的内涵和外延也日益确定,并逐渐形成一个完备的知识概念体系。严密的逻辑思维使西方哲学中的思维论证方法万变不离其宗,主要就是在完备定义、精确概念的基础上进行比较严密的演绎推理,其演绎推理的每一步行进都要求遵循严格的逻辑规则。然而中国文字的象形性质,始终保持着或多或少的感性特征,与具体事物若即若离,不追求高度的抽象性,也不讲究概念的纯粹性。在形式逻辑不发达的状况下,意象和隐喻成为主要的工具,概念具有无穷的多义性,缺乏明确性和确定性。例如"天"、"道"、"气"、"阴阳"、"太极"、"五行"之类概念,都是模糊思维范畴。由于没有建立起严谨的概念体系,中国传统哲学主要进行的是直觉思维。

同时,思维方式还具有历史性。正如恩格斯所说:"每一个时代的理论思维,从而我们时代的理论思维,都是一种历史的产物,它在不同的时代具有完全不同的形式,同时具有完全不同的内容。因此,关于思维的科学,也和其他各门科学一样,是一种历史科学,是关于人的思维的历史发展的科学。"②

① 高晨阳:《中国传统思维方式研究》,山东大学出版社,1994年版,第181页。
② 《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社,1995年版,第284页。

## 六、对实践的批判性反思

在早期西方马克思主义者卢卡奇、葛兰西、柯尔施等那里，“实践”就已成为马克思主义哲学研究中的重要范畴，在20世纪50—60年代东欧的“新马克思主义”，特别是南斯拉夫的“实践派”那里，以实践为核心，逐渐形成了理解马克思主义的新范式。上世纪70年代末，国内一些学者提出了实践在马克思哲学中的本体地位问题；80年代初，“新马克思主义”特别是南斯拉夫“实践派”哲学观点的传入，全面引发了国内学界对传统马克思哲学教科书体系的反思。可以说，国内学界经过二十多年的努力，也已基本形成了以实践为核心理解马克思主义的新范式。

但是，以实践为核心开启的对传统马克思主义哲学教科书体系的批判性反思，到了需要对这种批判本身进行批判的时候了。因为，一方面，任何一种理论要走向成熟都需要通过批判找到它的理论界限，以此来确立其独特的理论意蕴和理论地位，显示出该理解范式更大、更优的解释力；另一方面，当一种理论被无限泛化时，需要通过批判彰显其理论的精神，克服将其庸俗化的倾向，使之在新的条件下焕发出生命力。以“实践”为核心开启的理解马克思主义的新范式，现在就已经走到了这样的十字路口。一方面，它在超越旧范式方面成效卓著，但在如何开辟新路方面尚显不足，或者说它“破”了别人，却还没有“立”成自己。例如，我们还没有说明以下问题：实践何以能成为支撑整个马克思哲学的根本基础？实践哲学何以能超越西方近、现代哲学而呈现出马克思哲学的特质？实践哲学何以能超越中国传统哲学，回应当下的时代精神，成为中国哲学的新形态？实践哲学的研究对象是什么？如何以实践为核心概念，构建一套新的概念体系，形成新的解释范式？另一方面，实践被无限泛化，好像任何问题，只要用实践的方式来理解就马上可以迎刃而解，并由此出现了把随便什么都称为“实践”的现象，“……实践”的用语举不胜举，实践成了随

意添加的理论装饰品。在此，笔者不打算对这种理解范式进行批判，而试图只对其核心概念——实践进行初步的批判性反思。

那么如何来开启对实践的反思？反思的入手处何在？反思的理论立足点为何？为此首先应该弄清：我们要反思的对象为何物？实践不是像一棵树一样自然存在在那里的一个物件，实践是一个概念，是人类理论活动的结晶，是人类用概念这种形式对世界的把握，这种把握需要有特定的理论视界，因而包含特定的理论意蕴。那么我们应如何来考察一个概念的理论意蕴？这就需要追问概念为何。概念是一种特别的“看”的结果，是在整全或者混沌中对某种东西的辨认。概念作为一个单词，是对辨认对象的命名，其实质是对整全和混沌的事物的某种划定，是从“一”中分出“多”来。也就是说概念是从特定的视点出发，通过把有相同内涵的外延归为一类，并给该类外延命名，使我们能从整全和混沌中分辨出其中的不同对象并指称它们。那么我们是如何来划分事物的呢？实践概念又是通过对什么的划分而得来的？

亚里士多德在《范畴篇》中划分了十类范畴，除实体外，其他九类分别是实体的数量、性质、关系、时间、地方、姿态、状况、活动、遭受。实体又分第一性实体和第二性实体。前者是个体事物，是严格意义上最主要的实体，是一切属性的真实、具体并且最终落实到位的载体。后者是“属”与“种”。[①]实体与其他范畴的逻辑意义是不同的，

① 亚里士多德对第一实体有不同的理解。在《范畴篇》中，他认为个体事物是第一实体，在《形而上学》Z 卷和 H 卷的“本体讨论”中，他却认为形式(eidos)是先于个体事物的第一实体。亚里士多德关于实体的思想是很深刻的，但前后的不一致也使之有点混乱。要论述这一思想的深刻性，并从其中吸取有益的理论成果，需要专文论述。这里只是说明，当我们述说的对象是活的生物体时，把个体事物当做第一实体比把形式当做第一实体更为深刻。因为给质料赋予形式并不能使之成为一个活的有机体，更不能把人简单地看做像用泥土塑造雕像一样，只要赋予一定质料以形式，就可以生成一个活人，赋予的形式不同生成的人也不同。人之为人，只有成为有机的、活的个体才能存在。故在此主要根据《范畴篇》来论述亚里士多德的实体概念。另外笔者也注意到怀特海对实体思维的批判，但怀特海批判的是把“实体”当做“独立不依、永恒不变的终极实在”的思想，而笔者在此却希望挖掘出“实体”作为相对独立的有机体的思想，克服怀特海只重过程的倾向，在过程哲学和实体思想之间找到一种中道。

“我们可以在很多意义上说一件东西是，但一切是者都与一个中心点有关系，这个中心点是确定的东西，它毫无歧义地被说成为实体。”[①]因而，“只是由于实体这个范畴，其他任何范畴才能‘是’；实体必定是首要的，即，非限定意义上的、无条件的‘是者’”[②]。所以他认为：“除第一性实体之外，任何东西或者是可以用来述说一个第一性实体，或者是存在于一个第一性实体里面。”[③]“事物被说成是存在，有些由于是实体，有些由于是实体的属性，有些由于是达到实体的途径，有些则由于是实体的消灭、缺失、性质、制造能力或生成能力；或者由于是与实体相关的东西，或者由于是对这些东西中某一个或对实体的否定。”[④]因此，只有实体可以充当真正的主词，其他九个范畴最终都可以归结为表述实体的谓词。

根据亚里士多德划分十范畴的方法可以看出，可以把事物分为两大类：实体本身和实体属性。也就是说，任何事物要么是某种实体，要么是某种实体的诸属性（在亚里士多德那里就是除实体外的其他九类范畴）。弄清了范畴和概念的理论意蕴以及如何对事物进行划分后，我们将以此为出发点，从实践的主体、实践的对象、实践与理论、实践的合理性与不合理性四个方面，对“实践”进行批判性的反思。

### （一）实践的主体

实践作为一个概念，属于哪种性质的范畴？是对实体本身的划分，还是对实体属性的划分？实践不是像一棵树、一座山、一件家什、一台机器一样的一个物件，不是像一个人、一匹马那样的一个个体，

① 亚里士多德：《形而上学》，1003a35~b1，参见吴寿彭译本，商务印书馆，1959年版，第58页。

② 亚里士多德：《形而上学》，1028a30~35，参见：吴寿彭译本《形而上学》，商务印书馆，1959年版，第128页；苗力田译本《形而上学》，中国人民大学出版社，2003年版，第127页。

③ 亚里士多德：《范畴篇》，2a33~34，方书春译，商务印书馆，1959年版，第12页。

④ 亚里士多德：《形而上学》，1003b6~13，参见苗力田译本《形而上学》，中国人民大学出版社，2003年版，第59页。

它没有一个可以具体指认的对象。也就是说实践不是一个个体存在物，不是第一类实体；不是对一类具体对象的指称，不是种、属概念，实践也不是第二类实体。实践（例如驾驶飞机、种地、礼貌地接待客人、调解一件纠纷等）是一种现象，这种现象实际上是一个事件，一种活动过程。实践的主体、实践的对象、实践的工具、实践的产品等都只是实践活动中的一个因素，这些因素中任何一个都不能单独被称为实践。

既然实践不是亚里士多德所说的某种实体，那么就是实体的属性。“实践”概念源于对实体属性的某种划分，需要有它述说的主体，是主体的一种属性，而不是主体本身。那么实践的主体是什么呢？每一种存在物都有其活动，一种存在物的活动同其性质与能力一样属于其自身。所以某种活动的特殊性也就是某种存在物之存在的特殊性。机械物质受力后的运动不是实践，动物的本能活动也不是实践，实践只能是人的活动。因而，人是实践的主体，实践是对人的述说。那么实践作为对人的述说，是存在于主体的人里面，还是不存在于主体里面呢？“所谓‘存在于一个主体里面’，我的意思不是指像部分存在于整体中那样的存在，而是指离开了所说的主体，便不能存在。”①实践意指一种活动，一个过程，例如锻造一把宝剑、孝敬老人。我们是把活动的整个过程称为实践，既不单独把活动的主体，也不单独把活动的对象和活动后的产品称为实践。因而，实践离开了主体便不存在。一般说来，使用简单工具和机械进行实践时，进行道德行为实践时，当主体停止活动后，实践活动也就终止了，而使用复杂工具，特别是使用自动化机器进行实践时，主体停止活动后，实践活动还可以进行一段时间。但不管怎样，实践活动要进行，都需要主体的参与，主体是实践的始点和本源。所以，实践是存在于主体里面的。

那么，实践的主体是个体的人，还是群体，或者是阶级、集团？亚

① 亚里士多德：《范畴篇》，1a，方书春译，商务印书馆，1959年版，第10页。

里士多德认为:“除第一性实体之外,任何其他的东西或者是被用来述说第一性实体,或者是存在于第一性实体里面,因而如果没有第一性实体存在,就不可能有其他的东西存在。”①对于人来说,个体的人是第一性的实体,阶级和集团是对一类人的划分,是“属”概念,是第二性实体。阶级和集团是对个体的述说,个体是阶级和集团的主词,阶级和集团是谓词,如果没有任何可以述说的个体存在,也就不存在阶级和集团这个属。个体是阶级和集团存在的基础和主体。

如果把群体理解为“有相同利益、爱好等,或者有相同居住区,或者从事同一类工作的集体”,那么,群体并不从事协调、同一的实践活动。“群体实践”是群体中个体实践的总称,群体是一个形容词,不是实践的主词。如果把群体理解为“某一协调、同一的实践活动中的集体”,这就是严格意义上的“群体实践”。那么,群体在实践活动中像一个有统一意识的个体一样实践,是“类个体”,群体是实践的“类主体”。但在此情况下,个体的人仍然是实践的始点和本源,群体的实践最终可以归结于个体的实践,而个体的实践却不能归结于群体的实践。首先,个体是实践活动的发出者。在同一条生产线上工作的工人,在同一个连队里听从同一个指挥员指挥并一起冲锋的战士,他们的群体活动最终都体现为一个个工人或者战士的活动,这个群体活动的效果是其中每一个个体活动效果的积聚,这个群体的意志最终归结于个体的人的意志。群体的意志要么是群体中各个体意志的协调,要么是其中的部分个体或者某一个个体把自身的意志赋予了一个群体,从而使群体具有了实践意志。在实践活动中,群体并不凝聚成为一个人格化的个体,因而它不像个体的人那样有人格化的独立意志。群体也不享有实践的目的和成果,享有的只能是群体中的个人。因而,作为活动集体的群体是协调到某一活动中,或者某一意志统一下的个体的集合。正因为每一个人在实践活动中都是一个复杂的“原子”,世界上没有两个实践活动完全相同的个人;在

① 亚里士多德:《范畴篇》,2b4~8,第13页。

同一的集体实践活动中，不同个体的实践形式、实践经验也是不同的；同一个体在生命的不同时间都有不同的实践经验，所以在实践活动中不存在某种统一性和普遍性的“一般主体”。“一般的人”在现实中是不存在的。因此，个体是实践的始点和本源。

但我们并不因此否认实践的社会性。任何个体实践都是在一定的历史条件下，在特定的社会环境中进行的，个体实践的目的、手段、工具、对象等都具有社会性。但个体实践所得以进行的任何社会、历史条件，都需要个体转化为“属个体的”，即使该个体是被强迫进行某一实践活动，该实践活动也必须是此个体亲身进行的活动。这些个体实践得以进行的特定的社会、历史条件在转化为“属个体的”时，不是被作为一个整体被个体吸收和转化，个体只是把自己作为“此在”，把其中的某些部分和因素转化为“属个体的”。例如，任何一个工人，在其具体的实践活动中所用的工艺，只是他学到和掌握到的工艺，而不是他那个时代的所有的和最高的工艺。因而，社会的、历史的条件只是提供个体实践的背景，并不决定个体实践如何进行本身。①

一个阶级、一个阶层、一个集团，不能组成一个活的个体，一般也不协同进行同一实践活动。因而，从语义上说，“阶级实践”、“阶层实践”、“集团实践”是指某个阶级、阶层、集团中个体实践和群体实践的总和，阶级、阶层、集团在此是一个形容词，不是的主词。阶级实践所指的不是某个阶级根据统一的阶级利益和阶级意志，进行的协同的实践，而是某一阶级各个体实践的基本趋势和主要特点，是某阶级各个体在实践活动中出现的一些与该阶级其他个体相同或者相似的行为倾向、行为方式和行为目的。但这些相同和相似之处是对该阶级个体实践行为的总结，是一种理论的概括，同一阶级的两个个体之间并不必然会有相同的实践，当阶级中的某个个体不认同

① 个体实践的社会性，个体实践如何与其他个体实践相关联，个体实践如何与阶级实践、社会实践相关联等问题，是很有意义的问题，也是对此处论题的深化。但由于篇幅，详细分析另文论及。

本阶级的实践方式时，他完全能够做出不同甚至根本对立的实践，而成为这个阶级的叛逆者。所以对立的阶级对立的是作为一个阶级的利益，一个阶级的意志只有成为该阶级的个体意志时，个体实践才成为本阶级的实践的代表。因此，一定阶级的理论家只有将其阶级利益和意志内化为其理论追求时，其理论才成为该阶级的理论，任何阶级都不存在一个人格化的代表该阶级利益和意志的理论家。按照政治学意义上的阶级定义把哲学划分为各阶级哲学，并由此把哲学和阶级利益直接对应起来，甚至把不同阶级的实践直接对立起来，其实质是把阶级作为实践的主体，把阶级当做一个像活人一样可以活动的生物体。由于各阶级利益和意志不同，这个“活人”就具有了不同的利益和意志，也就具有了不同的实践。这种抽象化，使我们只看到不同阶级实践的对立，而看不到联系；只看到各阶级思想理论的对立，而看不到联系，看不到文化之间的传承性。

如果说阶级实践不是指阶级作为一个“活人”去实践，那么社会实践就更不是指社会像活人一样去进行实践。社会实践的主体仍然是人，社会是加在实践前面的修饰语，意指人的实践具有社会性，而不是说社会是实践的主体，更不是说社会的各构成因素可以作为实践的主体。由此我们来分析生产力和生产关系与实践主体的关系。

过去我们虽然没有指明生产力和生产关系是社会实践的主体，但在实质上确把它们当做了社会实践的主体。生产力决定生产关系，生产关系反作用于生产力是马克思历史唯物主义的基本规律，但由于生产力和生产关系都不是社会实践的主体，生产力与生产关系之间的相互作用就需要通过一个中介来完成，这个中介只能是社会实践的主体，也就是生产力和生产关系的主体。生产力不是一个可以人格化的个体，它没有自己独立的意志和利益。生产力发展的历史不是生产力自行发展的历史，而是人的生产能力发展的历史。生产工具作为生产工具，不是生产力生产物品的工具，而是人劳动的工具。生产工具是以人类“为了作……之用”的结构而被人类寻觅的，“为了作……之用”结构是在“上手状态”中被人类预先设定的。

当生产工具对人说来不再“上手”时，人就对工具进行修理，而修理的动力和依据是再一次回到上手状态。在此过程中，修理归根到底要回溯到先前的“何所用”，即便是修理中抛弃此工具，找回的新工具也无非是旧工具在“何所用”相同情况下的替代品。用铁制的刀代替石制的刀，仅仅是工具的形式变了，变得更上手了，但刀之作为刀对人类的“何所用”却没有变。飞机代替了汽车，然而作为运输工具的“何所用”却没有变。

因此，只有当运输工具能更便捷地满足人类把人或者物从一地运输到另一地的需要时，才有运输工具的发展史，才能在其中寻找到一条发展的线索。毕竟木马无法自行发展为机动车辆，而机动车辆同样无法自行发展为飞机。于是我们看见一条贯穿工具史的红线：“作为”结构。“作为”结构使上手事物在纯粹自然性之外，附着上了人的内在尺度，不断地由不顺手到顺手，由顺手到不顺手，由触目到不触目，由不触目到触目，这样便构成人类的工具史。然而“作为”结构本质上是人自身的结构，任何“为了作……之用”都潜藏着人自身的需求，“作为”结构永远是人“为了作……之用”。所以工具史也就是人自身的展开史。

因此，生产力决定生产关系不是指生产力能发挥人格化的能力，去破除生产关系中不适合于自己的部分，而是说生产力只有内化为人的需要，才能去决定生产关系。生产力实际上是人的劳动能力，生产力发展的需要是处于一定生产中的人的发展的需要，当人的生产能力发展到一定程度后，人就发展出新的需要。我们常说的“在旧的生产方式下发展出这种生产方式不能容纳的生产力”，并不意味着生产方式能自行产生一种生产力，而是意味着随着生产的发展，人发展出了新的需要，这些新需要是旧的生产方式所不能容许的。因此社会革命在现象上是新的生产力要突破旧有的生产方式，而在本质上是新的阶级要实现自己的利益，而从整个人类来说则是新的需要替代旧的需要。可见，社会发展的需要，并不是社会或者生产力自身的需要，社会的需要是发展到一定阶段的人的需要。

同样，生产关系对生产力的反作用也需要主体这个中介。生产关系本质上是人们在生产过程中形成的人与人之间的关系，是人与人之间利益分配的博弈，是通过一定方式被固定下来的利益分配形式，因而生产关系的核心因素是生产资料的占有形式。当一定的生产关系已基本不适应一定生产力的发展需要时，社会革命的时代就要来临。而在这历史的转折关头，要替代旧的生产关系，常常会出现对抗性的冲突，甚至会出现一个阶级对另一个阶级的革命。因为，生产关系本身不是主体，它不会自行适合生产力发展的要求，新的生产力对生产关系的新要求，不是作为一个主体的生产力对作为另一个主体的生产关系提出要求，而是代表新的生产力的阶级和集团，向代表旧的生产力的阶级和集团提出自己的利益诉求，正因为旧的生产关系的实质是代表旧的生产力的阶级和集团被固定下来的利益，旧的阶级和集团才会为自身利益和新的阶级和集团进行斗争。可见，社会革命的实质就是新旧阶级利益的冲突。生产关系对生产力的反作用就是占统治地位的阶级和集团对社会各阶级、阶层和集团利益诉求的应对措施，更直接地说，就是占统治地位的阶级和集团的实际权力成员，对社会各阶级、阶层和集团的各个成员利益诉求的应对、处理措施和机制。

因此，我们说个体是实践的基础和主体，是实践的始点和本源，并不是把简单的手工劳动和艺术创造活动作为实践的范型，把现代化大生产，把物质生产活动和日常生活实践，把群体实践、阶级实践排除在实践之外，而是说从存在论的角度，我们把个体实践看做实践的基础。我们也不是否认集体的存在对个体实践的意义，忽视个体得以成立和展开的社会学纬度，不是把群体实践看做个体实践的简单堆积，把整体看做个体之和，而恰恰是要把个体存在变为现实的存在，找到社会关系及其结构、社会制度体系、主体间性等的主体，以及它们能被建构，并被如此建构起来的原因和机制，以免把它们当做一个个纯粹抽象的概念，到处乱贴标签，造成社会对人的肆意入侵。我们也不是把个体性闭锁在心

灵与思想的层面，抽空意义世界，把实践只当做个体的拯救之路，而是要探索个体如何通过实践走向对象、走向生存的世界，如何从自身出发走向人类的自由和解放。我们更不是把个体实践看做本质上雷同的、毫无个性差别的实践原子，封闭实践的民众性立场，而是要把个体当做有独立意志，可以独立发出动作的主体，以说明每一个个体在社会中都有其存在的价值和意义。当然，不是任何个体都能意识到，并有能力和条件来按照自己的意志进行实践，而是常常把别人的意志当做自己的意志，常常按照别人的意志来实践。但不能否认的是，需要有外力把这种外在的意志强加到他身上，或是他自己通过某种方式，把外在的意志内化为他自己的意志，这种情况才可能发生。

