

哲 学 概 论

何中华 著

(2002 年 10 月 7 日修改)

(山东大学-山东省文化产业研究基地-CJZ 整理)

目 录

前 言	4
第一章 总论	5
第一节 “哲学”之“谜”	5
一、“哲学”的词源学追溯	5
二、“知识”与“智慧”的分野	5
三、哲学定义的困难	7
第二节 哲学的缘起	7
第三节 哲学的魅力	9
第四节 通往哲学之路	11
一、为什么必须“进入”哲学？	11
二、“哲学式的准备”	12
三、“进入”哲学的契机	18
四、哲学的方法	24
第五节 哲学的分类	31
第二章 形而上学	32
第一节 关于形而上学	32
第二节 宇宙论	33
一、何谓“宇宙论”？	33
二、如何看待“宇宙论”？	33
三、宇宙论讨论的主要问题	34
第三节 本体论	44
一、关于本体和本体论	44
二、一元论·二元论·多元论	44
三、唯物论·唯心论·实践本体论	45
第三章 哲学与真善美	50
第一节 人类掌握世界的不同方式	50
第二节 真善美的绝对性和相对性	55
第四章 知识哲学	62
第一节 认识论	62
一、认识论及其基本问题	62
二、经验论·唯理论·批判论	63
三、主体-客体及其关系的建构	68
四、实践：主客体关系的客观层面	73
五、认识：主客体关系的主观层面	78
六、认识论意义上的真理观	89
第二节 语言哲学	91

一、何谓语言哲学？	91
二、语言哲学的主要流派	93
三、语言哲学研究的基本问题	93
第三节 科学哲学	97
一、什么是“科学哲学”？	97
二、科学哲学的主要问题	98
三、科学哲学的主要流派	99
第五章 价值哲学	109
第一节 人生哲学	109
一、何谓“人生哲学”？	109
二、人性论问题	110
三、“科学的”人生观是否可能？	114
四、人生境界之分野	118
五、人生哲学的不同主张	121
第二节 道德哲学	126
1.何谓“道德哲学”？	126
2.道德的绝对性	127
3.道德的相对性及其表征	132
4.“何谓道德”：不同的伦理学说	135
第三节 宗教哲学	139
1.宗教与宗教哲学	139
2.信仰是否需要理由？	141
3.上帝是隐蔽的	149
第六章 艺术哲学	153
第一节 美学与艺术哲学的关系	153
第二节 对美的传统诠释：知识论维度	154
第三节 对美的存在论把握：海德格尔	157
1.由“在者”向“在”本身的过渡	157
2.对主-客二元分离模式的消解和超越	158
3.艺术与真理	160
第四节 对美的历史地领悟：马克思	162
1.马克思美学思想的历史性质	162
2.知识论视野与审美视野的划界	162
3.人的异化对审美关系的遮蔽和剥夺	163
4、审美与人的解放	167
第七章 社会哲学	169
第一节 历史哲学	169
一、“历史哲学”分类及问题	169
二、历史哲学的发展脉络	172

三、历史是客观的吗？	173
四、历史是有规律的吗？	175
五、历史是有意义的吗？	177
第二节 政治哲学	180
一、何谓“政治哲学”？	180
二、自由主义和社群主义的对立及其超越	180
三、民主的哲学分析	187
四、“法治”的合理性及其限度	196
第三节 经济哲学	199
1.何谓“经济哲学”？	199
2.人的“需要”及其人为“塑造”	200
3.“经济人”假设之初步分析	204
4.公平与效率及其关系	205

前 言

大致说来,“哲学概论”主要有两种写法:一种是只谈“我的哲学观”;另一种是对已有的哲学作客观的概括和平实的介绍。这两种写法应当说是各有利弊的。因为只是谈“我的哲学观”,好处是有定见,避免那种“禅外说禅”式的外在的描述,但对于刚刚接触哲学的人来说,不免有些狭隘,它往往会局限人的视野,甚至有可能陷入独断和偏执。只是对现存的哲学加以概括和介绍,优势是能够给人以总体印象,对哲学的诸种学说形成一种完整的概念,然其弊病是难以把哲学本身当作反思的对象,从而形成一个具有内在联系的有机系统,甚至给初学者造成无所适从的感觉。因此,“哲学概论的这两种写法最好能够结合起来,使它们扬长避短,形成互补整合的关系,从而达到最佳效果。