**(二)实践的对象**

实践作为主体的人的活动，其对象为何？实践的对象与主体存在什么样的关系？

先来看看亚里士多德的论述。亚里士多德力图从整体上把握人类生活。他认为人类的每一种作为，总是为了完成某些善业，因而在总体上人类的生活都是向善的。在这种意义上，他就把整个的人类生活当做了实践。但亚里士多德显然没有严肃对待并全面论述这种广义上的实践。

亚里士多德详细论述的是他的三分法。他把整个人类生活分为理论、实践和创制三类活动，认为理论沉思的对象是不变的、必然的事物或者事物的本性，实践和制作的对象是人可改变的事物。其实，正如亚里士多德所说，每种存在物都有其特有的活动，因而这里所说的不变的、必然的事物不是指有不变的、必然的实存物，而是意指实存物不变的、必然的性质和属性(或许如果有“神”存在，可以把“神”看做不变的事物)。医学作为一种理论科学要研究人，但不是说医学研究的人是不变的，而实践涉及的人却是可变的。医学是把人作为一个生物体研究其生命运动的规律，不变的不是指人这个生物体本身，而是指人作为生物体的生命运动的规律。所以理论与实践、

制作的区别主要不在于对象的不同——它们可以有相同的对象，而在于对待对象的方式不同。理论沉思的是事物的性质和属性，而实践和制作却要改变事物本身。以猫作为研究对象的生物学家和养猫者可以针对相同的对象，但研究者关注猫的生理规律，并尽可能关注更多的猫，而养猫者关注具体的猫如何更好地成长。虽然研究者不像养猫者特别关注某只猫，但他仍要关注具体的猫，因而他与养猫者可以相关。因此，从对象上说，理论和实践不仅不是对立的、不可沟通的，而且还是相互需要的。

至于实践和制作，亚里士多德认为它们的区别在于：制作只以某种外在的善为目的，但实践活动本身就是目的。亚里士多德这一区分的理论意义显然是深刻的，它说明了人的意愿(或者意志)和行为习惯在活动中的重要性，这样亚里士多德就认识到了人不仅是有理性的主体，也是有意志和行为的主体。所以亚里士多德确立了人的道德独立于知识的地位。但是，亚里士多德却没有把道德和人的整个活动联系起来，主要是没有把道德和劳动(或者制作)联系起来，并说明两者的关系，或者说没有说明实践和制作的关系。亚里士多德这一思想被康德所深化，得到了发扬光大，但康德同时也就把在亚里士多德那里实践与制作之间仅仅是紧张的关系，变成了矛盾。

康德只承认亚里士多德狭义上的实践，他只把实践看做是人的行为，实践理性只处理意志的动机。由于他认为人的本质活动是人性的自我修炼、人格的自我完善，是反身内求、自我完善的道德实践，所以把道德实践归属于本体界。在康德那里，本体界遵守“自由律”，现象界属于外在的客体世界，遵守“自然律”。由于康德认为生产活动属于现象界，总是受外在客体和必然律的制约，不遵从自由律，不属于本体界，而没有像马克思一样把劳动看做人的存在本身，没有看到人在劳动中也按照美的规律来制造。因而康德显示了对生产活动的轻视，并认为生产活动不属于人的本质活动，不属于人的实践活动。从某种意义上说，康德的这一认识凸显了人类在活动中

所具有的自由的本质特征，但却因此而忽视了更为重要的方面。把生产活动排除在人的本质活动之外，不仅使从总体上把握人类活动的本质特征变得不可能，更排除了把外在世界作为人的实践对象的可能。这样康德就把实践看做人自己对自己的，人成了以自己为对象的孤立存在，人和自然、人和世界之间便出现了一条不可逾越的鸿沟。所以康德最终只有为孤独的人请来"上帝"做担保，把实践理性推向信仰，使其哲学最终导向了道德神学。

黑格尔看到了康德理论的弊端，并带我们在外在世界中转悠了一圈，但他不是把外在世界当做人类本己的对象，而是当做走向绝对理念这个天堂的炼狱。正是在此意义上，马克思看到了生产劳动比人类道德行为在人类存在中更基础的地位，而把生产劳动作为实践的主要形式。因为马克思认识到，生产劳动不仅是使人类存在的基础，生产力的发展程度是人自身发展程度的一个主要标尺，而且生产方式在归根结底的意义上，也决定着人们的道德行为方式和政治组织形式。马克思的这一思想，在其理论意蕴上，不仅要填平制作与实践、道德行为与生产劳动之间的鸿沟，更要沟通人与自然、人与世界、自由与必然的对立。

但传统教科书体系由于只看到马克思把生产劳动当做实践的主要形式这一不同于亚里士多德和康德等人之处，只注意去克服亚里士多德、康德、黑格尔等人在实践理解上的偏颇，而忘记了吸收其中的诸多精华。因为，一方面，由于主要把物质生产活动当做实践，而忽视了道德实践在实践中的重要地位，也就忽视了人的强大的内在世界在人的存在中的意义，忽视了人的主体地位，而把人类活动仅仅当做了理性的制作活动；另一方面，该体系只把物质生产活动看做改造世界的活动，把自然看做被人驱使的对象，因而没有准确地理解何为实践的对象，没有认识到对象在实践活动中的意义，也就没有由此沟通人与自然、人与世界、自由与必然。

那么，人是如何在实践中通过对象沟通人与自然、人与世界、自由与必然的呢？一个存在物若在自身之外没有对象，就不是对象性

的存在物，而“非对象性的存在物是非存在物”①。人作为对象性的存在物，不仅意味着人是有对象的存在，而且意味着人只有通过对象而存在。首先，人是自然存在物，是现实的、肉体的、站在坚实的呈圆形的地球上呼出和吸入一切自然力的存在物，自然界作为人的直接的生活资料，是人为了不至于死亡的无机的身体。自然的生活资料通过人体的消化，转化为人的活的机体的养分和能量，成为人的机体的一部分，因而人是自然的有机的身体。其次，人作为有生命的存在物，其存在是在对象化活动中实现的，也即在实践中实现的。一方面人的生命内容通过对象才能表现出来：“人作为自然的、肉体的、感性的、对象性的存在物，同植物一样，是受动的、受制约的和受限制的存在物，就是说，他的欲望的对象是作为不依赖于他的对象而存在于他之外的；但是，这些对象是他的需要的对象，是表现和确证他的本质力量所不可缺少的重要的对象。”②也即是说人的生命活动只有凭借现实的、感性的对象才得以实现，人作为有激情的存在物，它的激情和热情是人对对象的追求，对象是人的激情和热情实现的载体。因此人对自己本质力量的占有不是在意识中、在纯思维中发生的，而是在对象性的活动中实现的。另一方面，人的生命内容是在对象化活动中被对象充实和完善的。因此，自然世界是人存在的根基，自然不仅给了人生命，还使人的生命成为可能，人的生命活动向自然生成，并参与到自然的生命活动中去，实现自己的价值、意义和追求。

人作为有意识的存在物，其意识总是对存在的意识，总是对某物的意识，离开了对象的意识只能是没有的。因此，自然界不是人在感性的、外在的形式下纯粹逻辑的抽象，不是人的自我意识的外化，精神不是自然界的真理，不是自然界的绝对第一性的东西。自然界是精神存在的基础，自然界把精神创造为自己的一种存在。精神只

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社，2000年，第106页。
② 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社，2000年，第105页。

有在自然的存在中才能获得自己的自由的确证和真理，精神也只有在有自己的对象存在时才成为可能，在对象化的活动中才得到充实和丰富。物性也不是人的自我意识纯粹的创造物，不是自我意识设定的对象，而是独立的、实质的东西。自然界对思维来说，不是一个有缺陷的存在物，需要人去补充和修正，而是一个不断生成的生成物，需要人去守护世界的存在。因此，不仅"被抽象地理解的，自为的，被确定为与人分隔开来的自然界，对人来说也是无"[①]；而且，被抽象地理解的，自为的，被确定为与自然界分隔开来的人，对人来说也是无。

"人不仅仅是自然存在物，而且是人的存在物，就是说，是自为地存在着的存在物，因而是类存在物。"[②]在对象性活动中，对象不是直接呈现出来的自然对象，自然存在物不是直接同人的存在物相适合的，人总是力图把自然界创造为自己的存在。因此，对事物、现实、感性要从实践的角度去理解，从主观的方面去理解。人一旦成为人，就开始创造自己的历史。人所创造的历史是被人自己意识到的历史，在历史的形成过程中，人总是把历史作为自己丰富性和完满性表现的历史。因此，"历史是人的真正的自然史"[③]。但是，人作为类存在物，不是要把自然界设定为自我意识的外化，也不是让自然界隐退为可以供人随意捏合的毫无特性的物质，从而使自然界成为孤独的人存在的工具。人的自由也不是要把自然界设定为自己的世界，并由此来证明人自身在生态系统中的统治地位。人作为类存在物，其自身的实现恰恰就是"人—社会—自然"生态系统的丰富性的实现，人的类特性的崇高而独特的位置，就在于人的类特性的完满性的实现和"人—社会—自然"生态系统的潜在性、丰富性的实现是一致的。也就是说，人在向自然生成，自然也在向人生成。因此："彻底的自然主义或人道主义，既不同于唯心主义，也不同于唯物主义，同时又是把这二者结合起来的真理。我们同时也看到，只有自然主义

① 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社，2000 年，第 105 页。
② 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社，2000 年，第 107 页。
③ 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社，2000 年，第 107 页。

能够理解世界历史的行动。"①

(三)实践与理论

随着实践哲学的兴起和研究的深入,如何消除理论和实践的紧张关系成为了一个需要解决的重要理论问题。如何在强调实践的基础上,克服理论与实践的紧张关系?如何在克服传统形而上学弊端的同时,肯定理论活动的价值和意义?随着我国各项改革的推进,由于理论的创新跟不上实践的创新,或者说与实践的创新不协调,理论与实践的关系同时就成为了一个重要的现实问题。理论和实践既是两个哲学概念,在当下也是两个日常用语。由于任何时代的思想都只能立足于自身时代的精神,所以对这两者关系的理解,一种很好的方式就是从这两个用语的当下意指入手,进到哲学的分析。也就是说,不是从概念的历史追寻来厘清概念的意义,而是从该概念在当下的日常用法中,来探寻其哲理意蕴。

如从亚里士多德对实践的广义理解来看,整个人类活动都是实践,那么理论作为人类思维的活动也是一种实践。如从狭义的理解来看,即把人类的生命活动分为理论、制作、实践三种方式,实践就是与理论并列的一种活动。如果像马克思一样把生产劳动当做主要的实践活动,实践活动也是和理论活动并列的一种活动。与对实践概念的理论探讨相关,在当下日常用语中,实践主要有两种含义:一是在"实践—认识—再实践—再认识"的结构中理解实践,把实践当做"做"和"干"的同义词;二是把人的感性活动称为实践,即把整个人类活动分为理论活动和感性活动,理论活动是不行动的活动,感性活动是行动的活动。当把理论与实践对举时,理论与实践的关系一般包含两层意蕴:一是实践智慧与实践活动的关系,即把实践等同于传统马克思主义教科书体系中的实践,把实践智慧等同于亚里士多德《尼各马可伦理学》中的"明智",而不是康德意义上的实践理性;二是理论活动与感性实践活动的关系,即把理论和实践当做两

① 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社,2000年,第105页。

种不同的人类活动，把理论理性等同于亚里士多德《尼各马可伦理学》中“理论沉思的德性”。下面先来分析实践智慧和实践活动的关系。

实践是以某种善为目的的。但人的活动的目的不是自然实现的，而是借助于实践智慧来实现的。实践智慧通过推理或者考虑来确定实践的目的，并把实践主体自身的事务与实践目的、实践对象联系起来，根据实践条件选择适合于主体实现目的的途径和行动的方式。因此，实践智慧既把人与自然区分开，使人意识到自己是一种类的存在，又把个人与群体区分开，使人意识到个体的存在，还把个体的灵与肉分开，使人意识到自身是有意志的存在。总之，实践智慧证明了人的整个活动是合乎逻各斯(理性)的活动，而人的生命活动的合理性把人的实践活动与动植物的功能活动区别开来。所以，尽管人作为自然存在物，是有欲求的生命存在物，但“欲求中的追求与躲避也总是相应于理智中的肯定与否定的。而如果道德德性是灵魂的进行选择的品质，如果选择也就是经过考虑的欲求，那么就可以明白，要想选择得好，逻各斯就要真，欲求就要正确，就要追求逻各斯所肯定的事物。这种理智和真是与实践相关联的”①。同样，在实践活动中，不仅欲求需要实践智慧，实践智慧也需要欲求，“实践的理智的活动是获得相应于遵循着逻各斯的欲求的真。选择是实践的始因(选择是它的有效的而不是最后的原因)，选择是自欲求和指向某种目的的逻各斯开始。”②没有欲求，实践智慧就没有目的和指向，也就没有进行实践的动力。

可见，实践智慧与实践活动本身是相互关联的。实际上，从理论上说，人们平常所说的理论与实践的对立，主要是在第二层意义上来理解的，即把理论与实践的关系当做理论沉思活动与感性实践活动的关系。这种意义上的理论与实践存在的对立，亚里士多德已经

① 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1139a22~26，廖申白译，商务印书馆，2003年，第168页。

② 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1139a29~34，第168页。

作了一些论述。

亚里士多德既认为理论活动与实践和制作的题材是不同的，又认为它们所用的理智不同。他认为灵魂所欲把握的真分为两种，一种是沉思的理智所把握的事物本然的真，一种是实践的理智所把握的相对于目的或经过考虑的欲求的真。沉思的理智本身是不动的，动的只是指向某种目的的实践的理智。所以，实践、制作的研究把握真是为善，实践的理智是为着确定行动并以行动为终点的理智活动，而我们要对之确定行动的事物，只能是我们的行动能够对之起一定作用并因此而影响其结果状态的事物，而对其变化完全没有规律的或者完全与我们自身的原因无关的事物，实践理智却不考虑。因而实践的研究是对于变动的与多数人相关的人类事务的善的研究，实践智慧活动是积极的，发布命令并最终引向目的的行为，是属人的、多数人可以从事的活动。理论的研究是知识的，理论理性本身似乎从不发布行动的命令，它消极无为，没有任何利害，因为它是自足的完善的活动。由此，他得出了这样的结论："沉思的理智同实践与制作没有关系。它的状态的好坏只在于它所获得的东西是真是假。"①

从这里，我们可以看出亚里士多德不仅从题材和对象上论述了理论活动与实践、制作活动的区别，还从所应用的理智上论述其不同。所以，要说明理论与实践的关系，不仅要从题材和对象上（在上文我们已作了分析），还必须从所用的理智上说明它们之间的关系，而要从理智上说明它们之间的关系，又必须先说明亚里士多德所谓的本然的真和欲求的真之间的关系。

本然的真和欲求的真的区别何在呢？一般来说本然的真可以指自然之物的真，也可以指社会之事的真。但如果从亚里士多德的观点来看，社会之事关涉人的事务，是可变动的，因而主要关涉欲求的真。所以，亚里士多德虽然没有指明，但在此他所说的本然的真主要

① 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1139a27~28，第168页。

应指自然之物的真和人作为一个生物体的真。由于人作为一个生物体实际上也就是作为一个自然体，所以我们可以把本然的真称作“自然的真”。那么何谓自然的真？自然的真实际上有两种意思，一种是指自然的规律，这种规律既包括自然作为一个整体的规律，也包括各自然物和自然各部分、各层面的规律。而自然规律实际上是自然运动的规律，是自然在运动中不变的、必然的性质和规律，可以说这种真属于传统认识论意义上的真。一种是指自然事物通过此在在世界中呈现出来的在场，这实际就是海德格尔意义上的真和康德意义上的自然律。在海德格尔意义上是存在论意义上的真，在康德意义上是先验论意义上的真。第二种意义的真实际上是对第一种真之所以如此存在的论证，因而是更为本原的真。

康德认为，我们所谓的真只能是人类认识到的真，而人所具有的先验认识形式决定着认识的真。当然康德所设立的物自体似乎是没有必要的，或者说康德所说的物自体与现象之间的二元分离恰好是需要克服的。但他说人有先验认识形式这一点则是深刻的，也是我们至今很难反驳的。人的先验认识的具体形式也许不一定恰如康德所说，但如果从逻辑在先的角度来说，人类不是先认识到事物，然后才有认识的形式，也不是说认识的内容和形式是同时在场的，而是人只有先有一定的认识形式或者说潜能，才能去认识。动物的本能反应不知重复了多少次，也无法演变成人的意识活动；人的眼睛、耳朵总是先有看和听的潜能才能看到或听到，而看到和听到的也只能是眼睛和耳朵所能看到和听到的，尽管人可以借助工具听到和看到，但工具只是一种中介，最终还是要还原为眼睛和耳朵的看和听。正因为这样，由康德的先验论就能够进到海德格尔的存在论。

在亚里士多德那里，人的理性活动是我们灵魂最高等的东西，但它似乎超越于人的活动，是神来进行的活动。而康德则告诉我们，人的理性活动不仅不是神的活动，而且人本身的存在潜能还决定着理性认识本身。当然康德由此说人为自然立法，夸大了人先验认识形式在认识中的作用。其实自然之法不会因为人是否认识到或者怎

样认识到而改变：人的活动可以改变自然物具体的存在形式，而无法改变自然物存在之为存在本身；人的欲求可以改变实践的意见，却不能扭曲有关自然之性的意见。例如，无论人们高兴不高兴，快乐不快乐，在平面内，三角形内角之和都等于两个直角之和。但自然的真对人来说只能是人认识的真，人有能力向自然提出自己想要知道的问题，尽管人无法改变问题的答案，却可以改变问题本身，按照自己的需要来设置问题，让自然来回答，使自然显示出关乎人类事务的真。

因此，如果把康德的这一思想再推进一步，就能得到海德格尔“存在的真”。海德格尔认为自然的真只能是澄明的真，因而真只能是以此在的存在为根基的事物的本然存在。这样我们就看到了亚里士多德所谓的理论活动与实践活动沟通的可能性。因为自然物是此在在上手状态中而被看到的，是在“为了作……用”的结构中被人组建为属人世界的一部分的，因而自然之真不是像亚里士多德所说的不关乎人类事务，理论活动不是像亚里士多德所说的是自足的完善活动，理论活动本身虽然没有任何利害，但却是此在在世中的领悟，以“作为”结构关涉到人类事务，进入到实践智慧考虑的范围。

但自然之真与实践智慧的真正沟通还需要在海德格尔的基础上再前进一步。海德格尔认识到自然之真是在人的生存基础上澄明的，但没有进一步指出这种澄明于人的生存的本源关系。人的生存澄明了自然之真，而自然之真的澄明确证了人的生存本身。人的生存活动本身是被这种澄明活动组建起来的。人是一种对象化的存在，人只有在对象化实践活动中才能存在。人的生存本身不是要改变对象本身存在之真，更不是要离开对象存在的真才有自身存在的真，人自身存在的真只是提供一种使对象不断澄明起来的机缘。因此，人的生存活动的完善过程就是自然之潜能的展示过程，现实的世界存在于人的实践创造之中，而人的实践创造不是凭空制造，更不是无中生有，生产技术是对自然潜能的揭示，人通过自然潜能逐步学会进步。实践理性的最后目标不是像康德一样请出上帝来袒

保,不是设置一个空洞的自由意志、绝对命令、道德公设,而是指向整个世界存在之真的澄明。实践理性也并不是像康德所说是纯粹理性,不受任何外在于自身因素的约束。所以人的欲求的真本质上指向自然的真,是实现的、被人需求的自然之真,欲求之真最终不能超越自然之真。

那么理论与实践的对立是如何形成的呢?问题就在于虽然理论理性力图把握本然的真,但受传统形而上学思想的影响,理论理性所采取的是抽象的方法。这种方法切取事物的一个层面、一个部分来进行研究,力图超越流变的感性事物,用概念的方式追求稳定、不变和永恒的普遍性,实际上是把事物放在某一逻辑框架中,打破事物的整体性,割断事物的有机联系,用同一色素对事物进行涂抹,从同一视角对事物进行扫描。在这一逻辑框架的剥离下,事物没有血肉,变成了一具骨架。可见,理论理性虽然指向本然的真,而实际上却没有达到本然的真。当用这种理性来述说机械物时,还能在一定程度上应和事物的本然之真,而当用它来述说有生命物时,就显得不那么适应了。当用它来述说人时,就显得削足适履。

而实践智慧所面对的是具体的事物本身。具体的感性事物总是一个完整的、不断流变的事物,甚至是一个鲜活的、有机的生命体,不是可以被任意切割的。被理论理性分割的事物已经不是事物的本然状态了。同时,实践智慧要关涉具体的人,体现具体的人经过考虑后的欲求的真。可见,由于理论理性不能达到本然的真,更无法体现出人的欲求,它无法直接过渡到实践智慧,更无法直接应用于实践活动,这样理论和实践之间就出现了一条鸿沟。在上文我们已经指出,本然之真与欲望之真在存在论中并不存在对立,因而实践智慧和本然之真在存在论上不是对立的。要化解实践智慧和理论理性的矛盾,就应改进理论理性,使之达到本然之真。但这也许只是问题的一个方面,问题的另一个方面是实践智慧本身是否需要约束和限定。这实际上就引出了我们的下一个问题:实践的合理性问题。

### (四)实践的合理性与不合理性

对实践的批判性反思更重要的一层意蕴是对实践的合理性的反思。那么何为实践的合理性呢?一般把实践合理性理解为"人的实践活动符合理性的能力和要求"①,但这样理解还没有切中实践合理性的本质。实践活动之所以需要合理性,不是因为实践活动必须要符合理性的要求,符合理性并不是实践的最终目的,实践活动也可以是非理性的,因而不能把这里所说的"合理性"(rationality)简单地当做理性(与感性相对)。可见,探讨实践的合理性,首先要反思的就是:为什么人类要求实践具有合理性?实践为什么会有合理性和不合理性的问题?这样我们就不是把合理性作为实践诸多属性中的一种,而是从存在论上反思实践活动本身的正当性、合法性。也即说,实践作为一种在世(界)活动,它可能是正当的、合法的,也可能不正当、不合法。反思实践的合理性就是要找出实践之所以正当的原因,彰显正当的、合法的实践,克服不正当、不合法的实践。那么实践的正当性是指实践作为一种活动本身的正当性,还是另有所指?