早在 1936 年,贺麟先生在为温公颐编著的《哲学概论》作的序中就已经谈到“哲学概论”的不同写法:“著哲学概论的方式,大约不外两种:一为德国式的哲学概论,一为美国式的哲学概论。前者大都以著者自己的哲学系统为根据,目的在于引导读者了解他自己的哲学。所以我常说德国人的 *Einleitung in die Philosophie* (哲学导论),实际是 *Einleitung in meine Philosophie* (我的哲学导论)。其好处在于有玄思的气魄,有创造的精神,有一贯的理论。其短处有时不免偏见太重,不太替读者需要着想。而美国式的哲学概论,则大都以供读者关于哲学的常识——如关于哲学上的问题,哲学上的派别,或哲学史上的大哲学家等的常识为目的。其好处在浅近易懂,态度持平而无偏重,其短处有时失之浅薄支离,不能引人入胜,只是概论而不是导论”^①。可见,哲学概论的这两种写法各有优劣,它们利弊互见。理想的写法应当是采纳各自的长处,以避免各自的短处。本书就打算既能够比较全面地叙述和介绍哲学的一般知识,同时又不失作者的独立判断和见解。当然,由于本人的学识和能力所限,这一目标究竟实现了几分,还要由读者来评判。

需要特别说明的是,本“概论”兼具“导论”的性质,它一改以往传统意义上的教科书的习惯写法,传统教科书总是采取知识陈述的形式,本书则旨在提出问题。这一方面取决于哲学这门学科自身的独特性质,即在哲学上真正有意义的问题往往是那些没有答案的问题,另一方面也只有提出问题才能“引领”读者进入运思状态,从而得到一种哲学式的训练。从一定意义上说,本书只是一种“准备”,一种为读者进入哲学所做的准备。它只是打算为人们登堂入室提供一种“入门”的契机和向导而已。由此决定了那些抱有得到确切知识或终极答案的期待的读者注定会失望的。坦率地说,这主要不是由于本书的不成熟,而是在很大程度上是由于读者的知识论的接受习惯使然。就某种意义来说,“学习”哲学的过程在很大程度上无非就是改变这种接受习惯的过程。

^① 温公颐编译:《哲学概论》,商务印书馆 1937 年版,第 1 页。

第一章 总论

本章作为全书的总论，概述有关哲学的几个“元”(meta)问题，诸如哲学的独特提问方式、哲学视野的特点、哲学的价值、哲学的特殊方法、哲学的分类等等。它实际上就是给出哲学概论的前提性问题。

第一节 “哲学”之“谜”

为什么称“哲学”为“谜”？诚如黑格尔所说的：“熟知并不等于真知”。人们经常提到“哲学”，但却未必真正“知道”“哲学”。越是一些最基本的概念，越是难以澄清它的确切含义。对于哲学来说，尤其如此。所以，我们不得不追问：“究竟何谓哲学？”

一、“哲学”的词源学追溯

“哲学”(Philosophy)一词的字面含义就是“爱智慧”。Philosophy是由希腊文Philosophia演变来的。而后者是由希腊文动词“Philein”和名词“Sophia”组合而成的，是一个动宾结构的合成词。Philein的原意为Love，即“爱”；Sophia的原意为Wisdom，即“智慧”。因此，Philosophy可译为“爱智之学”。“爱智”的含义最初只是出于谦虚。但“爱”作为动词却能够更好地传达出走向哲学之境界的追求意味。据说，古希腊哲学家毕达哥拉斯不愿把自己叫做“智者”(Sophos)，而只是谦称为“爱智者”(Philosophos)。他认为只有神才能达到最高智慧，而人只能是不断地追求智慧而已。按照陈康先生的考证，Philosophia“这字的原意指心理方面爱好智慧的心情，再指追求满足这种心情的活动，再指由此活动所生的结果。在最后一意义里，这字泛指一切系统知识”^①。显然，在古希腊（至少在亚里士多德以前），智慧与知识并未被作为不同的学科加以区分。只是在亚里士多德那里，才出现了与此有关的划分。他区别了“First Philosophy”和“Second Philosophy”。前者就是我们今天所谓的“哲学”，属于“智慧”的范畴；后者则是我们今天所谓的自然科学，属于“知识”的范畴。