例如钢铁工厂的工人炼钢这一实践活动,它是如何关涉到正当性问题的?炼钢这一实践活动过程本身是无所谓正当和不正当的,它之所以关涉到正当性问题是因为这一活动所造成的影响。例如炼钢时排出的废水污染了周围的环境,或者说炼钢工人在炼钢时身体受到了伤害。炼钢工人的身体之所以会受到伤害,是因为他是一个生物体,是受限制的存在物。炼钢工人固然是一个有意识的存在物,他的实践是有意识的活动,但他可想象的、可意识到的任何活动不能都成为他的现实的实践活动,任何超出其身体承受的活动对他来说都可能是不合理的活动。因此,实践的合理性与不合理性问题首先说明了人是自然存在物,而实践活动的结果之所以会造成影响,又说明实践活动是一种在世活动。这包含两层意思:一是指在自然世界中的活动;二是指在社会世界中的活动。在世活动使实践成为

① 吴畏:《实践合理性》,广西人民出版社,2003年版,第1~23页。

一个“事件”,而不只是一个“事实”。“事实”只是对发生的现象的确认,而“事件”却要发生影响,要产生后果。因而实践的合理性与不合理性也就是实践对于它存在的世界(具体说就是自然界、人类社会、他人)和实践主体自身的有益性和有害性。

先来看人类实践活动相对于其存在的世界的合理性与不合理性。动植物的功能活动是以自然的方式达到的,它们不过是在忠实地执行自然的指令,它们不自己发出指令,它们的活动与整个自然地演化是一致的,它们不过是自然界的一个齿轮和螺丝钉,不在自然界留下自己的印迹。因此它们的活动就不存在是否合理的问题。而实践活动是人通过自己的理性来设置目的,确定实现目的的途径、方式的有意识的活动,因此实践关乎人类事务,人把满足自己需要的程度作为实践是否达到目的的标准。所以,亚里士多德说:“明智的人的特点就是善于考虑对于他自身是善的和有益的事情。”①但善的和有益的对于人和动植物来说是不同的。例如人吸收氧气,呼出二氧化碳;而植物却吸收二氧化碳,排出氧气。可见,对人自己来说是善的实践,对于周围的其他物体,对于人所生存的世界来说却不一定是善的。因而人类的实践包含着对周围世界,特别是对自然的非善的可能,人的实践可能是引起生态破坏的主要原因。人的活动对世界的非善不是一个可以忽视的问题,而是一个直接关乎人的生存的根本问题。人是对象性的存在,人只有通过对象才能存在,在世中存在是人的天命,人自身实践对周围环境的破坏就是对自己的伤害。正因为如此,人的实践活动本身就必然包含着合理性与不合理性的问题。

下面来分析实践作为人的活动相对于他人和人自身的合理性与不合理性。在这一意义下,又包括两个方面。正如上文所分析的,实践的主体是人,这里所说的人主要是指个体的人,群体、集团、阶级等也可以作为实践的主体,但他们都是以个体的人的实践为基础

① 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,1140a26,第172页。

的，群体、集团、阶级本身不会变成一个有人格意志的个体，群体、集团、阶级的利益最终可以归结为个人的利益。尽管人们常常组成一定的组织和集体进行活动，但任何实践都是通过个体的人的活动来实现的。个体的人在实践中追求的是对自己有益的事，他们考虑的是同自己相关的事务。也就是说，实践中的个体都是把自己欲求的满足作为实现的目的。正如人类的实践活动是把人类自己的善作为善一样，个体的人在实践中，也是把个体的善作为善，但对一个人来说是善的，对于另一个人就不一定是善。人作为有意识的存在物，保证了人的个体存在的独立性和自由性。但同时，个体存在的独立性和自由性也可能造就个体实践的排他性，因而一个个体的实践与另一个个体的实践就可能出现矛盾和冲突。当这种矛盾和冲突不是一种偶然的现象，而是一种普遍的现象时，也就是说当这种矛盾和冲突变成一部分人与另一部分人的矛盾，一个集团与另一个集团的矛盾和冲突时，就演化为一种阶级的矛盾和冲突。因此，个体的人或者某一集团的实践相对于生存的人间世界中的他人来说，也存在是否合理的问题。

下面来分析实践相对于主体自身的合理性与不合理性。个体作为主体，在实践活动中不是把普遍的合理性作为自己追求的直接目的，而是把满足自己的欲求作为直接的目的。但在个体整个生命活动中，其欲求总是因时因地而变化的（当然也有一些一贯的欲求），特别是当主体的理智还没有足够成熟，或者主体处于某种非正常的精神状态时，常常可能出现不合理的欲求。一般说来，只有有利于主体整个人生的实践对他来说才是合理的，只满足主体一时或一段时间的欲求的实践，对他来说就可能是不合理的。因为，人是自然存在物，也就是有限制的存在物，人的欲求对于个人是否是善的，就不能仅仅看它是否满足个体在某种情景下的欲求，还要看它是否有利于人作为一个生物体在整个生命历程中的发育、发展和延续。同时，人不仅仅是自然存在物，而且更是社会存在物。个体实践的善不仅相对于自身，还相对于他存身的社会、集团、阶层、社区。相同的个体实

践,特别是道德、政治实践,在不同的历史条件下,或者在不同的阶级、阶层、社区,获得的认同度是不一样的。不同的历史时期、不同的阶级、不同的阶层、不同的群体,其判断实践的正当性的标准是不一致的。这既可能使某一个体的实践在一定的历史条件下,相对于一定阶级、阶层、群体,存在是否合理的问题,也使判断实践是否合理的标准变得不那么确定。如何找到一个标准来对实践的合理性进行评判,是一个很大的课题,这里暂不深入分析,而只是提出这个问题。

实践可能是合理的也可能是不合理的,说明了人是自然存在物,说明了实践活动是在世活动。但反过来,人是自然存在物,实践活动是在世活动,却只能说明实践具有合理性与不合理性的可能性,而不能说明其实现性。实践的主体是人,实践是作为主体的人的活动,实践的合理性与不合理性就是人的活动的合理性与不合理性,因而探究实践的合理性与不合理性之成为现实的理论入手处就应是从作为主体的人出发,说明其活动的矛盾性。

亚里士多德在《范畴篇》中认为能够容许有相反的性质乃是实体特有的标志,而实体之所以容许有相反的性质是由于自身变化的原因。人显然是实体中最为鲜活、最有灵性的,因而这一点也就特别突出。同一个人在某时可以坐着,在另一时候却可以站着;有时是健康的,有时却疾病缠身;在某一时候是小孩,在另一时候却已是成人或者老人了。所以,个体的人在成长中、在活动中,虽然能保持自身的同一性而不成为另一个个体,但他却可以有相反的性质。那么这种相反的性质是否必然导致实践活动的合理性与不合理性呢?

在实践活动中,人可以栽种一片林子,也可以烧毁整座森林;可以生产出汽车、轮船、宇宙飞船等无数的产品,也可以制造出各种废气、毒物;可以治愈病人,也可以把健康的人杀死;可以把自己生活的环境变成美丽的家园,也可以毁灭整个地球。可见,人的活动在实践活动过程中相反的倾向性,使人的意识和意志可以指向完全相反的实践目的,实践可能同时包含创造性因素和破坏性因素;可以创

造出肯定的力量，也可以创造出否定的力量；可以使自我对象化，也可以使自我异化；可以揭示宇宙和实在的丰富性，也可以破坏生态平衡。因此，由于人的意志内在包含着趋善和趋恶两种相反的因素，人的实践活动就既可能指向善，也可能指向非善；既可能是合理的，也可能是不合理的。实践同时具有合理性与不合理性是人作为类存在物的内在本质。

总之，由于实践是具体的，它不仅使人在实践活动把自己实现出来，也使世界在实践中澄明起来，因而人在实践中不断进行自我创造，不断地使自我对象化，一句话，不断再生产自我、人类社会与对象世界，把人自己和世界的丰富性全部展示、实现出来。但人作为一种总体存在，作为不断走向成熟的活的生物体（不仅个人，而且人类也处于不断成熟中），其实践活动具有相反的倾向，人的实践活动既可能是合理的，也可能是不合理的。

# 第五章 精神对存在的超越性

一般认为,哲学的基本问题包括两个方面的内容,但我们认为,还应该包括一方面的内容,这就是精神对存在的超越性问题。只有把这一问题也包括在哲学基本问题中,前面两个问题才有依归。归根结底,哲学是因人而存在的学问,世界上没有人类的存在,也就无所谓哲学了。哲学是为着人的生存而存在的学科。在哲学中,人类之所以要去探讨本原问题和认识问题,是为了人类自己切身的需要;人类对存在的认识,最终目的是要超越存在,是为了自己自由而全面的发展。人作为一种精神性的存在,他对实然世界的探讨,是为了对应然世界的建构。这也是我们主张把哲学的基本问题表述为"精神与存在的关系问题",而不表述为"思维与存在的关系问题"的最主要的原因。思维是为了认识,但并止于认识,认识世界并不是人类的最终目的。只有精神才不停留在认识,才力图超越存在。精神对存在的超越,是因为精神的最高目的是对"意义"的寻求。对本原问题和认识问题的探讨,最终都在对意义的寻求中获得其地位和作用。

传统是以人生问题为中心展开的思想形态。中国哲学关注的中心是人生问题,特别是生命价值的安顿问题。张岱年不仅把人生论与宇宙论、致知论一起看做中国哲学的"主干",而且把"重人生而不重知论"看做中国哲学的基本特点之一,明确指出"人生论是中国哲学之中心部分","中国哲学的最大贡献,在于生活准则论即人生理想论"①。劳思光则在西方哲学与中国哲学间作出了"认知性的哲学"与"引导性的哲学"的区分,他认为:"中国传统哲学(包括儒道各家)皆重视自我之转化,因此强调体验、境界与直悟,对于思辨本不重视。"②牟宗三则分别用"生命"与"自然"来标示中国哲学与西方哲学的"领导观念"。他认为:"由普遍性与特殊性两方面综合起来,我们就可把握中西哲学发展之主要纲领的差异何在……我们可说两个哲学传统的领导观念,一个是生命,另一个是自然。中国文化之开端,哲学观念之呈现,着眼点在生命,故中国文化所关心的是'生命',而西方文化的重点,其所关心的是'自然'或'外在对象',这是领导线索。"③牟宗三这里所说的生命,不是生物学研究的自然生命,而是道德实践中的生命。他认为中国哲学作为"生命的学问"不同于西方哲学:"它是以生命为它的对象,主要的用心在于如何来调节我们的生命,来运转我们的生命、安顿我们的生命。这就不同于希腊那些自然哲学家,他们的对象是自然,是以自然界作为主要课题。"④成中英则用"知识"与"价值"来判别西方哲学与中国哲学。在他看来,相对于知识形态的西方哲学,中国哲学处处紧扣人生的中心价值来思考问题,它"本质上是价值哲学,是对宇宙价值、人生价值、人类价值、社会价值深沉的肯定与体证"⑤。

以上诸位中国哲学大家,无疑揭示了一个基本问题:人是一种精神性的存在,人总是要追问"人是什么"、"人为什么要活着"、"人

① 张岱年:《张岱年全集》,第2卷,河北人民出版社,1996年,第3、8、194、616页。
② 吴有能:《百家出入心无碍——劳思光教授》,台北:文史哲出版社,1999年版,第56页。
③ 牟宗三:《中西哲学会通之十四讲》,上海古籍出版社,1997年版,第11页。
④ 牟宗三:《中国哲学十九讲》,上海古籍出版社,1997年版,第14页。
⑤ 成中英:《中国文化的现代化与世界化》,中国和平出版社,1988年版,第230页。

的存在价值和意义是什么”、“发展为何”、“人类将往何处去”等形而上问题。而哲学中的本原问题、认识问题正是建基于这些问题之上的。可见,对存在的认识,其实是为了超越存在。所谓“超越”,就是人类按照自己的自由个性人化实然世界,人的精神性恰恰就体现在对存在的超越性上,正因为具有超越性,人才能建构一个“意义的世界”。赫舍尔认为:“人的存在从来就不是纯粹的存在;它总是牵涉到意义。意义的向度是做人所固有的,它可能创造意义,也可能破坏意义;但它不能脱离意义而生存对意义的关注,即全部创造性活动的目的,不是自我输入的;它是人的存在的必然性。”①“意义意味着超越。”②人的生存与动物本能的不同之处就在于,人的存在总是涉及意义,对意义的关注是人的存在的必然性。这就是说,尽管人类生活在实现的世界中,是自然存在物,但他总是要扬弃被对象世界原有的规定性,赋予它以新的规定性。在物质生产活动中,人类既要从肯定现状出发,又要否定现状,即指向未来。这就意味着人在自己的物质活动中又把客观世界两重化了,即形成了现实的世界和理想的世界。因此,人在本质上是一种理想的存在,人是在超越自然的限定、超越肉体自我的过程中,实现自己目的中的理想,生成为现实的我。可见,在根本上说,人是一种以追求意义为生存本体的高级动物,人是探索有意义存在的存在,是探索存在的终极意义的存在。对意义的追求,源于人对自身的有限性、不完满性生存境况超越的欲求,对总体性、完整性价值理想与价值生存目标的渴望。人的超越性作为人趋向意义世界的一种努力,离不开人的现实活动。意义世界是通过人自身的生存而创造、构成的,其广度和深度所反映出来的乃是人自身活动所达到的深度和广度。人的超越性活动所展示、所确证的正是人的自由本质。

意义构成了人存在的基础,也是人类生存的智慧。人类寻求和建立超越于纯粹存在之上的东西,即用以安顿自身的生命秩序。中

① 赫舍尔:《人是谁》,贵州人民出版社,1994年版,第46~47页。
② 赫舍尔:《人是谁》,贵州人民出版社,1994年版,第60页。

国传统哲学之所以是人生哲学，就在于它充分认识到了人是超越性动物，是意义动物，人生就是人有意义的生存。哲学是人类精神家园的基石，与其他具体科学不同，哲学具有不可比拟的内在凝聚力，它总是试图从总体上把握世界，探索宇宙的最终和谐，调整人类与自然的不和谐；它关于“存在”的形而上追问，使这个陌生的、遮蔽的存在世界通过人的认识、亲近和观照而加以敞亮，为人类的生存找到一个安身立命之所，使人类能够过一种有秩序、有价值、有理想的生活。因此，哲学作为一个学科，其存在的最根本的合理性在于它能够为人类生活建立一种信仰，以此作为人类的精神家园。正因为如此，我们认为精神对存在的超越问题是哲学的皈依。正是由于此一问题的存在，哲学第一、第二方面的问题才获得了存在的意义和根基。其实，西方哲学也很重视对意义的寻求，也早早就意识到了精神对存在的超越性，并把它作为哲学的基本内容之一，特别是有的哲学学派对此进行了特别的高扬。只是说西方哲学总体上不像中国哲学这样重视人生问题、超越性问题、意义问题。另外我们还应该特别注意，基于宗教在西方社会中的巨大作用，西方哲学对人生问题、超越性问题、意义问题总体的轻视是情有可原的，因为这些问题变相地被宗教处理了。而在中国，尽管也有宗教，但它显然还未能达到西方的崇高地位，宗教在中国还未能单独承担起人们信仰的重任，至少对于广大民众来说是这样的。

在西方哲学中，认识论哲学是其主线，但对意义问题的探寻也是其中的一条重要线索。古希腊人对于哲学的原初定义是“爱智慧”，而认为产生哲学的根源是“惊奇”。智慧有两层含义：一是作为知识的智慧，针对的是存在者之存在；二是德性智慧，处理的是人的生存事务。而哲学则是对智慧的“爱”，所以，哲学并不等于智慧本身。“爱”是心向往之，哲学对智慧的“爱”类似于对异性的“爱”，但在追求的方式显然又有不同，这种向往和追寻采取的是“理性反思”的方式。即哲学不满足于事物、事务是什么，而是要探究事物之根源和解释事物之意义。哲学作为一种人的活动，不管是探究事物之根源

(追求知识)还是解释事物之意义(追寻意义),都是为了"去理解",去平缓由于惊异而带来的内在骚动。雅斯贝尔斯认为:"在任何情况下,哲学都开始于心灵的内在骚动,正是这种内心骚动决定着哲学所追寻的目的。"①"内在骚动"其实就是人的超越性追求,这种超越性追求指向的就是对意义的寻求。而很显然,对知识的追求是源自知识追求者能在对知识的追求中获得意义和价值。可见,古希腊哲学已经注意到哲学对超越性问题的探寻:哲学不是"智慧",而是对"智慧"的"爱",这本身就说明哲学是一种超越性追求。

一般认为,西方古典哲学是本体论时代。西方古典哲学中的本体论致力于从多中求一,从差异中求同一,从变化中求不变,从现象中求本质,其根本旨趣在于通过同一性和确定性原则,为存在世界先验地奠定理念、实体等超验本体的基石。对本体的追寻不仅是为了寻求对外在世界的真理性,更在于为人类生活提供确定的秩序和人生意义的终极解答。古希腊哲学虽然没有像中国哲学那样,一开始就注重人生论,但它通过对本体的探寻——即便是自然本体的追求,建立起了人生的终极依靠。正是基于对超验本体的终极信仰,基于对有限和无限"同一"的坚信不疑,希腊人的生活是充满诗意的,是丰沛昂扬和热情饱满的。哲学通过对本体的追求,满足了人类精神的超越性需要。

在中世纪,人们一方面把基督、上帝视为世界的绝对本性和人生的终极依靠,另一方面又把古代本体论借以建立的理性逻辑贬低为信仰的工具,这样神学本体论就取代了理念或实体本体论。神学理论通过对"上帝"这个超验存在的先验设定,肯定地给出人生的终极追求和绝对意义。所以,从超越性的角度来说,中世纪哲学倒是推进了古希腊哲学。在中世纪的基督教哲学中,上帝绝对肯定地给出了宇宙和人生意义的终极解答。在上帝之光或理性之光的照耀下,从有限到无限、从相对到绝对、从此岸到彼岸的永恒超越之途展示

① 雅斯贝尔斯:《智慧之路》,中国国际广播出版社,1988年版,第14页。

出了世界和人生的全部意义。基督教哲学借助上帝,似乎一劳永逸地解决了人类的超越性追求,为人类找到了永恒的可靠的意义之源,但这种极端的形式,只是构筑了表面的伟大。一方面,在神的强光之下,人成为了匍匐在神面前的奴隶,人自身的自由被阉割了;另一方面,理性不会愿意轻易就做信仰的奴仆,神学所许诺的永恒的意义必然要面对理性的诘难。所以,当信仰和永恒的意义不能为理性所证实的时候,就预示着理性可能要摆脱信仰的束缚而自立;当人们在希腊文化中发现了人自身以后,就意味着人开始在自身中寻求超越和意义。人的觉醒使人挣脱了上帝的怀抱并把理性的人设定为先验的主体。所以,随着西方社会进入以工业文明为主要标志的资本主义历史阶段,近代哲学在对神学本体论的批判中走向了知识论形态。知识论形态的哲学实际上意味着西方文明开始通过人自身的理性认识和征服世界。科学的内在冲动是征服和支配自然,哲学的根本使命是为知识寻求最终的根据。培根的"知识就是力量"标志着人类以知识为工具和手段对自然征服时代的开始。这就意味着,人开始以主体的资格对待客体,技术的征服和工业化的不断扩大造就了主体形而上学和人类中心论的错觉,即把人的生存价值和意义问题看做是对世界的征服和利用。理性取代了上帝,从而形成了人类中心主义。可见,近代西方哲学虽然没有直接去探讨人生的价值意义,但以另一种极端的形式,对这个问题作出了回答。因为在理性法庭的审判下,一切都变成了人的征服的对象,人类成为世界的尺度,这本身就是对人类生存意义和价值的极端肯定。但对人类的极端肯定和对自然的征服,必然带来自然的报复;对理性的极端崇拜,必然使信仰理性化。这两方面的现实化,也就是资本主义生产方式,又必然带来社会的物化和人的物化。所以,启蒙主义所许诺给人们的美好世界并没有出现,人并未成为自己的主人,知识成了谋生的手段,成为工业社会对人的一种要求和强制性义务,学习知识不再有洞悉自然和人类奥秘的兴奋,知识成为了奴役人的手段。理性本来想要全面取代上帝,起到维护道德和保护进步的作用,但理性的