中文“哲学”一词系对Philosophy的翻译。在中国文化中，原本没有“哲学”这个词，而只有所谓“玄学”、“道学”、“心学”、“理学”之类的称谓。但它们的所指与Philosophy一词的意义相当。以“哲学”翻译Philosophy，这是日本学者西周的贡献。西周是日本明治维新时代的哲学家。1873年，他在编写讲义时把Philosophy译作“哲学”。尽管在此之前，已有中国人将Philosophy译为“道学”，但未能得到普遍认同，西周的译法倒流行起来。按照《尔雅》的解释，“哲，智也”。所以，“哲学”的意蕴颇合Philosophy一词的本义。

二、“知识”与“智慧”的分野

首先需要明确，智慧不等于知识。知识渊博的人未必有智慧。今天的一位小学生在知识

^①《陈康：论希腊哲学》，商务印书馆1990年版，第431页。

上或许要比两千多年前的孔子懂的多得多，但现代人在智慧上却很难说能够超过孔子。孔子不可能懂数理化，更不可能了解什么互联网络之类的东西。但这并未妨碍现代人仍然需要从孔子那里汲取智慧。

那么，什么才是“智慧”呢？就把握事物而言，智慧乃是一种洞察力（insight），也就是所谓洞见能力；就人的生存状态（样式）而言，它又是一种人生境界。当然，这两者不是彼此分离的，相反，它们内在相关。对事物的洞见能力有赖于人生境界的提升；反过来，人生境界的提升又得益于对事物的洞察（所谓“格物致知”）。怎样才能获得智慧呢？这个问题也可以转换为：如何提高洞察力和提升人生境界？所谓“洞察”，也就是追问“第一原因”。这是由“在者”回到“在”本身的必由之路。就此而言，“知识”与“智慧”的分野，归根到底体现着“在者”与“在”的划界。由于哲学所把握的只是“在”本身，而不是“在者”，所以，“形而上学并不向人们许诺关于任何东西的知识。假如一个人寻求的知识本身，那末他应当感谢经验科学，因为他决不可能在形而上学中知识”^①。

苏格拉底说过：“未经省察的人生没有价值”^②。人与其他动物的一个重要区别，就在于人能够对自己的存在加以追问和反省，而其他动物仅仅按照本能生存。问题在于，人的这种“省察”能力究竟来自哪里？这也就是苏格拉底推崇的德尔斐神庙的箴言：“认识你自己”所谓的“认识”能力。知识不能解决人生意义问题、人生的本质问题。因为“认识你自己”不是一个知识论取向的命令。它不是让人们去认识其肉体及其性质。因此，“认识你自己”所凸显的决非一个生物学问题，而是人的存在的理由、人生的意义、人的价值之类的问题。英国哲学家罗素说过：“从未有过哲学顿悟的人，他走过自己的一生就像被关在监狱里，这囹圄是由正常人类理智的偏见、时代或民族的常规看法、那些没有经过深思熟虑的理性加工和认可就在他心中滋长的观点编织而成”^③。

智慧必须超越常识和知识。它是深入知识和常识背后洞见事物真相的能力。所以，古希腊哲学家“赫拉克利图斯（Heraklit）用‘智慧’（das Weise）这个字表达超越或隐藏于一切可知、可认识事物之上的东西，亦就是如同师傅优于所有生手和所有能去学习的人。赫拉克利图斯这种希望告诉人，并且要证明它对所有事物皆为真的智慧，或更正确地说，是唯一的智慧，亦即是所有事物共通的道（logos）、共通的法则、共通的根基、共通的意义……”^④。