滥用却使自己陷入二律背反，因而理性在打倒上帝后，不仅未能占据上帝的宝座，反而被异化为与上帝一样专制、保守、落后的东西和力量。结果，理性在对上帝进行致命攻击的同时，也拆去了自己的王座。理性和上帝的同时倒塌使人产生了一种道德依恃的失落感。所以，尼采宣告：上帝死了。

尼采在杀死上帝的同时，也放逐了理性。在放逐理性的情况下，对人的生命意志的回归，并未能使人类找到真正的精神家园，未能安顿好人的灵魂。尽管工具理性和工业技术的大规模的合作不断制造着现代社会的奇迹，但工业社会造成社会和人的物化，却使人们在痛苦、匮乏、焦虑等困境中开始关注生存境遇，把理性绝对本体改换成对酒神式超人或上帝救渡的期待。所以，从叔本华、尼采到海德格尔，感性个体的存在境遇成为哲学关注的焦点和中心。其实，近代哲学的知识论对理性的张扬，并不是对人的遗忘。恰恰相反，它以极端的方式确立人的中心地位。理性的无所不能实际上就是人的无所不能。正像歌德笔下的浮士德听到锄头的声音，以为这是响应他的号召前来移山填海的民众，顿时，他觉得大海变良田、人民安居乐业的新生活就要到来了。他满怀喜悦，情不自禁地喊出："你真美呀，请停留一下！"随声倒地死去。其实那并不是民众移山填海的锄头声，而是恶魔召来死灵，为浮士德挖掘墓穴的锄头声。近代西方的工业革命使物质财富得到极大的增长，但人类却并未能建造起一个平等自由的乐园，相反却好像为自己在挖掘坟墓。所以，通过非理性的道路纠正理性的片面和偏执，认为理性的普遍性和因果决定论不能穷尽生命的本质和人生的意义，无疑是对过度张扬的理性的平抑。但人生终究离不开理性的引导，没有理性引导的自由、意志，有时可能比理性产生的破坏更大，而没有理性的梳理和束缚的自由意志和非理性欲望，带来的不是人的精神的超越，也不是意义世界的生成，而是无度的个人欲望，是藐视一切的虚无主义。如此一来，人生不是变成有意义的，而是无意义。所以，从尼采的"上帝之死"带来的不是"人之生"，而是福柯的"人之死"。挣脱上帝怀抱而觉醒的现代人不

得不陷入另一境观的迷惘;没有理性疏导的欲望使叔本华因痛苦而弃生,呼唤超人的尼采因不能驾驭自己的生命意志而发疯,释放原欲的弗洛伊德焦虑不已,整个世界沉沦于浮躁不安中,放逐理性的最终后果是人文精神的危机——生存意义的失落。现代、后现代西方哲学在失落的意义面前,力图再次起到救世主的作用。海德格尔在期待上帝中去诗意地栖居,伽达默尔试图通过与历史文本的视界融合使意义得以主观生成。但西方哲学始终未能找到切近人生意义的中道,精神的超越总是借助于外在什物来获得,而人内在心灵的幽微总是不能被洞悉。从海德格尔后期的存在之思到伽达默尔的释义学,语言的存在问题或文本的意义生成问题使语言成了哲学关注的核心,然而语义问题却不能等同于人生的意义。所以,从意志哲学到释义哲学,从对绝对理性本体(超验自在之物)的批判否定到语言本体论的凸现和肯定,现代西方哲学反叛传统形而上学的努力一直处在一种矛盾和悖论状态:一方面不满意传统形而上学以理念、实体、上帝为绝对本体来给定世界和人生的终极价值和确定意义,而从感情或语言中去发现从有限到无限的生存超越,以确定永恒和客观的人生价值和意义;另一方面,对主观情感和语言的强调又不可避免地得出意义、价值的主观性结论,从而使相对主义成为现代哲学的精神品格。

德里达通过解构逻各斯中心主义的魔咒,使意义、价值、精神飘零散落于无底的棋盘。在无底的棋盘上,后现代主义玩着不确定性的游戏。人类放逐理性的结果是西方社会的精神品格走入了虚无主义的幽谷。后现代主义对多样性、差异性、不确定性、非连续性的过分强调,导致了对统一性、确定性、同一性和连续性的否定。后现代主义在虚无主义夷平旧式的精神家园时,也切中了传统形而上学或理性哲学造成的文明综合症和价值体系的种种弊端。后现代主义揭示了传统哲学中基础主义、理性主义的独断、专制、封闭的思维特点,批评传统哲学缺乏对差异性和多元性的宽容。在对西方社会批判中,它揭示了西方资本主义在政治上的专制、经济上的垄断、意识形态上的虚假和

科学技术的畸形发展。可见,后现代主义在解构传统哲学的同时也隐含着对人类命运的终极关怀,只是它在宣告二元对立的思维方式破产的同时,却未能找到一种新语言来描述新哲学的曙光。

可见,对意义的追寻也一直是西方哲学发展的一条内在线索。同样,意义世界也是马克思主义哲学的诉求。但马克思不是抽象地谈论人的价值和意义,他是在现实社会历史发展中,来论述人的超越性的。首先,马克思认为:"人是类存在物,不仅因为人在实践和理论上都把类——自身的类以及其他的物的类——当做自己的对象,而且因为——这只是同一件事物的另一种说法——人把自身当做其现有的、有生命的类来对待,当做普遍的因而也是自由的存在物来对待"。[①]正是因为人是类存在物,是自由存在物,人才追求超越性,追求意义和价值。但人类对价值和意义的追求,是和社会发展结合在一起的,贯注在社会发展之中。这样,马克思就将意义世界的建构和现实世界的改变结合起来。一方面,人是以个体生命的形式存在于历史之中的,但人还是一个类的存在物。人的本性的生成过程,就是个体和类的特性在人身上从对抗到统一的过程。这个过程反映了类本质的生成和发展,也反映了人的本质的类特性的展开。另一方面,人的生成过程就是人类的物质生产过程和社会发展过程。正因为此,马克思根据人的生成发展过程把人类社会划分为三个阶段:"人的依赖关系起初完全是自然发生的,是最初的社会形态,在这种社会形态下,人的生产能力只是在狭窄的范围内和孤立的地点上发生着。以物的依赖性为基础的人的独立性,是第二大形态在这种形态下,才形成普遍的社会物质交换,全面的关系、多方面的需求以及全面的能力体系。建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富。"这一基础上的自由个性,是第三个阶段。第二个阶段为第三个阶段创造条件。[②]

马克思把人类的发展分为三个阶段,三个阶段的三种形态展示

① 马克思:《1844 年经济哲学手稿》,人民出版社,2002 年版,第 6 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 46 卷上,人民出版社,1979 年版,第 104 页。

了个体和类之间从原始的依赖,到分裂、对立,最终到和谐统一的过程,以宏大的历史尺度和深厚的历史底蕴,既热情地憧憬人类自由而全面发展的新时期的开始,又冷静地分析人类实现自由而全面发展理想的各种条件,它所凝结的价值尺度与真理尺度是相结合的,人的发展同社会的发展是一个过程的两面。所以,马克思和恩格斯认为未来的共产主义社会,既是人类社会发展的最高阶段,同时也是人自身发展的最高阶段。他们认为:"这种共产主义,作为完成了的自然主义,等于人道主义,而作为完成了的人道主义,等于自然主义,它是人和自然界之间、人和人之间矛盾的真正解决。"[①]"社会(指共产主义社会)是人同自然界的完成了的本质的统一,是自然界的复活,是人的实现了的自然主义和自然界实现了的人道主义。"[②]在共产主义社会,"代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的,将是这样一个联合体,在那里,每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件"[③],"在共产主义社会高级阶段,在迫使个人奴隶般地服从分工的情形已经消失,从而脑力劳动和体力劳动的对立也随之消失之后;在劳动已经不仅仅是谋生的手段,而且本身成了生活的第一需要后;在随着个人的全面发展,他们的生产力也增长起来,而集体财富的一切源泉都充分涌流之后——只有在那个时候,才能超出资产阶级法权的狭隘眼界,社会才能在自己的旗帜上写上:各尽所能,按需分配"[④]。可见,马克思所建构的意义世界,既是人的全面发展,也是生产方式的全面进步,还是人与自然、人与人、人与社会的和解,这些方面是有着内在联系的统一体,这一切一起构成人的意义世界。在当代,人的发展在总体上还处于马克思所说的第二个历史形态阶段,人的发展在这一历史时期主要是以个体为本位的发展。从现实的状况看,类意识尚处于自发形成阶段,如何通过自觉行

①《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社,1979年版,第297页。
②《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社,1979年版,第301页。
③《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第294页。
④《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第305页。

动加快这种转变乃是一个需要努力的实践课题。

## 二、人类的超越

人有超越性追求的根源在于人的意志是自由的，人总是把自己的行动变成有意识的活动，有意识的活动把人与动物区别开来。所以，超越性实际上是自由对必然的超越。意义世界包括两个层次：一是人类作为一种类整体对自然有限性的超越；二是人作为个体对类的分享和超越。相应的意义世界的核心概念是伦理、道德。伦理是人类作为一个整体超越自然有限性而缔造的自由世界，其主要问题是人伦如何超越自然，以自由的逻辑替代自然的逻辑。伦理是人理，是作为类普遍性的一种客观精神，是人的类本质、人的实体和共体。而个体对类的意义世界即伦理的分享和凝结便是道德，道德是实体的个体化呈现。这一部分我们先论述第一个方面的内容。

**（一）人类是自然世界中的超越性有限存在物**

人究竟是一种何等的生命存在？这看似一个简单的科学知识问题，却总是会引发人类对自身生命的深刻思考和对生活世界的选择和建构。但不管我们怎么认识我们人类自己，人首先是一种自然存在物。人作为自然存在物至少有四层意思：一是人类是自然物种之一。在浩瀚宇宙中，人类生存的地球只是太阳系中的一颗行星，而人类不过是地球上的自然物种之一，地球在长期的自然演化过程中才形成了生命，生命在长期的自然演化过程中才形成了人类。作为自然界的物种生命而言，人类是一种有限的存在，也就是说它为自然界中的自然规律亦即自然必然性所统治和束缚。因此，正像一切生命一样，死亡也与人如影随形，个体的人总是从无中产生又复归于无。二是人自由依靠自然对象才能生存。站在地球呼入呼出自然空气的人，只有依靠自然提供的食物才能生存，同时，人只是因为对象的存在才成为现实的人，人的活动对象归根到底都需要有自然承载物。三是人是有欲望的存在物。人

不仅有饥饿感，还有七情六欲，人的身体本身也是一个血肉之躯。尽管人总是会追求自由和理想，但人的自由和理想总是和人的需求相统一的。四是大脑是人的一切精神现象的载体。人的精神无论具有怎样的超越性，然而不过是作为自然存在物的大脑的这个物质载体的功能活动。大脑瘫痪和死亡后，人就不再有任何精神现象了。可见，在这个世界中人类是有限的存在，人类正是认识到这种不自由，从而产生超越的要求。

宗教学家保罗·蒂利希从时空两个向度揭示本体世界中人存在的有限性，即死亡是人的自然命运。他说："时空是所有实存之物和整个有限领域所依属的主要实存结构。实存意味着有限，意味着处于时空之中，这一点适用于我们这个世界中的一切事物。"①人类作为一种活生生的物种客观存在于时间和空间中，尽管随着科技的进步，人类在不断地缩小空间距离，但人类不可能改变世界的空间存在本身，而时间的不可逆性，则更是人类无法超越的束缚。时间向度的终止意味着生命体空间存在的消失，人类最终也必然湮灭在无所始也无所终的时光隧道中。

赫舍尔说："人的存在从来不是纯粹的存在；它总是牵涉到意义。意义的向度(dimension)是做人所固有的。"②尽管人是有限的存在，人类只有在空间支配下生存，人类也无法改变死亡的命运和摒弃自身的生物本能，但唯有人能意识到这种有限性，在有限中寻求超越。人的类本质是自由，所谓自由是在认识和反思自身有限性的基础上，超越有限性而以自由的逻辑统摄自然逻辑。所以，人类能在有限的限度内寻求无限自由的生存方式，缔结其意义的世界。人类通过对自身所处世界(包括客观自然界和人类自身)的了解和理解，形成了安顿自身生命的解释系统即意义世界，用以安顿自身的生命秩序，因而人类在实然的世界上建构起了人化的自然。对于人类的这种自由本性，赫舍尔说，人是探索有意义存在的存在，是探索存在

① 保罗·蒂利希：《文化神学》，陈新权、王平译，工人出版社，1988年版，第36页。
② 赫舍尔：《人是谁》，隗仁莲译，贵州人民出版社，1994年版，第46页。

的终极意义的存在[①]。意义构成了人存在的基础，意义世界使人类能从一切现实的规定性中超脱出来，按照一定的价值取向自主地重新设定自己的行为目标、方式，能够把自己内在的尺度和物种的尺度统一起来，使自身肉体和外在的物体现出"我"的精神痕迹。这样，一切物质世界的有限性存在都成为人类体现自身自由意志的对象，从人类自身的肉体，到外在的客观世界中所有无意志的存在，总是被打上人类精神的烙印。由此建构起来一个超越实然世界，凸现类本质即自由的意义世界，也就是人化的世界。这就是黑格尔所说的"我给它不同于它原有的灵魂"[②]，也就是"赋魅"，人类对物质世界赋予意义和价值。

### （二）伦理问题域

伦理是人类作为一个整体超越自然有限性而缔造的自由世界，其主要问题是人伦如何超越自然，以自由的逻辑替代自然的逻辑。伦理（ethics）与道德（morality）的关系，是一个没有引起充分学术关注但却深刻影响现代道德哲学品质的重大前沿问题。在很多时候人们对这两个概念不加区别，或者不注意其应有的区别。这个问题所遭遇的冷落，已经使之成为考验现代人学术耐力的标杆。在《精神现象学》中，黑格尔对精神发展的"伦理—教化—道德"的生命历程进行广大而精微的思辨分析，可以说，《精神现象学》是对西方精神发展史的现象学还原，"客观精神"是对伦理道德历史形态演进的现象学还原。它所表达和呈现的，不只是逻辑与历史的一致性，更是逻辑、历史与人的现实精神生命的一致性，因为精神生命是逻辑与历史的同一体。从这个意义来说，无论是历史考察还是现象学还原的哲学思辨，"伦理"似乎总是道德文明与道德哲学的第一个历史形态。伦理世界是人（无论是类还是个体）所面对和处于其中的第一个世界。从根本上说，人是"从实体走来"。而伦理世界则是人"从实体走来"的第一个世界。民族和家庭是人所面对的第一个世界，对类来

① 赫舍尔：《人是谁》，隗仁莲译，贵州人民出版社，1994年版，第57页。

② 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆，1961年版，第53页。

说,这个伦理世界是民族伦理实体;对个体来说,这个世界是家庭伦理实体。伦理体现的是人的实体意识,是个体与实体之间透过精神所建构和表达的不可分离的联系,是人精神深处根深蒂固的家园感。伦理最初呈现的,是人在其所赖以生存的共体中的那种原生的经验,这种经验的自然和最初的形态被称为风俗习惯。所以,黑格尔说:"伦理是本性上普遍的东西,这种出之于自然的关联(指家庭)本质上也同样是一种精神,才是伦理的。""伦理行动的内容必须是实体性的,换句话说,必须是整个的和普遍的;因而伦理行为所关涉的只能是整个的个体,只能是其本身是普遍物的那个个体。"[①]可见,伦理总是人类伦理道德精神的第一个历史哲学形态。

在西方,"伦理"一词最早出现于亚里士多德的《尼可马可伦理学》。古希腊"伦理"概念的最初意义是"灵长类生物生长的持久生存地"。根据德国学者劳尔斯·黑尔德的诠释,"持久生存地"之所以需要伦理,根源于人的世界中的一对矛盾:个体自由的意识和行为的交往性质——个体在意识中追求自由,但行动却具有相互性。因此就产生了对行为可靠性的期待,这种期待促使人的行为被强化为习惯,习惯使生成交往行动成为可靠的空间,使行为可靠性可以预期。在英文中,"habit(习惯)"与"habitation(居住)"相通,并与"伦理"相互诠释。由此可见习惯和伦理之间的联系。具有可靠性的行为被称为"伦理",这种可靠空间即"伦理场"。在原初的观念中,善就是使可靠性得以发生的东西。所以,伦理学又被称为研究"善"的学问。而"善"之所以为"善"就在于它蕴含着某种被人认同或接受的价值尺度或价值标准。这样,伦理就至少包括两个问题域:"善"和"价值"。

1. 善

伦理学在学科分类中的基本定位就是关于"善"的学问。"善"表达人类世界的应然价值取向,关乎社会是否公正、合理以及人类向何处去等问题。

① 黑格尔:《精神现象学》下卷,商务印书馆,1979年版,第8~9页。

有关善的问题的问题域包括很多问题，其中至少涉及以下一些问题：什么是“善”，什么是“恶”，什么是“至善”；善恶在历史发展中的作用；人性本善还是本恶；何为“应该”，“是”和“应该”有什么区别；什么是正义，什么是公平，公平正义对社会历史发展的作用；什么是幸福……这些都是“善”的问题域涉及的问题。在此我们不能对每一个问题进行阐述，主要就下面几个进行一些概述。

善，表达人类世界的应然价值取向，关乎社会是否公正、合理以及人类向何处去等问题。善与恶是客体的事实属性对于主体的需要、欲望、目的的效用性。客体有利于满足主体需要、实现主体欲望，符合主体目的的事实属性，叫做正价值，因而也就是所谓的善；客体有害于满足主体需要、实现主体欲望，不符合主体目的的事实属性，叫做负价值，因而也就是所谓的恶。对善的理解可以有三种路向：一是在世界本体意义上定位善或善理念，如柏拉图及神命论等；二是在人类世界即人类社会秩序本体领域定位善或道德律令，如康德、黑格尔及儒家学说等；三是在人性品德领域意义定位善，这可算作人性美德本体论。

孟子看到了善恶以主体的需要、欲望、目的为标准。他将这个道理概括为五个字：“可欲之谓善。”(《孟子·尽心下》)在柏拉图的理念论体系中，他用“善理念”统领一切知识谱系。他有时候认为这个最高的善理念就是神，有时又把善理念看做神创造世界所需要的“绝对本质”，认为善理念是宇宙秩序的本质，是所有事物、知识和行动的最高原则，也是所有伦理规范的最后根据，它规定着人类生活的总体和谐与终极目的。亚里士多德认为：“善的定义揭示的是，具有自身由于自身而值得向往的这类性质的东西，都是一般的善。”①康德在他的《纯粹理性批判》中把知识智慧及其研究中心概括为三个问题：一是“我们能够了解什么”，二是“我们应该做什么”，三是“我们可以期望什么”。理论哲学解决的是第一个问题，实践理性即伦理

①《亚里士多德全集》第8卷，苗力田等译，中国人民大学出版社，1992年版，第244页。

学解决的是第二个问题，宗教哲学解决的是第三个问题。康德认为，它们分别构成了人类精神的三种能力，即理论理性、实践理性和判断力。康德不仅认为人类把握世界的方式是多维的，而且实践理性即伦理学把握世界的方式是被置于其他理性把握方式之上的。康德强调实践理性优先于理论理性，认为哲学应被理解为“求达至善之术”。黑格尔继承了柏拉图、康德的先验客观理念思想，他把伦理的“善”看做世界秩序或理想王国的本质精神，是一种最后的绝对的精神。在黑格尔理论中，伦理是一种客观实体理念，即人的完善的自由意志。这个自由意志最初显现是通过外在的物——财产的占有的自由而表达存在的，善自由意志在这个阶段表现为他律的“抽象法”的形式，自由意志在内心的实现就形成了“道德”，道德是主观意志的法则。善自由意志在借助外物和内心分别实现自己后，就进入通过外物和内心的结合实现自己的“伦理”环节。伦理是抽象的法和道德的统一，是善自由意志这个客观精神的完善显现。可见，黑格尔客观理念论中的“绝对精神”是一种先验存在的善的精神实体。这个善自由意志精神逻辑和历史的显现过程，表明了人类世界秩序或理想王国的最后本质就是善的自由意志，就是伦理实体。

马克思认为，人类思维在不同的领域掌握世界的本质有不同的方式。他说：“整体，当它在头脑中作为思想整体而出现时，是思维着的头脑的产物，这个头脑用它所专有的方式掌握世界，而这种方式是不同于对于世界的艺术精神的，宗教精神的，实践精神的掌握的。”[①]可见，马克思认为人类是通过真、善、美等方式来把握世界的。在《1844年经济学哲学手稿》中马克思指出：“动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来建造，而人却懂得按照任何一个种的尺度来进行产，并且懂得怎样处处都把内在的尺度运用到对象上去；因此，人也按照美的规律来建造。”[②]在改变世界的过程中，人类首先有对“种的尺度”的认识，遵循自然规律，但同时，人类总是有价值认

①《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1995年版，第19页。
②《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1979年版，第97页。

识,有对善和美的追求,所以,在改变世界时,人类总是会把自己"内在的尺度"应用到对象上去。唯物史观有两个思想要点:一是人类解放或每个人的自由而全面的发展;二是探索和揭示历史发展的规律。这两个要点分别对应于"善"和"真"。前者显现为一种价值取向,是目的;后者显现为一种方法论意义上的科学态度,是途径。在马克思那里,"善"与"真"相统一,"真"是通达"善"的途径。马克思通过揭示历史发展的必然性来阐释人类解放或每个人自由而全面发展的可能性,将科学社会主义和空想社会主义区别开来,将历史发展的必然性和人的自由而全面的发展统一于具体的历史发展过程中。

在日常语言中,人们往往以"好"来表示正面的价值。"好"所确认的,是一般意义上的价值,它既指向道德之外的对象,也关联着道德领域。当我们将评价的对象从物转向人时,一般意义上的"好"便开始与道德上的善相互沟通。日常语言中常常提到"好人"或"好人好事",这里的"好人"往往以人格上的善为内涵,而"好事"则指行为的善。作为"好"的延伸,"善"所肯定的价值与广义的"好"所确认者亦有相近的一面。以他人或群体价值为选择的依据,只是善的一个方面。从更内在的层面看,道德上的善并非仅限于合乎某种外在的目的,行为的善与人格的善亦非彼此分离。当主体的行为表现出道德的性质时,这种行为不仅表现为对他人或群体价值的肯定,而且同时也是自我本身存在价值实现的一种方式,都是道德主体自我完成的必要环节。

"善"与"正确"也是一对经常容易混淆的概念。罗斯对"right"("正确")与"morally good("善")作了较为细致的比较分析。他认为,"正确"涉及的是已做之事(the thing done),而"善"所关联的则是做该事的动机(the motive from which the thing is done)。这就是说"正确"与"善"往往可以不一致,如果某种行为的动机不良,则它虽然正确,但在道德上却未必善;反之,虽然某种行为是不正确的,但只要其动机正当,则在道德上依然可以是善。从形式的方面看,"善"既可以用来指称事(行为),又可以指称人,而"正确"则只能指

称事(行为),而不能指称人。

在哲学史上,真、善、美一直是三个主要概念,它们分别构成了哲学研究的三个不同领域。因此,要准确理解"善",有必要分析一下这三个概念的主要内涵及其关系。文德尔班以为,真、善、美是一种绝对的价值判断,是作为最高目的的独立自存的价值意识。思维的目的是真,意志的目的是善,感情的目的是美①。张岱年先生认为,真为认识的价值,善为行为的价值,美为艺术的价值。实际上就是将真、善、美均看做价值。但一般的观点则不把"真"看做价值,只认为善与美属于价值领域。"真"与"美、善"的区别在于,就人类活动的实践目的性来看,真作为人类的追求之一,具有最基本的意义,它是人类活动客观基础,人类的任何活动总是以认清对象为其基本的前提,在没有认清对象之前,人类的活动很难说是有目的的,也很难说得上活动的成功。我们这里所说的"活动",不仅指社会物质生产的实践活动,也指人类的社会实践活动,包括审美活动。在纯粹的道德领域里,真实地把握人类存在的社会关系结构,对认识道德之善或者说其合理性依据具有基础性意义。而对审美对象的一定真的认识,也是进行审美判断的基础。所以,把真、善、美都当做人类的价值追求,实际上是广义实践角度的价值内容。如果从狭义角度来看,真是事实判断,善、美则是一种评价性判断;真是纯粹的客观性,善与美则具有强烈的主观性。真可以通过科学实证的方式得到检验,有其公度性,而善、美则无法通过科学实证方式加以检验并进而获得公度性。可见,真与美、善具有不同的思维方式,不同的理论形态。例如,求真主要应用的是理性的思维方式,但求美、善还会应用到悟性和直觉的思维方式。

伦理学中关于善与真、价值与真理的争论,是在后一种意义上来说的。在伦理学中,道德判断是价值判断,然而价值判断以客观性为基础,善离不开真与客观性。这里所谓的客观性不仅仅是指主观

① 梯利:《西方哲学史》(下),商务印书馆,1979年版,第270页。

之外的实存。黑格尔对“客观性”概念进行精辟分析后认为，“客观性一词实具有三个意义”：“第一为外在事物的意义，以示有别于只是主观的、意谓的、或梦想的东西。第二为康德所确认的意义，指普遍性与必然性，以示有别于我们感觉的偶然、特殊和主观的东西。第三……客观性是指思想所把握的事物自身，以示有别于只是我们的思想，与事物的实质和事物的自身有区别的主观思想。”①黑格尔所分析的“客观性”的第二、三两种意义，正是我们在抽象意义上常常忽视的普遍性。价值判断不同于事实判断，但价值判断需要以事实为基础。价值判断与事实判断的区别，在社会历史领域中更为明显。在社会历史领域中的事实、客观，并不如自然界那样直接显现，社会历史领域的事实本身就包含着价值判断，不是简单的实存、客观事实，因而应当把历史事实理解为历史必然性或普遍性的存在。历史生活中的某一暂时现实，并不能简单地被认作历史的事实与客观依据。这正是社会历史领域客观性的难以把握之处，而这种客观性的难以把握就进一步造成了价值判断没有客观基础的印象。但是，当我们在实践的意义上认识价值与真理的关系时，二者之间的不可依存关系就充分地表现出来。李德顺认为，人类活动有两大原则，这就是真理原则与价值原则。真理原则的基本内容是人类必须按照存在的本来面目和规律去认识与改造存在或世界（包括人自身），价值原则的基本内容就是人类改造存在或世界的活动应当或必须适合于人类社会的进步发展与人自身的自由解放②。可见，真理性是人类活动的前提，价值性是人类活动的目的指向，二者统一于人类实践。在人类实践活动中，价值指向性应当以真理性为前提，仅且当如此，人类的活动才对自身具有积极意义。

与善相联系的另一个概念就是“应该”。“应该”不同于“善”之处在于，它主要与行为有关。在意识、目的领域，究竟什么东西才是自由的、可以选择的？显然只有行为及其所表现和形成的品质。一般说

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆，1980年版，第120页。
② 李德顺：《价值论》，中国人民大学出版社，1987年版，第344~350页。

来,行为范畴也可以涵盖行为所表现和形成的品质。因此,只有行为的善才是所谓"应该","应该"是并且仅仅是行为的善,是行为对于目的的效用性,是行为的能够实现其目的的效用性,是行为所具有的能够达到目的、满足需要、实现欲望的效用性。人们往往把"应该"、"应当"与"正当"等同起来,实际上"应当"或"应该"的外延比"正当"广阔得多。麦凯将"应该"分为道德应该与知识应该两类:"我们必须说明的,不仅有道德的、谨慎的、假言命令的应该,而且还有诸如'这个戏法应该这样变','他们现在应该穿越国境'和'它应该溶解了,可奇怪的是为什么还没有'等等。也许可以称这些应该为知识的应该。"①所谓"道德应该"即正当与不正当,亦即道德善恶,是行为对于社会创造道德的需要、欲望、目的的效用性。

还有一个与善相关的概念是"幸福"。幸福是一个人最先、最直接感到的一种主客观之间的"适合",即需要的满足及其所带来的快适。这与"可欲"之善有类似之处。把幸福建立在物质利益所带来的个人享受上,这是整个古希腊伦理学的基调(所以后来基督教把希腊思想贬称为"唯物主义"的异教)。这种倾向最典型的代表是伊壁鸠鲁的幸福主义或享乐主义。柏拉图主张由感官享受上升到精神享受之后应当抛弃感官享受,达到心灵的迷狂,才能获得最高的幸福和最高的善(这是基督教所吸取的一个重要思想),但他同样承认在此之前还得从低级的善一步一个脚印地向上攀升。而儒家一开始就把"幸福"诉之于人的道德"本心"。

与幸福相关的一个概念是"合目的性"。幸福概念还仅仅属于善的概念中较表面的层次,它只是从善带给人的主观心理效果上看问题,没有深入到善本身的内在机制或动机。任何善的内在机制都是合目的性,善或"好"总是对于一定的目的而言的,没有明确的目的就无所谓善,也没有幸福,顶多只有动物式的本能的满足。

与善相关的又一个概念是"至善"。至善作为最高目的,具有超

① J. L. Mackie. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Singapore: Richard Clay Prte. Ltd. 1977, P.73.

现实性和理想性，同时又包含最完满的幸福，是个人努力追求的目的。所以西方至善概念包含两个本质环节，即个人幸福和普遍道德，二者缺一不可。

**2. 价值**

价值可以视为一种广义的好(good)，在道德领域中，它表现为善。尽管广义的“好”与“应当”之间并不一定具有蕴涵关系，但就道德实践而言，“什么应当做”与“什么是善”之间却存在着内在的一致性：只有值得做(有价值)的事，才“应当”去做。换言之，善和应当是因为蕴含着某种被人认同或接受的价值尺度或价值标准，才具有某种思想行为的规范作用。人们也正是以某种价值尺度或价值标准为依据，才形成某种道德理念和伦理规范。因此，对善和应当的哲学追问中，必然会凸现以价值范畴为出发点的价值论问题。价值问题来自人类生存发展的全部实践及理论思考。作为人类生存发展实践及其理论中一个普遍的、基本的内容，价值论具有重要的世界观和方法论意义。就价值认定对伦理学的本原意义而言，价值论构成了伦理学或道德哲学的元理论(meta-theory)。以价值问题为研究对象的哲学领域——价值论，业已像传统的本体论、认识论一样，成为哲学基础理论的一个基本分支。价值论作为一个哲学学科分支的历史形成，是自古代以来，哲学经过高度分化之后，各种具体学科日渐成熟，并在实践中开始走向新的综合的产物。

从学科层面看：价值论(axiology)是继存在论(ontology，旧译“本体论”)、意识论(gnosiology，旧译“认识论”)之后形成、且与之在同等层次上并列的一大哲学基础理论分支。价值论产生的直接基础，来自哲学两大部门——伦理学和美学的变革，即“元伦理学”和美学元理论研究(“元美学”)的形成。普遍寓于特殊，抽象来自具体，理论反映现实。它正是在社会生活各个领域存在着有共同性的普遍问题和普遍视角的前提下，由人类的生活实践和理论思考共同推出的一个新的普遍性的研究领域。这就是价值论作为一个学科分支的逻辑形成基础。在哲学史上，存在论正式形成的大体时间是17世纪，认识

论则是18世纪,而价值论在20世纪才大体形成。这可能也是恩格斯在论述哲学的基本问题时,为什么没有涉及价值问题的重要原因之一吧!价值论之所以在近期才真正形成,是因为它的内容最为庞杂,从西方文化自身的发展来看,有待于前两者及其他具体人文社会学科发展的相对成熟作为自己的基础。在西方文化中,价值的确认主要表现为对实体的抽象观照,但在中国哲学中,价值的确认并不仅仅表现为对实体的抽象观照,而是以具体的价值关系为其背景。首先是天人关系,从价值观的角度看,天人之际所涉及的是人与自然的关系。儒家以仁道为原则,突出人之为人的内在价值,并由此而追求自然的人化。道家肯定自然之美,以合乎自然为人的存在方式。可见,在中国哲学中,天人之际的沉思始终内在地关联着人自身的存在。人的社会性决定了他总是内"在"于社会群体之中。这样,主体之"在"与主体间的"共在"便构成了人存在的二重相关向度。儒家要求成己,并以个体的自我实现为道德涵养的内容,其中包含着对个体内在价值的确认,但同时,儒家又强调自我的社会责任及对群体的认同,并往往将群体的价值提到了更为重要的地位。相对于儒家,道家更偏重个体的自我认同,而个体的价值则常常被置于群体之上。总之,价值问题一直是中国哲学中主要问题之一,但西方哲学中,价值论一直到20世纪才获得与存在论和认识论同样的地位。

在传统的马克思主义哲学体系(典型代表是由斯大林在《联共(布)党史简明教程》第四章第二节中奠定基础的"辩证唯物主义和历史唯物主义"教科书体系)中,价值论长期是一个空白。之所以会出现这种空白,除了非学术的社会因素外,就其哲学自身内在的原因来说,是因为在近代,西方哲学所建立的体系其实是一个以认知主义为背景的思维方式和概念系统,它含有明显的"客体至上"、"单向认知"和"知识本位"等倾向,突出地表现为对实践和人的主体性的忽视。以人的主体地位和作用为核心的价值问题很难入旧的哲学思维的法眼。即使它主观上感到了研究的必要,客观上也会受自己思维方式的限制而不能给以充分的回答。对于教科书体系来说也是

这样，由于价值问题终究无法协调它同其他“固有原理”的关系，很难从体系上保持逻辑的融洽和谐。就是在目前，也还有学者认为，如果按照符合实践的方式谈论价值，就必然会走向“唯心主义”、“多元论”、“相对主义”、“实用主义”等，因此总是避之唯恐不及，更谈不上去主动地探索和建设了。

20世纪80年代，价值问题正式进入了我国哲学讨论的领域。这是自开展真理标准问题的全国性讨论以来的伟大的思想解放运动的深入，也是实行改革开放、探索走中国自己现代化道路的理论伴音，更是世纪末期人类价值观念反思和变革的必然表现。如果说，存在论提出和回答的问题是：“什么是存在和非存在？什么存在着？怎样存在？”认识论提出和回答的问题是：“人是否能够以及如何了解和把握存在？”那么，价值论提出和回答的问题是：“世界的存在及其意识对于人的意义如何？”可见，价值问题对于马克思主义哲学教科书体系来说，它所展开的显然不仅仅是“增加一个范畴”这样一个的简单问题，而必然涉及用以思考问题的理论前提和框架，涉及究竟如何把握贯彻马克思主义哲学的精神实质和思维方式，涉及对整个传统哲学体系的反思、超越和创新。正因为如此，我们把价值问题作为超越性问题的一个主要内容，从哲学基本问题这个角度来定位它之于整个马克思主义哲学的意义。价值研究不仅为马克思主义哲学提供了新的问题、新的视角、新的材料和新的方法，因而推动着哲学的发展和创新，同时也有待于哲学理论和概念体系自身的整体性扩展、调整和更新，以使整个马克思主义哲学体系呈现出完整、严密、更加富有活力的面貌。过去，我们认为哲学的基本问题主要涉及本体论和认识论两个方面的内容，但实际上，如果没有价值论，本体论和认识论就有被悬空的危险，因为没有价值论，本体论和认识论都没有可以落脚之处。

李德顺认为，价值论由价值的本体论研究、价值的意识论研究和价值的实践论研究三部分构成。价值本体论立足于对主体与客体双向对象化关系即客体主体化、主体客体化的认知，同时立足于马

克思关于人通过生产交往活动满足需要所遵循的两把尺度即“任何一个种的尺度”(客体的尺度)与“内在的尺度”(价值尺度)的理论,对价值的本质及其价值的类型进行本体的阐明。价值意识论着重于对价值观念意识及其基本形式,信念、信仰与理想的内容、特性和功能的研究,对价值评价活动、价值事实评价标准与社会评价进行深入研究。价值实践论着重于对真理原则与价值原则及其实践逻辑的论证和在社会历史活动中的具体运用,针对价值冲突与当代文明的焦点难点问题作出自己的解答。①

不过,自从后现代伦理学产生以来,整个伦理学正在经历一场范式的变更,所以,伦理学的问题域,当然也包括价值论的问题域,也同样面临着转换。后现代伦理学既反对现代规范伦理,也反对现代德性伦理。他们认为现代规范伦理存有一种信念,“这种信念就是相信一种无矛盾的、非先验的伦理学法典(存在)的可能性”②。正是对这样一种可能性的怀疑,构成后现代伦理学的主题。在后现代伦理学家看来,人不应受制于各种权力的支配,应该从各种社会规范中解放出来,现代规范伦理不具有合理性和合法性。同时,人不具有先天成善的本质,人不是“理性的主体”,人不具有理性主义者所言谈的所谓“主体性”,现代德性伦理不具有现实可能性。后现代伦理认为,现代规范伦理试图发现人性的内在真理,把人造就成规范化的主体。现代伦理意识是一种立法意识,现代伦理沉迷于自我立法,现代性的时代必然是伦理的时代,即“为道德立法的时代”。现代伦理的“规范暴政”具有总体性特征,它使个体的道德自由空间逐渐缩小。这些元伦理学的问题,就成了伦理学和价值论所涉及的主要问题。

## 三、个体的超越

人是一种自然存在物,因而是一种现实的生命存在,但人又是

① 李德顺:《价值论》,中国人民大学,2007年版。
② 齐格蒙特·鲍曼:《后现代伦理学》,江苏人民出版社,2003年版,第11页。

追求意义的存在物，是一种超越性的存在。超越性是人之为人的根本特性，超越性把人和动物区别开来，把人不断引向自我的发展和完善。人对生命意义的寻求，主要表现为人对自身有限性、不完满性生存境况的一种克服与超越的渴望和欲求。以实践为基础、朝向未来真善美的自由世界的永恒冲动和努力，是人的生命存在和发展的特有方式和内在的本质的要求，是人区别于其他物类的重要标志。作为个体的人的自我超越是超越的一种，相对于个体的超越则是人类的超越、民族的超越、集群的超越。但在这些超越中，个体的超越是真正的基础，因为生命总是个体的。任何民族的文化方式，都构成了人的超越的前机构和前理解，但任何民族的、文化的、社会的传统，都只有内化为个体的追求后，才能成为现实的存在。所以，任何民族的、人类的超越，总是通过个体的超越来实现和体现的。

个体的超越即自我超越，说到底就是让有限的自我走向无限的自我。超越自我意味着，一方面，人能不断地扩展自己的生命视界，使自己不断地融入更为深广的外在世界之中，使自己有限的现实生命因为转化为历史传统而趋于永恒；另一方面，新世界通过不断地展现在自我的内在世界之中，可以使人在有限的生命之中领会到了无限与永恒的真谛，使内在世界不断得到丰富。这种相互融入构成了人的世界化、世界的人化，使人和自然都得到全面的实现。人与世界相互融入的程度越深，范围越广，人的自由度就越高，人的幸福感就越强。

对于人的超越性，意大利学者巴蒂斯塔·莫迪恩在其《哲学人类学》一书中是这样描述的："在人的活动中有一个持续的要求不断超出已经实现的结果的张力，也就是一个超越、向前的冲动，一个指向最高水平的意志。以某个关于人的谋划的实现为目标，人始终觉得自己是未完成的，因此，他永远不能满足于已取得的成功，他觉得自己还未实现，似乎有什么东西从一开始就逼迫他不断地重新担起完善自己的任务。"[①]自我超越是人特有的行动，通过自我超越，个体成

① 巴蒂斯塔·莫迪恩：《哲学人类学》，李树琴、段素革译，黑龙江人民出版社，2005年版，第156页。

为一个开放的、未完成的、朝向无限的谋划，通过此谋划，人不断超越他自身所是、所盼、所有，突破外在的种种限制。人总是不满足于现实的生命存在状态，不满足于生活在形而下的经验世界里，总想为自己构筑一个超越经验存在的理想的生命存在形态，实现对既有生命存在境况的超越。因此，马克斯·舍勒给人的定义是：人是超越的意向和姿态，是生命超越本身的祈祷，是一个不断开放、不断生成的X。人总是在不断地突破自然规定性的种种限制，“是其所是”又“是其所不是”，所以人“总是在路上”，人的生命就是在应然与实然的不断转化之中实现着对现实的否定和对自身的超越。恩斯特·布洛赫认为，人是一个处在向他前面的那个自我走去的路上的存在，是一种生成性的尚未定型的动物，现存的人只是局部的不完备的人。

**(一)自由**

个体的超越性必然引出“自由”概念。自由和超越相互依存，没有自由的可能，也就没有超越的可能。自由必然包含超越，而要实现超越，人必须是自由的。所以，对个体超越性的思考，涉及的一个问题就是对自由的思考。

自由是哲学史上一个重要的概念。从深层的哲学意义上来说，自由究竟意味着什么呢？在经验者看来，自由包含着两层意思。第一层意思是将“我”的意志转变为“我”的行动，据此洛克将自由视为“根据我应该的选择或意志，去做或不做的能力”，罗素则视自由为“没有外在阻碍地去实现我的愿望”。第二层意思是将个体的自我实现理解为如其所理解的善的实现。按照这样的思路，个人的目的只是针对自己，而不必与真正的善相关或去履行自己应尽的责任。“自由就是做想做的事”，社会自由的标准就是它为个人化生活模式的形成提供的场所的大小。这种对自由的理解实际上是一种庸俗化的理解，其实质是以自我为中心、以物质利益为目标，在实践中，它将会吞噬着人性和人本身。

康德对经验主义者进行了批判，在康德看来，自由是人的本质

特征，意志自由是道德的基础，自由也成为《道德形而上学基础》和《实践理性批判》的一条主线。在《判断力批判》中，他期望人们能在保护人类自由的方式中阅读另两个批判。康德认为，自由所包含的不仅仅是按其意愿行为，而且是按其应该那样去行为。所以，自由不是想做什么就做什么，而是通过获得美德和智慧，自觉以道德法则为准绳或按符合人类目标的理念去生活。可见，自由恰恰是对任意妄为的限制，是对自我的约束，阿德勒将其描述为“自我完善的获得性自由”。实际上，这就涉及自由与人生意义的问题、自由与价值的问题。有意义的、有价值的必然是被决定的，被决定也就意味着不能是自由的，那么自由能是真正的自主和自由的吗？如果人是自由的、自主的，那么他将真正有价值吗？但有意义而没有自由，或者有自由而没有意义，在伦理上都将是矛盾的。