智慧不等于知识；哲学也不等于知识论。这一点，可以从否定的方面得到某种印证。美国当代哲学家W·杜兰特说：“认识论已经把现代哲学引上歧途，近乎毁了它”^⑤。其实，这句话的深意早已被海德格尔揭示出来了。海德格尔认为西方哲学自从柏拉图开始就走入了歧途。在柏拉图看来，西方哲学的误区就在于“在”的遗忘。其根源是哲学家用知识论的视野对哲学视野的遮蔽和取代。它的实质就是知识掩盖了智慧。这一误区已经隐藏在古希腊哲学的追问方式之中了。要想走出这一误区，就必须摆脱知识和知识论视野的纠缠，恢复哲学的智慧本性，即回到哲学的睿智上来。

^① R·泰勒：《形而上学》，上海译文出版社1984年版，第3页。

^② 柏拉图：《游叙弗伦·苏格拉底的申辩·克力同》，商务印书馆1983年版，第76页。

^③ 转引自W·威施德：《后楼梯——大哲学家的生活和思考》，华夏出版社2000年版，第280页。

^④ 伽达默尔：《论人对哲学的自然倾向》，载孙志文主编：《人与哲学》，台湾联经出版公司1982年版，第5页。

^⑤ W·杜兰特：《哲学的故事》，上册，三联书店1997年版，第1页。

知识并不等于智慧。我们今天所拥有的知识可谓多矣！现代知识正在以几何级数的方式增长，甚至出现了所谓的“知识爆炸”和“知识过剩”。然而，我们扪心自问，现代人的智慧又有多少呢？狄尔泰说得好：“如今我们得问，对个体或人类来说，行动的最终目的是什么。渗透我们时代的深刻的矛盾出现了。我们对于事物的本原，对我们生存的价值茫然无知，如坠五里云雾之中，在这方面甚至不如一个希腊人……。今天，我们被科学的突飞猛进所淹没，我们甚至已无力回答这些问题，这比以往任何时代都更严重。……科学思想志高气昂，至高无上，而人的精神在领会自身、领会普遍的意义方面却无能为力，这两者形成了尖锐的对立，由此产生出当今时代精神及其哲学上的最终的主要特征”^①。以古希腊的俄底浦斯神话为例，该神话所隐喻的人类命运，并未为后人所读懂。俄底浦斯弑父娶母的悲剧以先知般的姿态预告了人类的命运。后来人类社会的发展，不幸而被它所言中。尽管我们今天的人掌握了大量的甚至超出人们的驾驭能力的知识，但却唯一不知道的就是应当如何生存。

知识与智慧的分野，实质上折射着科学与哲学的区分。因为正是“科学赋与我们知识，只有哲学赋与我们智慧”^②。

“在”与“在者”的区分。知识乃是把握“在者”的方式；而智慧则是对“在”本身的领悟。

三、哲学定义的困难

“什么是哲学？”这是最初接触哲学的人经常提出的一个问题，但它又是一个最难回答的问题。雅斯贝尔斯甚至说：“假如我能说什么是哲学，那么我就再也不用研究哲学了”^③。当然，如果仅仅给出哲学的字典定义或教科书界说，倒是很容易。问题是字典和教科书上的这些定义或界说却往往会造成某种误导。

“什么是哲学”的问题之所以非常棘手，其原因主要在于它很难甚至无法事先（在充分了解并真正领悟哲学以前）给出恰当的答案。这里存在着一个解释学循环所导致的悖论。就像一部字典，前面的字需要后面的字来解释，而后面的字又需要前面的字来解释。假如你一个字都不认识，那么就无法使用这部字典。

第二节 哲学的缘起

哲学源于“惊异”。柏拉图在他的对话录《泰阿泰德篇》中说：“惊讶，这尤其是哲学家的一种情绪。除此之外，哲学没有别的开端”。他还说：“这地地道道是哲学家的情绪，即惊讶，因为除此之外哲学没有别的决定性的起点”。亚里士多德在《形而上学》一书中则指出：“古今来人们开始哲理探索，都应起于对自然万物的惊异；他们先是惊异于种种迷惑的现象，逐渐积累一点一滴的解释，对一些较重大的问题，例如日月与星的运行以及宇宙之创生，作