其实，自由不仅仅是康德自由论中的应该去行为的能力，而且还是自决的自由。因而我们可以通过创造性地为我们自己决定我们应该做什么或应该成为什么，而改变我们自己的个性。[①]在黑格尔看来，人是唯一有思想（精神）的动物，而自由是精神的唯一真理，精神的一切属性都是由于自由才得以存在。所以，只有人才自由，自由是人的本质。自由的真义在于没有绝对的外物与我对立。这意味着真正的自由应该是人与客观事物的内在统一。马克思在批判黑格尔的自由观的唯心主义倾向的同时，找到了唯物史观的现实基础，在唯物史观的基础上，重新阐述了“自由是人的本质”这一论断。

马克思将人的自由放在社会历史的发展过程中来思考，他指出，历史发展的过程正是人的现实的生成过程，人之所以失掉自由，不是因为他没有自由意识，而是迫于历史过程的力量。人为了征服自然而创造了社会关系即人的世界，社会关系是人与人的分工合作关系，在社会中的人是不能离开这个关系而生存的。社会

① 乔治·麦克林：《传统与超越》，华夏出版社，2000年版，第87页、第137页。

作为人的创造物既是人的自我发展的需要，但在一定的历史阶段，个体和社会却是相对立的，这意味着人的族类的自我分裂。在一定历史阶段，随着个体活动扩大为世界历史性的活动，个体丰富和发展了自己，但同时可能而且一定会愈来愈受到异己力量的支配，受到日益扩大的、归根到底表现为世界市场的支配。历史作为异化的历史就夺去了人的自由的现实的本质，使它变形为宗教、国家、资本等等，而与个人的现实的存在相对立，成为一种否定和压迫人类的东西。在此否定和压迫下，个体成为了他人手中的工具，从事着自己所不愿做的工作。这就意味着，这个工作只是加强了别人控制自己的力量，人丧失了自由。丧失自由也就意味着丧失自我。个人的这种自我分裂，正是由于阶级社会是人与人互相为敌，即人的族类自我分裂的必然结果。

马克思还认为，自由是人的自主活动，它与人的实际生活过程具有内在一致性。马克思说："环境的改变和人的活动的一致，只能被看做是并合理地理解为革命的实践。"在这里，自由和人的生存联系起来，因为在生存活动中，"人们不能自由选择自己的生产力——这是他们的全部历史的基础，因为任何生产力都是一种既得的力量，以往的活动的产物"。那么，人的生存和人的自由之间如何实现统一？在《资本论》中马克思作了这样的阐述："这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。"

过去，我们对马克思的自由观有一种误解，认为"自由就是对必然的认识"。恩格斯说："自由是在于根据对自然界的必然性的认识来支配我们自己和外部世界；因此它必然是历史发展的产物。"[①]在这里恩格斯不是简单地重复斯宾诺莎的"自由是对必然的认识"，而

①《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社，1972年版，第154页。

是更前进了一步。对必然的认识只是实现自由的条件，不是自由本身。如果认为“自由是对必然的认识”，以为认识了规律并能够运用自如就是自由，那么这样一来，人们孜孜以求的自由的合法性就成了问题。马克思认为，在资本主义社会里，劳动对工人来说是外在的东西，工人在自己的劳动中不是肯定了自己，而是否定自己；不是感到幸福，而是感到不幸；不是自由地发挥自己的体力和智力，而是使自己的肉体受折磨、精神遭摧残。他的劳动不是自愿的劳动，而是被迫的强制劳动。可见，人之成为人，决不会满足于以客体为根据，以生存为目的的自由并不是人类自由的理想状态。因此，必须向更高的自由境界超越，这就是以具有独立人格的主体为根据、以人的发展为目的的自由。

在近代西方哲学史上，主体意识的确立是人类理性发展史上的一次重大转变，它从根本上改变了哲学思维的向度，人类开始以主体为根据来思考自由问题。这样，自由就不再仅仅是人的生存，而是人的发展，自由就成为了“作为目的本身的人类能力的发展”。在活动过程中显现出来的意志内容不再以“必须”为主要特征，不再是对必然的认识，而是以人的全面发展的“应该”为主要特征。马克思对自由的认识，既不是把自由看做是对必然的认识，也不是像康德那样，认为应然只是一种自由的“悬设”，而是诉诸人的实际生活过程，诉诸现实的历史，特别是诉诸对现存社会的实际改造。所以，在马克思看来，对必然的认识仅仅是实现自由的前提，自由还在于在认识必然的基础上，对当下事实的否定和对应然状态的追求。只有这种否定和追求过程，才真正表现了人的活动既是自主的又是个性化的。

俄国思想家别尔嘉耶夫曾经说过，创造的秘密就是自由的秘密。只有从无限的自由出发，创造才是可能的。传统的意志自由原则与其说它在解放人，不如说它把人控制在恐惧之中。意志自由不是抬高人，而是贬低人，通过意志自由人什么也不能创造，他只能接受或拒绝从外边赋予意志自由的东西，只是对从外面和上面强加的东

西作出选择。[①]在《单向度的人》中，马尔库塞再一次揭示了当代资产阶级的意志自由原则不仅把人控制在恐惧之中，也把人控制在平庸的"快乐"之中。他认为，在当代一些发达资本主义社会中，由于人们过着舒舒服服、平平安安的精致的物质生活，工人可以和老板一样自由地享受他想要的东西，人们丧失了作为自由本来所应有的那种否定性、批判性和超越性的理解。他们只是在一切都由社会准备好了的现成的东西里面进行"自由的"选择和消费。这样的自由表面看来似乎很有人性，其实骨子里恰恰是反人性的，是反人的本质的，是对人的真正自由的消解。在这个意义上的自由，价值成为自由的原则。正是价值原则使自由真正体现为对人的内在尺度的自觉与醒悟，使自由成为真正具有独立性的自主选择。坚持真理与实现价值的统一是自由的内在涵义。自由是真理在实践中所带来的价值，是价值中所包含的真理的实践表现。自由意味着人的发展的需要和利益得到了充分的满足，人的本性和本质力量通过了人的活动得到了充分的确证，也意味着这种确证得到了客观规律、必然性和真理的充分肯定。自由是真理和价值高度统一的境界。[②]所以，对实践的唯物主义者来说，遵循价值原则，追求人的自由的发展，最终结果必然是走上"实际地反对和改变事物的现状"的道路。

从质上看，自由是指对奴役的摆脱，是人的身心的解放；从量上看，这种摆脱或解放有不同的范围与程度。于是，自由就有一个实现程度的问题，即自由度。自由度这个概念就是用来描述人所达到的自由程度的。现实的有限性既说明人仍然处于一种内在世界和外在世界的奴役之中，同时又说明人的自由之路、超越之路总是向人敞开的。彻底的自由是指人完全融入了无限的世界之中，无限的世界也完全融入了人之中，人的精神世界和外在世界之间主客二分的铁幕已经被消解。当然，谁都明白，这样的自由在人类的现实世界中永远不会存在。无限世界对人所产生的奴役反过来又正好是人们

① 别尔嘉耶夫：《论人的使命》，学林出版社，2000年版。
② 李德顺：《价值论》，中国人民大学出版社，1987年版，第454~455。

对自由进行无限追求的可能前提。正是无限的奴役造就了无限的自由。

在对自由的理解中，人们还往往忽视了一个问题，即人自身内在心灵的自由。人把自身生存和发展的希望从寄托于外在世界转而交付给了自己，这是人类生存智慧的一个大飞跃。当我们在看到外在世界具有无限的可能性的同时，人的内在世界也同样具有无限的可能性。心灵的自由并不比改变世界时的自由更低。换一句话说，人越是发展，人对自我的依赖度会越高，而对外在世界的依赖度会相对减少。在改变世界的同时，人的内在世界也不断得到升华，所以人的内在世界的升华，不仅意味着心灵的完满和丰富，也意味着人更加领会了外在世界的奥秘，人能够更加懂得如何与外在世界和谐相处，人与外在世界的相互融入程度提高了，盲目的冲动和无知的勇敢行为会日益减少，人对外在世界的需求逐渐从量的扩张转变为对质的追求。正是在这种对自由的追求中，人一步一步地实现着对自我的超越，一点一点地展现出真正的人性与人的本质，而不断走向完美和至善。在走向完美和至善的旅途中，个体和类不断获得自我的实现。因此，人类永远在追求自由的路上。同样，自由问题决定哲学也永远是开放的，不同时代的人们在思考自由问题时，总是会引发出自己的新路，也就总是会围绕自由提出一些新的问题。

**（二）道德**

道德不是该做什么的规范，而是显示自己崇高精神的方式。个人超越的一个重要维度就是道德。在日常用语中，人们往往把“伦理”和“道德”两个概念混同使用，在哲学研究中，有学者也常常不加区别地使用这两个词。但实际上，“伦理”和“道德”是有区别的，弄清这两个词的区别是深入理解道德所必需的。

中国古代西周时期就有“道”和“德”这两个字，最初“道”和“德”是分开使用的，如《论语》中提到“道”有六十多处，提到“德”有三十八处，而没有一处将它们连用。在古代汉语中“道”的基义

是道路。许慎《说文解字》卷二："道，所行道也。"这里，"道"指的是所走的道路，这是道的最原始的意义。"道"的引申意义，一是法则、规则。天道、仁道、王道等的"道"都是这个意思。韩非《解老》："道者，万物之所然也，万理之所稽也。"这里的"道"被引申为万事万物存在的最高法则。二是世界本原性的东西。《老子》："有物混成，先天地生，可以为天下母。吾不知其名，字之曰'道'。"在这里"道"是一种可生万物的，同时又玄妙不可知的东西。大体说来，在古代汉语中，"道"应理解为，符合事物发展的普遍规律，与人们的价值指向相一致的东西。"德"在古代汉语中的原始意思与"得"同义。《说文解字》："德者，得也。"古人认为，有所得，得到了才叫做德，而有所失就不成其为德了。"德"的引申义一般有两个：一是合乎道理。朱熹《四书集注》："德者，得也，行道而有得于心者也。"又曰："道者，人之所共由，德者，己之所独得。"行为做法符合道德，并把这种做法内化于心中，成为日常行为规则，就是德。二是大公无私。老子曾说："生之畜之，生而不有，为而不持，掌而不宰，是为玄德。"大体说来，在古代汉语中，如果遵照事物发展的普遍规律和人们的共同价值指向来处事，不做出有违人们共同价值取向的行为，并把这种观念和做法内化为自己的行为自觉，就属于"得道"，就是"德"了。可见，"道"和"德"有着内在的一致性。道不但是自在的，而且是变化的，所谓"道在天地间不可见，可见者化而已；化在天地间不可见，可见者形而已"。"化"的本意是变化，是道与德转化的中介，这是道之由虚而实、由隐而显、由变而常、由道而成德的过程。"道—化—形"的顺序，体现了道与德的历史和逻辑的统一。"道"和"德"连用，始于《荀子》："礼者，法之大分，类之纲纪也，故学至乎礼而止矣。夫是之谓道德之极。"意思是，如果一切都能按"礼"的规定去做，就算达到了道德的最高境界。从道德本身来说，这就是由道而化德，由德而显道。所以，道德就是道与德的统一，是由道而成德的过程。

在西方，"道德"一词起源于拉丁语的mores，本表示风尚习俗，

后来演变成内在本性、性格、品德等意思，也有规则或规范等含义。到公元4世纪，拉丁语中又出现了道德的moralitas一词，英语中则为morality。在词典中，“道德(moral)”词条下有形容词、名词和动词三种词性。其中，最常用的是形容词，其含义是“人们公认的，评判行为好与坏、公平与否、诚实与否的标准，这种标准又不是法律(relating to the standards of good or bad behaviour, fairness, honesty, etc. which each person believes in, rather than to laws)”；作为名词时，它的英文形式是“morality”，意思是“品质与行为的好坏标准（standards for good or bad character and behaviour)”；作为动词时，它的英语形式是“moralize”或“moralise”，是“使道德化”的意思。

“伦”和“理”本来也是两个词语。许慎在《说文解字》中的解释为：“伦，从人，辈也，明道也。”“理，从玉，治玉也。”从词源含义上来看，“伦”本意是辈、类的意思，“辈”就是长幼尊卑的秩序，“类”就是具有相同属性的事物的归集。《礼记·曲礼下》曰：“拟人必于其伦。”“伦”还引申为秩序、次序。《孟子》：“识人事之序，从人从伦。”东汉时期的学者郑玄认为伦理的“伦，犹类也”，“理，犹分也”。“理”是条理、道理的意思。《礼记·乐记》把“伦”和“理”连用：“乐者，通伦理者也。”之后，“伦理”一词被广泛使用。“伦理”一词的含义是：人们在处理人与人之间的相互关系时所应遵循的道理和准则。例如，孟子认为，人与人之间最重要的关系有五对，即“五伦”：父子间、君臣间、夫妇间、长幼间、朋友间，而他们之间的关系又应该是“父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信”[①]。在他看来，“有亲、有义、有别、有序、有信”就是人们在处理“五伦”关系中所应遵循的“理”。

在西方，“伦理”一词从词源上说，起源于希腊文的ethos，这个词最初表示“惯常的住所，共同居住地”，如在荷马的史诗中便是如此。海德格尔也认为，在赫拉克利特那里“伦理”一词的最初含义是“寓

①《孟子·离娄上》。

所”，而“寓所”就是人类生活居住并产生世俗的地方。[①]后来经过不断发展，该词可以理解为风俗、性格，但还不具有今天伦理的意思，亚里士多德首先使名词ethos成为一个形容词ethikos，从而使它具有“德行”的含义。罗马人征服了希腊后，用拉丁语中的“道德(moral)”作为希腊文“伦理(ethics)”的对译。而“moral”又来源于“mores”，主要表示“传统风俗”、“习惯”等意思。它指向人类对社会文化、生活方式等的认同与遵循。按照《剑桥(高级)英语词典》的解释，与“伦理”相对应的英文单词为ethic，有名词、形容词和副词三种词性。作为名词时，有可数名词和不可数名词的区分。作为可数名词时，经常以复数的形式出现，其意思是“一套在人们中达成共识的理念，这种理念可以控制人的行为 (a system of accepted beliefs which control behaviour )”；作不可数名词解时，意思是“道德意义上的正确与错误的研究(the study of what is morally right and what is not)”。做形容词时，经常与“道德”的形容词形式通用，意思是“道德的、伦理的”，如 “We are moral, ethical people and therefore we do not approve of their activities”；作副词时，意思是“道德地、伦理地”，如“This action is ethically questionable”。单从字典上看，在英语语境中，“伦理”与“道德”的含义是极其相近的。从概念上来理解，伦理是客观的社会关系事实，包含着应当怎样的客观要求和好坏、善恶、正邪的价值取向。

在哲学史上，作为一个哲学术语，“伦理”一词最早出现于亚里士多德的《尼各马可伦理学》。亚里士多德在《尼各马科伦理学》中特别强调“伦理的德性”与“理智的德性”的区分：“德性分为两类：一类是理智的，一类是伦理的。”[②]这里，理智“不但与伦理分开，并且置于伦理之上，作为主宰”[③]。在亚里士多德伦理学中，理智的元素不仅深入伦理内部，而且逐渐成为推动个体从实体中分离出来的精神力

① 梁燕成、万俊仁：《后现代走向下的伦理志向与文化更新》，《开放时代》，2000年第9期。
② 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，苗力田译，中国社会科学出版社，1990年版，第27页。
③ 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，苗力田译，中国社会科学出版社，1990年版，第27页。

量，它是古希腊精神的伦理历史哲学形态向道德形态演变的内在否定因素。随着古罗马帝国对古希腊的征服，西方历史进入古罗马时期。“伦理”概念被“道德”概念所取代，“道德”概念从此在整个中世纪大行其道，并演变为劝导世人以善制恶、拯救灵魂、待人宽容的宗教信条。这种宗教信条的基本教义是“信、望、爱”。“信”即信仰上帝，“望”就是要求人们对自己生命的救赎可能性保持希望，“爱”就是要热爱周围的人乃至全人类。这种宗教道德特别重视个人的内心修炼、忏悔、祈祷、虔诚等。直到公元15世纪，西方掀起了一场重新弘扬古希腊理性文化的文艺复兴运动，具有浓郁罗马宗教文化色彩的“道德”概念的霸权地位才开始被动摇。

通过上面的分析，我们发现，伦理和道德的不同点在于：道德的侧重点是社会个体，突出的是社会个体能否将由伦理衍生出来的道理内化为内在品性，并转化为一种自觉的行为。这正是涂又光先生讲的“知道为智，体道为得”的含义所在。[①]而伦理的侧重点在于强调人们在社会生活中客观存在的各种社会关系，突出的是如何保持这些复杂的社会关系，使之处于一种和谐的状态之中。因此，道德范畴侧重在反映道德活动或道德活动主体自身行为之应当，道德主要是指作为独立个体的人在体悟、实行、发展和完善其精神生活价值的努力，是诸个体个别的特殊体验，并不涉及个别之间的相互关系，是一个个体化、个性化了的过程或事件。道德不会因为一方的不道德而陨灭，相反，只要有道德行为的发生，道德就存在。伦理范畴侧重于反映人伦关系以及维持人伦关系所必须遵循的规则，伦理具有双向性特征，即要求处于特定伦理关系的双方都要恪守同样的“理”，互为条件才能使伦理关系处于和谐融洽的状态。黑格尔对此就有非常精辟的论述，他指出：“moral是指个体品性，是个人的主观修养与操守，是主观法；ethics是指客观的伦理关系，是客观法。ethics一旦化为个人的自觉行为，变为一个人的内在操守，就成为道德，即

① 涂又光：《论人文精神》，《高等教育研究》，1996年第5期。

moral，moral以ethics为内容。”[①]伦理的要求在一定意义上体现的就是社会的要求。而道德则不同，“德”在于“得其道于心而不失之谓也”，所以，一个人一旦“得道”，事实上就已经实现了将外在的法的要求内化为自己自我的要求的转变，人们一旦实现了这种转变，伦理他律性的客观法规也就成为了社会个体自律性的自觉守法了。黄正泉认为：“伦理在中国词源中的涵义是人如何‘成人’的一种功能系统。”而道德“成为了‘做人’的实际操作系统，是‘做人’的具体内容”，“‘伦理’与‘道德’在字义上所以相通，其根源就在于‘成人’与‘做人’问题上相通”[②]。

康德赋予伦理道德以理性的乃至唯理性的特征，诉诸“绝对命令”与“普遍立法”，从而最终将伦理从道德哲学中驱逐出去。黑格尔认为：“康德多半喜欢使用道德一词。其实在他的哲学中，各项实践原则完全限于道德这一概念，导致伦理的观点完全不能成立，并且甚至把它公然取消，加以凌辱。”[③]可见，在康德那里，完全没有伦理的概念，康德完成了伦理向道德的历史哲学形变，并通过道德哲学的理性建构将道德推向登峰造极的地位。黑格尔则发现了抽象的伦理形态或道德形态的局限，并试图对它进行辩证综合。《精神现象学》基于精神的意识方面，对人的精神发展进行了“伦理世界—教化世界—道德世界”的现象学还原；《法哲学原理》基于精神的意志方面，描述“抽象法—道德—伦理”的自由意志的辩证运动。黑格尔在一定程度上克服了伦理和道德的紧张关系。但在现代西方道德哲学中，伦理与道德的冲突状态再次凸显出来，在哲学形态方面，表现为正义论与德性论的冲突；在道德生活中，表现为伦理认同与道德自由之间难以调和的矛盾；在生活世界中，表现为义务论与幸福主义之间的摇摆，禀好与敬畏相混合。

其实，伦理与道德冲突状态凸显的是个人超越过程中，个人与

① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆，1961年版，第42-43页。
② 黄正泉：《伦理何为》，《伦理学研究》，2005年第2期。
③ 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆，1991年版，第42页。

群体、个人当下幸福与全面自由发展的内在矛盾。每个人都只有在伦常之内才有价值，他的行为不是他自己的行为，因此他不是自为的，但一个道德的人是他对自己的自觉和自定的结果，他存在的依据在于他的自身之中，他是自为的，自我规定的，是根据他对自己和其他人的价值的认识来规定的。这样，就存在一个如何调节道德与伦理冲突的问题，而道德问题域应该包括如下一些问题：什么样的生活是最好的？道德的本质、起源、发展及其规律是什么？道德的基本范畴如善恶、荣辱、义务、良心、幸福等如何定义？道德和伦理是怎样相互作用的？道德与其他文化形态的关系是什么？道德评价的标准与形式是什么？道德教育和道德修养如何进行？等等。

## 四、重思道德金规则

道德金规则(the golden rule)是指能概括地表达一个伦理体系总精神的“一以贯之”的普遍原则，因而它是伦理体系的一个元定理，是对伦理体系中各种具体规则的总指导和解释。孔汉思和库舍尔通过对历史上各自独立自发生成并以不同方式表述出来的金规则的考察，发现各种文化中金规则在含义上“都惊人地相似”，几乎可以说其逻辑语义是完全一致的。由此他们认为这种一致性表明了金规则是放之四海而皆准的普遍必然原则。然而，事实上，金规则在理论上一直未被成功地证明，在实践上也存在一些根本的困难。因此，尽管金规则非常稳定，但并非不会发生变化，有学者就曾对金规则进行过修正。那么传统道德金规则是否适用，是否应当进行修正，又该如何修正？

### (一)传统道德金规则的伦理基础

传统道德金规则是否适用，是否应当进行修正，如何修正？首先应重思金规则的伦理基础。只有论说清楚这个基础，才能弄清金规则建立的伦理理念，然后才有可能对金规则进行真正意义上的反思。

传统金规则有两种典型的表达，一是基督教模式，二是儒教模式。《马太福音》第7章第12节中，基督教对金规则的表述是这样的："So in everything, do to others what you would have them do to you, for this sums up the Law and the Prophets.（所以无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人，因为这就是律法和先知的道理。）"[①]《路加福音》第6章第31节的英译略有不同："Do to others as you would have them do to you."孔子提出的金规则被全世界学者公认为是一种经典的表达，其否定表述是"己所不欲，勿施于人"，其肯定表述是"己欲立而立人，己欲达而达人"。

不难看出，无论是基督教还是儒家的金规则都是一种劝导，它提出了某种正当性（rightness）建议，要人们如此这样行为。然而，这种劝导并未说明之所以如此劝导人们的理由和正当性何在。其实规则只是提供了一种选择的可能性，而不是无可选择的事实，因而人们完全有理由怀疑规则的正当性，至少可以怀疑它的普遍有效性。而要证明规则的有效性，显然不能通过其他规则来证明，任一规范都无法构成另一规范的有效判定。可见金规则实际上只是一个推论，而我们需要寻找这个推论之所以被推论出来的伦理根据何在。

首先，很容易看出，无论是儒家还是基督教的金规则都体现了一种相互对待的对等性（reciprocity）原则。对等性实际上表达了处理"我"与他人关系时的一种等价性原则。这很像商品交换中的等价交换，你以某种东西与他人交换与之等值的东西。但金规则的对等原则显然又不同于等价交换。金规则强调的是行为方式、意愿的交换，商品交换强调的是劳动价值量的交换。金规则注重的是对待的方式而不是对待的结果，商品交换注重的是交换的结果而不是交换的过程。金规则的对等，不是行为量上的相等，而是一种意愿、一种行为倾向性的相等，只要是你自己想"立"的，也设法帮别人"立"了，就可以了，至于"立"的结果，则在其次。因而金规则所说的等价原则不是

① 本文的《圣经》引文均出自《中英圣经：和合本——新国际版》（Berkeley Hymnody and Bible House，1990），并在文中注明章节。

一一对等式的，不是一手交钱一手交货式的每次结算，我之所以以某种善的方式对待他人，并不期望他人与同样方式对待我，不要求我给别人多少好处，别人就也得给我多少好处。

可见，金规则在相互对待的对等性基础上，更强调这种对等性的对待是一种义务，是一种公正合理的伦理精神和规范秩序，以及在这种伦理规范秩序的有效规导下所形成的人与人、人与群体和群体与群体之间的公平相待的社会伦理规范，在个人美德的层次上形成一种方正不典、公正无偏的正直品格。因此在金规则强调对等性的背后，包含的是对公正性的强调。公正在形式意义上意味着一种对等性，但它又不等同于对等性。公正仅仅表现为对等性是不够的，对等原则并不能解决需要公正处理的所有问题。但金规则所说的公正又不同于政治学的公正，它不是一种社会权利和义务的公平分配或安排，更不是共同利益的互惠和协调。金规则强调的公正至少有以下两个特点。

一是人际关爱。金规则强调的公正与政治学上的公正最大的不同就在于，它不仅仅是形式上的公正，它需要有情感作为基础，道德行为总是伴随道德感，而政治学上的公正并不必然要求伴随道德感。因此，道德的公正就有了一种绝对性，而政治的公正却可以是谈判、博弈的结果，可以是一定条件下利益的协调。金规则公正追求的不是公正规则本身，不是因为公正使人与人相互关爱，而是因为人与人相互关爱，才追求公正。二是普遍的公正。金规则包含的公正不是一时一地的公正，而是要求一种普遍性。也就是说金规则意在提供一种判断某种行为是否是道德行为的普遍有效的标准。

分析到此，实际上已经触接到了金规则中蕴涵的两项基本原则或要素：普遍的公正原则与人际关爱原则。于是就出现一个问题：这两个原则或者要素是统一的吗？人际间的关爱依据的是个体性原则，道德评判的无偏颇的公正性依据的是普遍性原则。人际关爱原则意味着把任何规则都置于个体性的人间互爱之上，而普遍的公正原则意味着超越纯粹个人性的欲望、志趣、品位、感受与倾向，追求

绝对的普遍。赫斯特把金规则蕴涵的要素之间是否以及如何统一与和谐的问题称为道德金律自身的“和谐一致性”(coherence)问题。不管是基督教、伊斯兰教还是犹太教,都有一条金规则,但却不能用这样一条金规则使大家和谐一致,连在思想上、道德上达成一种共识都做不到。这跟我们对金规则的理解不同有关。而人们之所以对金规则理解不同,其中很重要的方面就在于对金规则内在包含的两个原则的理解不同。

孔子金规则的经典表述是“己所不欲,勿施于人”,但不要忘了孔子在前面加了一个重要的界定“其恕乎”,也就是讲“恕道”。一般认为儒家的道德伦理基础是“忠恕之道”。《论语·里仁》说“夫子之道,忠恕而已矣”。但《论语》在谈到“己所不欲,勿施于人”的两处都没有提及“忠”字。而在被问到“忠”与“仁”的关系时,孔子明确指出,仅仅“忠”并不能算是仁。[①]可见,在儒家道德伦理中,“恕”比“忠”更为基本。“恕”字上面是一个“如”字,下面是一个“心”字。“如心”的意思就是个体之间将心比心,而个体之间之所以可以将心比心,必须有一个逻辑前提——“人同此心,心同此理”,也就是“性相近”。所以“恕”是通过“能近取譬”来实现的。“近取譬”即“以己度人”、“推己及人”。通过“近取譬”这一方法,自然就推出了“己所不欲,勿施于人”和“己欲立而立人,己欲达而达人”。

普遍的公正原则在孔子的金规则中也涉及了,这就是“忠”。有很多学者甚至把“忠”看得比“恕”更基本。[②]在笔者看来,“恕”是将心比心,是个体与个体的关系,将此推开去,就是个体与群体的关系。“忠”既可以“忠”于个人,但更是“忠”于一个群体。也就是说把“恕”推广就是“忠”,把个体与个体间的关爱原则推广就是个体与群体间的关爱了。这样,儒家似乎在人际关爱之上达到了金规则两因素的和谐,而实际上孔子的处理并非是完善的。孔子显然没有提出普遍

①《论语·公冶长》。

② 王庆节:《解释学、海德格尔与儒道今释》,中国人民大学出版社,2004年版,第240~244页。

的人的概念，虽然看到了“人”本身相同，提出了“性相近”，但他又提出了“君君臣臣，父父子子”的“正名”主张。子路尽管嘲笑老师“正名”的主张迂阔，却也像老师一样坚决维护长幼、君臣“大伦”。所以，尽管孔子的“恕道”应该能推及所有的人，“居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也”①，但实际上在推及的时候是要打折扣的，“父为子隐，子为父隐”。

与儒家的金规则不同，基督教的金规则强调普遍公正原则。基督教金规则强调的不是what to do，而是as和so，也就是说不是强调对待的具体内容而是强调对待是否具有可互换性和普遍性，至于这种对待方式是否从我的善良之心发出，则是次要的。按照儒家金规则的逻辑，首先要看的是“你自己是否愿意要某种东西”，如果你要就可以给别人，你不要也就别给别人，至于给或者不给别人，由此造成了别人给或者不给某种东西给你，则是次要的。而按照基督教金规则的逻辑，你自己所欲的，别人不愿意，你也不能强加于人；反之，如果自己所不欲的恰好是人家所欲的，你也应听之任之。甚至有人打你的左脸，因为别人愿意，那么你连右脸也转过来让他打；有人要你的衬衣，连外衣也给他。所以，基督教建立了一种普遍的宽容原则，即使在对待自己的敌人时也要体现出宽容。这样，基督教实际上就建立起了一种普遍的人的概念，无论身份、等级、贫富、血缘、亲疏关系如何，但就其都是“人”来说，都是“一类”，都应该受到人道的对待。但如此一来，普遍的人就需要一种普遍的爱。儒家的人际关爱来自“恕”，基督教普遍的爱则来自“圣爱”，所以耶稣说：“亲爱的弟兄啊，我们应当彼此相爱，因为爱是从上帝来的，凡有爱心的，都是由上帝而生，并且认识上帝。没有爱心的，就不认识上帝。因为上帝就是爱。”“上帝将他的灵赐给我们，从此就知道我们是住在他里面，他也住在我们里面。”②通过“圣爱”，基督教金规则协调了普遍公正与人际关爱之间的紧张关系。

①《论语·子路》。
②《新约·约翰一书》第4章，第7~13节。

康德的伦理学对基督教金规则进行了修订。基督教通过上帝看似消融了金规则内在两因素的冲突,实际上是取消了对此的进一步思考。康德挪动了上帝的位置,并在上帝原来的地方开始了思考。康德一方面把人抽象到一个更高的高度,一方面叫人而不是叫上帝来发出"绝对命令"。康德把人抽象成一种理性存在者,他的道德律令是要适合于一切理性存在者。人真正作为一类,类中任何不同只存在于类中,对道德律令并不构成任何影响。这样,康德的道德律令自然就达到了比基督教金规则更高的普遍性。"要这样行动,就像你的行动准则应当通过你的意志成为普遍的自然律那样。"[①]这里没有再出现"他人",不再考虑行为对象,只考虑行为准则;而这准则不仅是意志(愿意)的准则,更是普遍准则(规律),因而它不仅要适合人,也要适合一切理性存在者,这样金规则就被提升到自然规律的普遍性高度。

在此基础上康德还把道德律令从上帝之灵移到了人自身。这种移动的第一步就是使道德指向人,把人作为道德伦理的旨归,这可以看做是金规则中人际关爱因素的一种抽象表达。永远要把人当做目的,而不只是当做手段。这样康德就既为基督教金规则找到了根据或理由,又为其充实了内容。金规则作为行为的准绳或原则,对人们的行为提出劝导,而人们之所以要接受这种劝导,而不是别的劝导的理由何在,金规则并未指明。而"人是目的"则提供了人们为什么必须遵守道德律令的理由,也就强化了道德律令的无可怀疑性,加固了道德律令的普遍性。基督教金规则着重强调行为方式的普遍性,而对行为方式本身是否合理,并未多加说明;康德提出人是目的后,就为行为方式本身的内容设置了一种限定,也就使道德律令在注重形式的同时,也注重内容。这种移动的第二步就是移开上帝,让人自律。"每个有理性的存在者的意志作为一个普遍立法的意志这一理念",也即"意志自律"的原则。这样康德就看到遵从金规则不仅

① 《道德形而上学基础》,载 Immanuel kant: *Werke in sechs baenden*, Koenemann Ver-lagsgesellschaft mbH, Koeln, 1995, Band. 3, S. 216.

是服从约束性的义务,更是服从人类自己,因而人类有责任按照他自己的、从自然目的来说却是普遍立法性的意志而行动。

但让人遗憾的是,康德只是在意志自身来找寻找其自律的根据,而"意志自律"实质就是意志的合理性,这样"意志自律"、理性似乎就成了最后的根基,但这个根基显然是抽象的、不牢固的。为了激励人们遵循绝对命令的勇气和信心,以便达到至善,康德就只有提出三条道德公设:意志自由、灵魂不朽、上帝存在。这样康德就又恢复了上帝的存在,而既然有上帝存在,意志又能在多大程度上自律?可见康德仅仅是移动的上帝的位置,把金规则两因素的紧张推进到一个更高的层次,但并未真正解决问题。

**(二)对金规则的存在论反思**

通过上面的分析,我们实际上已看出应如何进一步反思金规则。儒家金规则和康德伦理学都包含着一个根本的旨归——指向人本身。因而反思金规则首先应该做的是返回人自身。但康德伦理学的内在矛盾,又提醒我们应该返回的不是抽象的人自身,不是孤独的人自身,也不是人的某一特性。把人抽象成为某一特性,如理性,实际上是把人物化,是一种不彻底的返回人自身。

如何才能返回真实的人自身?返回真实的人自身就是返回人的真实存在状态,按人真实的存在本身来思考问题,也即从伦理返回道德,从德返回道——人间之道。这实际上就是要返回存在论,在存在论的基础上重思道德金规则。这就意味着不能仅仅停留在人们通常比较一致的伦理信念和流行的意识形态,而是要对这些伦理信念和意识形态本身进行反思;不是把金规则作为前提接受下来,而是要探讨金规则为何会成为金规则。

首先,我们对普遍公正原则进行存在论反思。康德以前的哲学家总是试图在主体之外寻求道德的最后依据,康德则反其道而行之,在道德主体本身来寻找,他认为道德根源于意志的自律,而自律就是自由。意志自由作为人存在的一种实然状态是无需论证的,但在意志自由和意志自律之间,康德的论证是不周全的。康德认为道

德律是断言令式，它不预设出于爱好的任何目的，但这并不表示它没有目的，只是这个目的不是主观的，是客观的，客观目的是在任何情况下都作为“目的自身”，对任何人均是目的的东西。到此康德本应该进一步探讨这种客观目的是如何可能的，但他止步不前，他认为睿智世界的因果性不需要再预设更前的原因，可以作为第一因。这样康德实际上就只解释了自由意志自律的可能性和应然性，而没有解释其必要性。

其实，意志自律是不能从自由直接推论出来的，自由意志之所以必须自律是由人的在世存在状态决定的。“在……之中”存在的人，已被抛入世界的结构之中，在这种结构中生存的人类，预先就获得了一种目的。人是一种创造性的存在，人在“自然—人—社会”的和合生态世界中，总是通过自己不断地生存，把世界的无限可能性和丰富性展示出来。而人的这种展示活动本身，却总是处于“自然—人—社会”的和合生态世界中，因而人的自由不能像上帝的自由一样完全随自己的意志来行为。康德已认识到对人类来说存在着一种客观目的，但康德只是在人自身之中，而不是在人与自然、社会的关系中来确立人的目的。他的实践哲学的“哥白尼式革命”把传统伦理学颠倒了过来，但正像颠倒的形而上学依然是形而上学一样，康德的颠倒使我们看清了伦理的另一面，而我们需要的却是一个“全面”。由于康德只围着自由意志本身打转，最终为确保意志自律，他不得不预设上帝的存在，而既然需要上帝来担保，意志就很难说得上真正的自律。

实际上，康德非常深刻地认识到，自由意志可以在纯粹理性的引导下，作出纯粹实践的理性判断。但这并不意味着实践理性本身是纯粹的。实践理性是人类实践长期发展的结果，原始初民的实践理性显然与现代人是不相同的。自由意志可以不受经验的限制而作出符合道德律的判定，但道德律之成为道德律，是由人的存在状态决定的，逻辑的规则不是检验某一行为是否符合道德律的根据。逻辑本身是对世界存在的说明，而不是世界存在的原因。“不许杀人”

之成为道德的一条律令，是由人作为一种自然存在物在世存在的生命特性决定的。如果人可以死而复生，或者像孙悟空一样有七十二变，或者当克隆人技术已经达到相当高的水平能轻易复制出一个人时，禁止杀人是否还是一条道德律令？

下面，我们对人际关爱原则进行存在论反思。各种版本的金规则都有一个基本的假设：人同此心，心同此理。然而如何来证明或者否证呢？对此只有从存在论角度才能进行解析。人是一种自然存在物，是自然进化的结果，人和自然界是一个生命整体，组成一个生命现象，自然界始终是人的生命之源。因而人与自然存在一种内在的关系，这种内在性不仅表现在人必须依赖自然才能生存，更表现在人只能通过自然的中介才能展示自己，才能对象化自己，因而人类的价值包括道德价值与自然是统一的，人的发展内在地符合自然的发展。《中庸》中说“天命之谓性”。人性是自然长期发展的结果，是人在实践中不断创造的结果，它本身就是一种自然。因此作为自然中的一类，人“性相近”，“人同此心”。但不同的心认识的理是否相同呢？《三字经》中一句话很适合用在这里：“性相近，习相远。”人性是相近的，但不同的人，存身于其间的现实社会环境不同，所受到的习染和教育不同，所认识的理自然就不同。

可见，金规则中预设的“人同此心，心同此理”，“人同此心”是成立的，“心同此理”却是不成立的。由此我们就可以发现金规则存在的两个缺陷。一是当欲望不对等时金规则的失效。不同人心所认识的理不同，我之所欲与不欲不一等等同于你之所欲与不欲，可见“异心不同此理”必然导致欲望的不对等，当欲望不对等时金规则就很难成立。二是把“投机道德”当做道德。由于异心可能不同此理，就使得判定何为真正的理出现主观性，由此就会出现“投机道德”。按照金规则的逻辑，A优待B，B也应该优待A，而C由于没有优待B，B也就不应该优待C。可见A就通过投机获得了比C更好的待遇。例如A贿赂B，B由此优待A，这种行为并不违背金规则相互对待的对等性原则，但很显然A、B的行为是不道德的。金规则为什么会出现“投机

道德”的悖论呢?原因是金规则没有考虑到人的存在处境。A、B、C同处于一个世界,因而A、B之间的对等相待,不能损害到C的利益,否则仍然是不道德的。因此,要使金规则成立,首先就应使“我”的意愿和欲望本身具有正当性,只有当“我”的意愿和欲望本身是正当的,我才能把我之所欲施于人,才能用我的这种意愿去对待人。

(三)金规则的一个新版本

通过上面的分析,在和谐社会建设中,我们可以提供金规则的一个新版本。人在世上生存就决定了人生存的最佳状态是与世界和谐共存。当人还是古猿,还不存在自由意志和理性时,只是纯粹的自然中的一员,它的功能性的活动完全消融在自然的演进中。当人作为一种类的存在物在世界中生存时,才开始出现自由意志和与自然的不和谐。和谐社会建设就是要使人类摆脱这种不和谐,进入一个更高的和谐状态。而要进入这个更高的和谐,重要的条件之一就是要使自由意志与自然之间、自由意志与人类社会之间、不同的自由意志本身之间达到一种内在的和谐。也就是说它们相互之间成为对方展示自己的场所,不同的自由意志之间通过和谐共处,共同实现自身的完善,自由意志通过自然、人类社会实现自身的完满,自然、人类社会通过自由意志实现自己的更优可能。正是在此理念下,笔者提出金规则的一个新版本:己之所欲,勿损于人;己之所为,有利于人。

“己之所欲,勿损于人”一定程度上克服了传统金规则的理论局限。

一是克服了欲望不对等时金规则的失效。由于我与你所欲与不欲不必然相同,甚至可能完全相反,因而只有当我之所欲和不欲与你之所欲和不欲相同时,我把我之所欲和不欲施与或者不施与你才是正当的,否则就是不正当的。“己之所欲,勿损于人”改变了金规则从“我应该施与或者不施与你什么”这一从肯定方面入手的思维方式,而变为从“我之所欲与不欲不伤害你”这一从否定方面入手的思维方式,就避免了欲望不对等时金规则的失效。

二是克服了“投机道德”。如上所述,传统金规则没有避免投机道德,而“己之所欲,勿损于人”却避免了。投机道德虽然使部分人,甚至可能是一群人获利,但它必然使另一部分人失利。如上文已经谈到的贿赂现象,再如国家、族群之间行为的道德性,某些行为(如侵略)使某一国家、族群获得了利益,但这种行为却是以损害其他国家和族群的利益换来的,因而也是不道德的。只有当某种行为不损害其他人的利益时,相互之间的同等对待才符合道德律。

三是克服了信息不对称时施行道德行为的难题。这在现代社会表现得特别突出。由于沟通不够,我并不了解我所欲与不欲是否就是你之所欲与不欲,这时如何施行道德行为呢?这时只需要做到“己之所欲,勿损于人”就可以了。

四是克服了认识论上的一个困境。人与人之间可以通过沟通来相互了解,也可以通过很多其他方式来了解社会上不同的人的不同的行为方式、意愿。如果存在不同的甚至是对立的意愿,还可以通过对话达成一定的共识。但解释学已经清楚地告诉我们,人们的理解总伴随前理解,尽管“我”可以设身处地替别人着想,但仍然是“我”在想,“我”无法超出自己,纯然作为一个他者来思考,因而尽管可以以“他人观点”换位思考,但金规则的起点应该是从“我”起,而不是从“他人”起。所以有学者提出金规则的一种修订版为“人所不欲勿施于人”,其在金规则中引入“他人观点”无疑可以加深对他人的理解,但却只有相对的意义。“我”只能在相对的意义,也就是说一定程度上,知道人之所欲与不欲,而不可能完全知道,甚至会错误地理解人之所欲与不欲。而“己之所欲,勿损于人”就克服了这一困境。

“己之所为,有利于人”在理论上有以下优势。

一是考虑到道德行为的旨归。一切道德行为都指向人类的福祉,无论是普遍公正原则还是人际关爱原则,都是为了增加人类的幸福。康德“人是目的”的论断对此作了深刻的论证。“人是目的”的一种更为注重实效的表达就是“使个人的行为成为别人发展的条件”,也即是“己之所为,有利于人”。这里的人不仅指同代人,也指后代。