^① 转引自刘小枫：《诗化哲学》，山东文艺出版社 1986 年版，第 153 页。

^② W·杜兰特：《哲学的故事》，上册，三联书店 1997 年版，第 4 页。

^③ 雅斯贝尔斯：《什么是教育》，三联书店 1991 年版，第 160 页。

成说明”^①。维科在《新科学》中也写道：“无知是惊奇之母，[它]使一切事物对于一无所知的人们都是新奇的”^②。哲学无疑开始于惊异，但并不是所有的惊异都能够导致哲学的诞生。所以，问题的要害不在于惊异本身，而在于惊异什么。那么，孕育哲学的惊异缘何而起？或者说，什么样的惊异才会诱发哲学的冲动？哲学式的惊异只能是这样一种惊异：它惊异于维特根斯坦所说的“神秘的不是世界如何，而是其存在”^③。照维特根斯坦的说法，令人惊奇的倒不是世界“如何”存在，而是世界“为何”存在。换句话说，使人惊奇的并不是世界所呈现的样态本身，而是世界赖以存在的内在理由。古希腊的哲人把一个看似自明的问题，弄成了一个能够追问、必须追问、值得追问、愿意追问的问题。这个问题就是“世界何以存在？”存在的问题，在亚里士多德看来，乃是哲学永远无法摆脱的“阴影”。一般的人不会对这个世界“存在着”发生疑问和困惑。因为对于常人来说，这是不成问题的问题，它不过是一个自明的事实。然而，在哲学家那里，它却成了一个“问题”。由此可见，哲学家必须具有超常的敏感来感受世界的存在。他的使命（或曰天命抑或宿命）就在于追问世界作为总体（连哲学家本身也在其中）赖以存在的根本理由，并且以这种追问本身作为揭示世界之存在敞显自身的方式，同时也反过来作为哲学家的存在方式。

在这个意义上，对于哲学来说，好奇心无疑具有前提的意义。因此，哲学需要好奇心。培养并保持在好奇心方面的特殊敏感，乃是哲学运思的必要准备。好奇心的萎缩和迟钝，必然妨碍人们对哲学问题的追问。就哲学的古老起源来说是这样，就每一位试图走向哲学的人来说同样如此。

对某一个特定事物的无知，并不会导致生存焦虑。对存在本身的无知，才是导致生存焦虑的原因。因为对某个事物的无知，可以通过知识论的方式加以解决，而对于一切可能的存在者之所以存在本身的无知，则无法诉诸知识的途径得以克服。对存在者之存在的理由的无知。人的生存的荒诞感毋宁说就是生存的无理由。它造成了人的“畏”。这种“畏”不是“怕”。因为“怕”只是那种针对某一具体对象而产生的恐惧，“畏”则是那种莫名的针对整个存在本身的恐惧。亚里士多德所谓的“惊异”，归根到底来自这种“畏”的体验，它是人们对生存荒诞感的一种心理反应。因此，人们必须解决令人“惊异”的问题。哲学正是缘此而诞生。

从人的存在的角度看，人的生存焦虑归根到底来自人的存在的自我分裂。人由此意识到“人必须在对立中活着。在纯洁无邪的状态中，精神和肉体没有对立；而当人知道他自己的精神后，人[能够]区分精神和感官”^④。这种自我意识使人刻骨铭心地体验到了精神与肉体的分裂及其对人的撕扯。由于看不到克服这种分裂的希望，从而感到拯救的渺茫，人们总是陷入极度的绝望之中。人们总是无法容忍生存的荒诞。而这种生存本身的荒诞，只能来自人的存在的二元分裂。它所引发的焦虑，就是哈曼（Hamann）所谓的“神圣的忧虑”。它是一种没有特定对象的“情绪”，也就是“畏”。