二是不仅考虑行为的动机，而且考虑行为的结果。对一种行为是否是道德的，首先要看动机，当动机符合道德时，还应该看行为的结果。行为的动机提供了道德行为的目的，目的的确立并不意味着道德行为的完成，只有当道德行为得出结果后，整个道德行为才算完成了。因此，对于道德行为，不仅要考虑动机和意愿是否道德，还要考虑结果是否有利于人。特别是当人与人之间的欲望和意愿不对等时，更需要把行为的结果作为一个判定的因素。

三是更体现了普遍有效性要求。儒家、基督教金规则都忽略了一个问题：自我损害。我所对待的人因某种原因，希望我对待他的行为不一定对他是有利的，而可能会是一种损害。例如一名沉溺于网络游戏的小学生因家长阻止他玩电脑游戏，而希望“我”为他玩电脑游戏提供条件。他的这一意愿并未对别人造成损害，但却损害他自己的成长。又如安乐死，病患者因为不能忍受病痛，而愿意放弃生命；再如乱砍滥伐、倾倒废水、废物等破坏生态的行为。做出这种行为的人也许没有认识到这种行为对自己的伤害，这时就应该根据“己之所为，有利于人”来判定面对这种现象所采取的行为是否是符合道德的。

# 主要参考文献

## 一、马克思主义原著

1.《马克思恩格斯选集》(第1~4卷),人民出版社,1995年第2版。
2. 马克思:《博士论文》及笔记、附注。据《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社,1995年第2版;参见《马克思恩格斯全集》第40卷,人民出版社,1982年第1版。
3. 马克思:《黑格尔法哲学批判》。《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社,1956年第1版。
4. 马克思、恩格斯:《神圣家族》。《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社,1957年第1版。
5. 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社,2000年版。
6. 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》。《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社,1960年版,其中第一章据《费尔巴哈》(人民出版社,1988年版)或《马克思恩格斯选集》甲文第2版(人民出版社,1995年)的新译文。
7. 恩格斯:《自然辩证法》。据于光远等译编本,人民出版社,1984年版;参见人民出版社,1971年第1版。

8. 列宁:《哲学笔记》,人民出版社,1974年第3版。
9. 《马克思恩格斯全集》(第2,3,7,19,21,23,24,25,31,32,40,42,46,47卷),人民出版社中文第1版。
10. 恩格斯:《反杜林论》,人民出版社,1999年版。

## 二、基本著作

1. 朱熹:《四书集注》,上海古籍出版社,1995年版。
2. 朱熹注:《易本义》,上海古籍出版社,1996年版。
3. 程树德:《论语集释》,中华书局,1990年版。
4. 朱谦之:《老子校释》,中华书局,1987年版。
5. 陈鼓应:《庄子今注今译》,中华书局,1996年版。
6. 焦循:《孟子正义》,中华书局,1996年版。
7. 陈鼓应:《老子注释及评介》,中华书局,1984年版。
8. 孔颖达:《礼记正义》、《十三经注疏》,中华书局,1979年版。
9. 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》(上、下卷),商务印书馆,1981、1982年版。
10. [德]施太格缪勒:《当代哲学主流》(上、下卷),王炳文、燕宏远、王路、张金言等译,商务印书馆,1986、1992年版。
11. [德]黑格尔:《哲学史讲演录》(1~4卷),贺麟、王太庆译,商务印书馆,1983年版。
12. [英]怀特海:《过程与实在》,杨富斌译,中国城市出版社,2003年版。
13. [德]文德尔斑:《哲学史教程》,罗达仁译,商务印书馆,上卷:1987年版,下卷:1993年版。
14. [古希腊]柏拉图:《巴曼尼德斯篇》,陈康译注,商务印书馆,1982年版。
15. [古希腊]亚里士多德:《形而上学》。据吴寿彭译本,商务印书馆,1959年版;参见《亚里士多德全集》第七卷,苗力田译,中国人民大学出版社,1993年版。
16. [德]尼古拉·哈特曼:《存在学的新道路》,庞学铨、沈国琴译,同济大学出版社,2007年版。
17. [德]康德:《纯粹理性批判》。据韦卓民译本,华中师范大学出版社,1991

年版；参见蓝公武译本，商务印书馆，1960年版；参见牟宗三译本，学生书局，1982年版。

18.【德】康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，商务印书馆，1978年版。

19.【德】康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆，1999年版。

20.【德】黑格尔：《逻辑学》（上、下卷），杨一之译，商务印书馆，1966、1976年版。

21.【德】黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，1980年版。

22.【德】胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1992年版。

23.【德】胡塞尔：《哲学作为严格的科学》，倪梁康译，商务印书馆，1999年版。

24.【德】海德格尔：《存在与时间》（修订译本），陈嘉映等译，生活·读书·新知三联书店，1999版。

25.【德】海德格尔：《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，商务印书馆，1996年版。

26.《海德格尔选集》（上、下卷），孙周兴编选，上海三联书店，1996年版。

27.【英】维特根斯坦：《逻辑哲学论》，郭英译，商务印书馆，1985年版。

28.【英】维特根斯坦：《哲学研究》，汤潮、范光棣译，生活·读书·新知三联书店，1992年版。

29.【德】赖欣巴哈：《科学哲学的兴起》，伯尼译，商务印书馆，1991年版。

30.【美】鲁道夫·卜尔纳普：《世界的逻辑构造》，陈启伟译，上海译文出版社，1999年版。

31.【美】威拉德·蒯因：《从逻辑的观点看》，江大骥等译，上海译文出版社，1987年版。

32.【美】理查德·罗蒂：《哲学和自然之镜》，李幼蒸泽，生活·读书·新知三联书店，1987年版。

33.【美】理查德·罗蒂：《后哲学文化》，黄勇编译，上海译文出版社，1992年版。

34.【匈】卢卡契：《关于社会存在的本体论》，白锡壁、张西平、李秋零等译，重庆出版社，1993年版。

35.【德】哈贝马斯：《交往行动理论》，洪佩郁、蔺青译，重庆出版社，1994年版。

36.【德】A.施密特：《马克思的自然概念》，欧力同、吴仲舫译，商务印书馆，

1988年版。
37.方克立主编:《21世纪中国哲学走向》,商务印书馆,2003年版。
38.裴广川主编:《环境伦理学》,高等教育出版社,2002年6月版。
39.王泽应:《自然与道德》,湖南大学出版社,1999年版。
40.何怀宏:《生态伦理》,河北大学出版社,2002年版。
41.雷毅:《深层生态学思想研究》,清华大学出版社,2001年版。
42.【美】纳什:《大自然的权利》,杨通进译,青岛出版社,1999年版。
43.北京大学哲学系:《古希腊罗马哲学》,商务印书馆,1961年版。
44.解保军:《马克思自然观的生态哲学意蕴》,黑龙江人民出版社,2002年版。
45.钱俊生、余谋昌:《生态哲学》,中共中央党校出版社,2004年版。
46.钱俊生:《马克思主义哲学的新视野》,河南人民出版社,1994年版。
47.余谋昌:《生态哲学》,陕西人民教育出版社,2000年版。
48.余谋昌:《生态文化论》,河北教育出版社,2000年版。
49.余谋昌:《生态伦理学——从理论走向实践》,首都师范大学出版社,1999年版。

## 三、主要参考文献(著作)

1.【德】海德格尔:《形而上学导论》,熊伟、王庆节译,商务印书馆,1996年版。
2.【德】海德格尔:《形而上学是什么?》,见《现代西方资产阶级哲学论著选辑》,1982年版。
3.【美】理查德·泰勒:《形而上学》,晓杉译,上海译文出版社,1984年版。
4. 庞学铨:《存在范畴探源》,上海三联书店,1999年版。
5. 俞宣孟:《本体论研究》,上海人民出版社,1999年版。
6. 北人哲学系编译:《古希腊罗马哲学》,商务印书馆,1961年版。
7. 苗力田主编:《古希腊哲学》,中国人民大学出版社,1989年版。
8. 汪子嵩、玉太庆编:《陈康:论希腊哲学》,商务印书馆,1990年版。
9. 汪子嵩等:《希腊哲学史》(第一、二卷),人民出版社,1988、1993年版。
10.叶秀山:《前苏格拉底哲学研究》,生活·读书·新知三联书店,1982年版。
11.叶秀山:《苏格拉底及其哲学思想》,人民出版社,1986年版。

12.汪子嵩:《亚里士多德关于本体的学说》,人民出版社,1983年版。
13.颜一:《流变理念实体—希腊本体论的三个方向》,中国人民大学出版社,1997年版。
14.高清海:《哲学的憧憬——〈形而上学〉的沉思》,吉林大学出版社,1995年版。
15.赵敦华:《基督教哲学1500年》,人民出版社,1994年版。
16.陈修斋主编:《欧洲哲学史上的经验主义和理性主义》,人民出版社,1986年版。
17.谢遐龄:《康德对本体论的扬弃》,湖南教育出版社,1987年版。
18.陈宣良:《法国本体论哲学的演进》,湖南教育出版社,1987年版。
19.刘放桐等:《新编现代西方哲学》,人民出版社,2000年版。
20.汪怡主编:《走向新世纪的西方哲学》,中国社会科学出版社,1998年版。
21.杨寿堪:《冲突与选择——现代哲学转向问题研究》,北京师范大学出版社,1996年版。
22.戴文麟:《现代西方本体论哲学研究》,浙江人民出版社,1993年版。
23.王路:《走进分析哲学》,生活·读书·新知三联书店,1999年版。
24.叶秀山:《思·史·诗——现象学和存在哲学研究》,人民出版社,1988年版。
25.俞宣孟:《现代西方的超越思考——海德格尔哲学》,上海人民出版社,1989年版。
26.倪梁康:《现象学及其效应》,生活·读书·新知三联书店,1994年版。
27.孙周兴:《说不可说之神秘—海德格尔后期思想研究》,上海三联书店,1994年版。
28.张庆熊:《熊十力的新唯识论与胡塞尔的现象学》,上海人民出版社,1995年版。
29.张汝伦:《海德格尔与现代哲学》,复旦大学出版社,1995年版。
30.靳希平:《海德格尔早期思想研究》,上海人民出版社,1995年版。
31.陈嘉映:《海德格尔哲学概论》,生活·读书·新知三联书店,1995年版。
32.张祥龙:《海德格尔思想与中国天道》,生活·读书·新知三联书店,1996年版。
33.黄裕生:《时间与永恒——论海德格尔哲学中的时间问题》,社会科学文献出版社,1997年版。

34.张世英:《天人之际——中西哲学的困惑与选择》,人民出版社,1995年版。
35.张世英:《进入澄明之境——哲学的新方向》,商务印书馆,1999年版。
36.罗嘉昌等主编:《场与有——中西哲学的比较与融通》(一、二、三、四、五),中国社会科学出版社等,1994-1998年版。
37.冯友兰:《中国哲学史》(上、下册),中华书局,1961年新1版。
38.冯友兰:《中国哲学史新编》第一册,人民出版社,1982年版。
39.张岱年:《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社,1982年版。
40.宋志明等:《中国古代哲学研究》,中国人民大学出版社,1998年版。
41.严正:《儒学本体论研究》,天津人民出版社,1997年版。
42.李维武:《20世纪中国哲学本体论问题》,湖南教育出版社,1991年版。
43.杨国荣:《存在的澄明——历史中的哲学沉思》,辽宁人民出版社,1998年版。
44.吴国盛:《自然本体化之误》,湖南科学技术出版社,1993年版。
45.罗嘉昌:《从物质实体到关系实在》,中国社会科学出版社,1996年版。
46.张华:《实在与过程——本体论哲学的探索与反思》,广东人民出版社,1997年版。
47.成中英:《世纪之交的抉择—论中西哲学的会通与融合》(又名《论中西哲学精神》),知识出版社,1991年版。
48.成中英主编:《本体与诠释》,生活·读书·新知三联书店,2000年版。
49.高清海:《哲学与主体自我意识》,吉林大学出版社,1988年版。
50.肖前等主编:《实践唯物主义研究》,中国人民大学出版社,1996年版。
51.陈宴清等著:《现代唯物主义导引》,南开大学出版社,1996年版。
52.陆剑杰:《实践唯物主义理论体系的历史逻辑分析》,河南人民出版社,1994年版。
53.夏甄陶:《认识论引论》,人民出版社,1986年版。
54.孙正聿:《崇高的位置——世纪之交的哲学理性》,吉林人民出版社,1997年版。
55.孙正聿:《哲学通论》,辽宁人民出版社,1998年版。
56.夏甄陶:《人是什么》,商务印书馆,2000年版。
57.中国社会科学院哲学研究所马克思主义哲学史研究室、《哲学译丛》编辑部编译:《马克思哲学思想研究译文集》,人民出版社,1983年版。

58.沈真编:《马克思恩格斯早期哲学思想研究》,中国社会科学出版社,1982年版。
59.[德]黑格尔:《自然哲学》,商务印书馆,1980年版。
60.[德]费尔巴哈:《费尔巴哈哲学著作选集》,商务印书馆,1984年版。
61.杨适:《人的解放——重读马克思》,四川人民出版社,1997年版
62.北京大学哲学系:《人与自然》,北京大学出版社,1989年版。
63.余正荣:《生态智慧论》,中国社会科学出版社,2002年版。
64.《中国哲学年鉴》(1988),中国大百科全书出版社上海分社,1989年版。
65.《中国哲学年鉴》(1989),中国大百科全书出版社上海分社,1990年版。
66.《中国哲学年鉴》(1992),哲学研究杂志社,1993年版。
67.《中国哲学年鉴》(1995),哲学研究杂志社,1996年版。
68.黄书进:《物质本质一元论》,西苑出版社,1998年版。
69.刘远传:《社会本体论》,武汉大学出版社,1999年版。
70.钱广华、张能为等:《近代西方本体论学说之流变》,安徽大学出版社,2001年版。
71.《关于Ontology词源和汉译的讨论》,《场与有——中外哲学的比较与融通》(六),中国社会科学出版社,2001年版。
72.萧诗美:《是的哲学研究》,武汉大学出版社,2003年版。
73.邹诗鹏:《生存论研究》,上海人民出版社,2005年版。
74.皮朝纲:《审美与生存》,巴蜀书社,1999年版。

## 四、主要参考文献(论文)

1. 杨晓:《内在化的逻各斯与实践——哲学基本问题的形式革命》,《社会科学辑刊》2011年第1期。
2. 孙正聿:《历史唯物主义与哲学基本问题——论马克思主义的世界观》,《哲学研究》2010年第5期。
3. 李兵:《哲学变革与超越哲学基本问题》,《哲学动态》2009年第10期。
4. 李凯林:《论哲学基本问题分析的意义与意义域——纪念恩格斯逝世110周年》,《哲学研究》2005年第7期。
5. 刘曙光:《实践核心论与哲学基本问题》,《理论学刊》2001年第3期。

6. 张妮妮：《关于哲学基本问题内容的再认识》，《现代哲学》1999年第4期。
7. 蔡英田：《待建的哲学坐标——关于哲学基本问题演变的争论》，《哲学动态》1997年第11期。
8. 俞吾金：《关于哲学基本问题的再认识》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》1997年第2期。
9. 王路：《"是"的逻辑研究》，《哲学研究》1992年第3期。
10. 刘立群：《"本体论"译名辨正》，《哲学研究》1992年第12期。
11. W.巴雷特：《存在与分析哲学家》，段德智译，《哲学译丛》1993年第1期。
12. 王太庆：《我们怎样认识西方人的"是"？》，《学人》第四辑，江苏文艺出版社，1993年版。
13. 赵敦华：《"是"、"在"、"有"的形而上学之辨》，《学人》第四辑，江苏文艺出版社，1993年版。
14. 俞宣孟：《马克思主义哲学与本体论问题》，《上海社会科学院学术季刊》1994年第1期。
15. 余纪元：《亚里士多德论ON》，《哲学研究》1995年第4期。
16. 黄楠森：《论恩格斯的本体论思想》，《学术界》1995年第3期。
17. 俞宣孟：《两种不同形态的形而上学》，《中国社会科学》1995年第5期。
18. 叶秀山：《亚里士多德与形而上学之思想方式》，载《自然哲学》第2辑，中国社会科学出版社，1996年版。
19. 朱立元：《当代文学、美学研究中对"本体论"的误释》，《文学评论》1996年第6期。
20. 王太庆：《柏拉图关于"是"的学说》，《哲学杂志》（台北）第21期（1997年8月）。
21. 叶秀山：《世纪的困惑——中西哲学对"本体"问题之思考》，《中国哲学史》1997年第1期。
22. 欧阳康：《本体论的兴衰与哲学观念的变革》，《天津社会科学》1997年第2期。
23. 王路：《如何理解"存在"》，《哲学研究》1997年第7期。
24. 陈晓平：《关于存在问题》，《哲学研究》1997年第12期。
25. 高建平：《关于"本体论"的本体性说明——兼与朱立元先生商榷》，《文学评论》1998年第1期。

26.赵敦华:《中西形而上学的有无之辩》,《北京大学学报》1998年第2期。
27.王路:《"是"、"是者"、"此是"与"真"——理解海德格尔》,《哲学研究》1998年第6期。
28.萧诗美:《"是"的意义和是态论导论》,武汉大学博士论文,1998年。
29.邹化政:《论形而上学的基本范畴—有与是的区别与联系》,《社会科学战线》1999年第1期。
30.王路:《"是"之研究述评》,《哲学动态》1999年第6期。
31.姚振武:《本体及相关问题》,《江西社会科学》1999年第8期。
32.汪子嵩、王太庆:《关于"存在"与"是"》,《复旦学报》2000年第1期。
33.俞宣孟:《本体论正义》,《上海社会科学院学术季刊》2000年第1期。
34.王路:《"是"、"所是"、"是其所是"、"所是者"——关于亚里士多德(形而上学)中几个术语的翻译》,《哲学译丛》2000年第2期。
35.俞宣孟:《西方哲学中"是"的意义及其思想方式》,《中国社会科学》2001年第1期。
36.黄楠森:《论实践论在马克思哲学中的地位》,《教学与研究》1996年第1期。
37.吴晓明:《马克思实践学说的本体论意义》,《南京社会科学》1996年第8期。
38.邹诗鹏:《当代哲学的本体论转换与马克思哲学的当代性》,《江海学刊》2001年第1期。
39.俞吾金:《马克思哲学是社会生产关系本体论》,《学术研究》2001年第10期。
40.陈先达:《论马克思哲学本体论及其当代价值》,《江海学刊》2002年第3期。
41.张奎良:《马克思的本体论思想及其当代意义》,《现代哲学》2002年第2期。
42.高清海:《马克思对"本体思维方式"的历史性变革》,《现代哲学》2002年第2期。
43.孙伯揆、刘怀玉:《"存在论转向"与方法论革命》,《中国社会科学》2002年第5期。
44.丰子义:《马克思本体论思想方法论》,《天津社会科学》2002年第6期。
45.仰海峰:《马克思哲学本体论研究:回顾与展望》,《南京社会科学》2002年第8期。
46.欧阳康、张明仓:《马克思本体论批判的价值取向及其当代意义》,《中国社会科学》2002年第6期。
47.杨学功:《传统本体论哲学的终结和马克思哲学变革的实质》,《现代哲学》

2002年第1期。

48.胡刘:《马克思哲学本体论研究论评》,《教学与研究》2004年第7期。

49.李卫红、马剑波:《马克思的本体论思想研究述评》,《哈尔滨学院学报》2005年第3期。

## 五、外文文献

1. C. M. Bakewell. *Source Book in Ancient Philosopy*. New York, 1907.

2. Robert Nozick. *Philosophical Explanations*, Oxford University Press, 1981.

3. Stephen Lawrence & Cynthia Macdonald(ed.). *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*. Oxford, UK; Nalden, Mass: Blackwell Publishers, 1998.

4. Michael J. Loux. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. London: Routledge 1998.

5. Michael Jubien. *Contemporary .Metaphysics: An Introduction. Malden*, Mass: Blackwell Publishers, 1997.

6. Peter Van Inwagen & Dean W. Zimmerman (ed). *Metaphysics: The Gig Question*. Malden, Mass: Blackwell Publishers, 1998.

7. P. F. Strawson. *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*. Oxford University Press, 1992.

8. David Lewis. *Papers in Metaphysics and Epistemology, Cambridge*. UK; New York : Cambridge University Press, 1999.

9. Stanley Rosen. *The Question of Being: Areversal of Heidegger*. New Haven: Yale University Press, 1993.

10. P.F.Strawson. *Individuals: An Essay inDescriptive Metaphysics*. Methuen, 1959.

11. J. Burnet. *Early Greek Philosophers*. London, 1920.

12.Burkhard Hafemann. Aristoteles´ Transzendentaler Realismus: *Inhaltund Mfangerster Prinzipien finder Metaphysik*. Berlin: New York: W. de Gruyter, 1998.

13.Geoffrey V. Klempner. *Naive Metaphysics: A Theory of Subjective and Objective Worlds*. Aldershot, Hants, England; Brookfield, vt., USA: Avebury, 1994.

14.John Bacon, Keith Campbell and Lloyd Reinhardt (ed.). *Ontology, Causality and Mind: Essays in Honour of D. M. Armstrong*. New York: Cambridge University Press, 1993.