由此可见，“畏”来源于人对自我存在本身的焦虑，也就是所谓“被抛入无法理解的世界

^① 亚里士多德：《形而上学》，商务印书馆 1959 年版，第 5 页。

^② 维科：《新科学》，人民文学出版社 1986 年版，第 162 页。

^③ 维特根斯坦：《名理论》，北京大学出版社 1988 年版，第 87 页。

^④ W·舒尔茨：《现今哲学中焦虑的问题》，孙志文主编：《人与哲学》，台湾联经出版事业公司 1982 年版，第 129—130 页。

之中的悲观的根本情绪”^①。帕斯卡尔说：“我不知道是谁把我安置到世界上来的，也不知道世界是什么，我自己又是什么？我对一切事物都处于一种可怕的愚昧无知之中”^②。他还指出：“看到人类的盲目和可悲，仰望着全宇宙的沉默，人类被遗弃给自己一个人而没有任何光明，就像是迷失在宇宙的一角，而不知道是谁把他安置在这里的，他是来做什么的，死后他又会变成什么，他也不可能有任何知识，这时候我就陷入恐怖，有如一个人在沉睡之中被人带到一座荒凉可怕的小岛上而醒来后却不知道自己在什么地方、也没有办法可以离开一样”^③。这种可怕的孤立无援所带来的孤独感，无疑是“畏”的情绪的生存论前提。

由于存在的焦虑所导致的“畏”，存在是需要勇气的。勇气之源何在？它只能是哲学境界的澄明。从一定意义上说，哲学就是赋予存在以意义，就是人为存在立法。只有当人们把握了存在的理由，才能摆脱“畏”的困扰和焦虑的折磨，从而达到心灵的宁静。

第三节 哲学的魅力

人们总是喜欢这样发问：“哲学究竟有什么用？”其实，我们不应当这样来提问。因为这种设问本身所隐含的角度太过功利，它事实上已经在得到回答之前先行地预设了哲学的工具地位和手段规定之类的性质。从一定意义上说，问题的提问方式已经预先规定了对问题的回答方式。尽管哲学远离俗世，看起来实在没有什么实用价值，更没有实用主义所谓的“兑现价值”（因为“哲学烤不出面包”），相反，它是逃避世俗的圣所。然而，为什么几千年来，哲学一直被人们持续不断地追求和迷恋？其魅力究竟何在？

亚里士多德明确指出：探索哲理的人们是“为求知而从事学术，并无任何实用的目的”^④。由于哲学的“无用”，大众往往并不买哲学的帐。西塞罗说过：“真正的哲学是满足少数评判者的，它有意地避免群众。因为对于群众，哲学是可厌的，可疑的。所以，假如任何人想要攻击哲学，他是能很得到群众赞许的”^⑤。想想苏格拉底的命运吧！他因鼓吹哲学而获罪于大众。雅典城邦民主制以少数服从多数的方式决定了苏格拉底的命运：剥夺他的生命。因此，哲学家应当有勇气承受孤独，更要有勇气向死而生。哲学总是与孤独相伴。孤独孕育哲人的心灵，哲学给孤独以真正的力量和价值。哲学必须超越大众文化，这是它的宿命。

据传说，西方哲学历史上第一位哲学家泰勒斯有一次观察天象时，因为仰头朝天而跌入井里。被一位名叫特拉克的婢女嘲笑道：他想知道天上的事情，却没有搞清楚他的脚下有什么。马克思晚年在一封信（1882年4月13—14日致劳·拉法格）中曾经援引过一个阿拉伯寓言，它既暴露了哲学家的无能，也说明了哲学作用的有限性（并无实用价值）。马克思称：这是个“很能说明问题的短小的明哲的阿拉伯寓言”：

有一个船夫准备好在激流的河水中驾驶小船，上面坐着一个想渡到河对岸去的哲学家。于是发生了下面的对话：

^① 施太格缪勒：《当代哲学主流》，上卷，商务印书馆1986年版，第179页。

^② 帕斯卡尔：《思想录》，商务印书馆1985年版，第92页。

^③ 同上书，第328页。

^④ 亚里士多德：《形而上学》，商务印书馆1959年版，第5页。

^⑤ 转引自黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第24页。

哲学家：船夫，你懂得历史吗？

船夫：不懂！

哲学家：那你就失去了一半的生命！

哲学家又问：你研究过数学吗？

船夫：没有！

哲学家：那你就失去了一半以上的生命。

哲学家刚刚说完了这句话，风就把小船吹翻了，哲学家和船夫两人都落入水中，于是

船夫喊道：你会游泳吗？

哲学家：不会！

船夫：那你就失去了你的整个生命！^①

然而，是否因此就有理由宣布哲学是无用的，从而哲学是没有意义的呢？回答当然是否定的。其实，哲学的价值和意义对于哲学本身而言不是外在的而是内在的。如果是从外在的角度去定位哲学的价值，就将不可避免地陷入一种功能主义的态度。我们可以通过这样一种定义方法来领会功能主义的意思：什么是捉鼠器？捉鼠器就是这样一种东西：它把一个自由的老鼠变成一个被捉住的老鼠。这样一个对捉鼠器的定义就是一个功能性定义。不管这个东西是由什么构成的，也不管它有怎样的内部运行机制，只要它能把一个自由的老鼠变成被捉住的老鼠，那它就一定是一个捉鼠器。^②显然，功能主义所考虑的并不是事物的内在意义，它仅仅着眼于事物的外在功用。这样一来，事物本身就沦为手段和工具的规定了。与此相反，如果从内在的角度来看待哲学价值的，那就是一种自足的态度。也就是说，考量哲学的作用并不需要一个外在的参照，仅仅通过它自身就足矣。此正是庄子所谓的“无用之用乃为大用也”。

哲学之用在于个体的人和整个人类的安身立命之所。就个人来说，是求得心灵的宁静。关于心灵宁静，晚期希腊的皮浪主义就明确把它作为哲学所追求的目标。在皮浪主义看来，“‘宁静’是一种灵魂的无烦恼和安宁的状态”^③。维特根斯坦也说过：“探讨哲理的人渴望思想平静”^④。“心灵宁静”的需要当然来自人的生存焦虑。心灵的烦扰归根到底来自人的肉体同心灵的二元分裂，来自感性杂多所带来的多元性和相对性对人的撕扯。如何才能求得心灵的宁静？只有达到本体澄明之境，才能求得心灵宁静。因为只有由相对达到绝对，人们才能真正找到一个一元论基础，从而才能实现柏拉图所说的“给不确定者以确定”。这样，人们的心灵才能找到安宁之所。正如雅斯贝尔斯所指出的：“人唯有在超越者身上才能找寻到真正的内心平安。这种平静只有在超越者（the transcendental）身上才有。我们存有的意义便是

^① 参见《马克思恩格斯全集》第35卷，人民出版社1971年版，第303—304页。

^② 唐热风：《论功能主义》，《自然辩证法通讯》1997年第1期，第7页。

^③ 《悬疑与宁静——皮浪主义文集》，上海三联书店1989年版，第2页。

^④ 维特根斯坦：《文化和价值》，清华大学出版社1987年版，第62页。

和所有受苦难的同伴一样，能在超越者之内重生”^①。如果停滞于经验存在的层面，就不可能获得这种心灵的宁静状态。所以，黑格尔说：“对于日常生活的琐事予以太大的重视”，“致使我们精神上的内心生活不能赢得宁静”^②。就整个文化来说，哲学之用则表现为文化的整合。哲学为人类文化提供最普遍和最根本的“范式”。无论是人类文化的真、善、美分裂，还是人类文化的真、善、美统一，都离不开哲学“范式”的整合功能。首先，真、善、美因彼此分裂而形成的张力，并没有使人类文化走向解体，其原因就在于哲学为其提供了内在的文化原型，它就像亚里士多德所谓的“形式”赋予“质料”以特定规定一样，对发散着的文化发挥着收敛的作用，从而内在维系着文化总体的有机统一性。同样地，真、善、美的历史统一，也将有赖于哲学的范式功能。正是哲学范式为这种统一的实现，提供了使其成为可能的内在理由。

第四节 通往哲学之路

一、为什么必须“进入”哲学？

“如何进入哲学之境？”在解决这个问题之前，首先需要回答这样一个更具前提性的问题：“我们为什么必须‘进入’哲学？”我们难道不能像常人去欣赏一件艺术家创造的艺术作品那样，去“禅外说禅”式地看待哲学？回答是否定的。贺麟先生说：“我们虽不会做诗唱歌，却可以欣赏诗歌，我们虽不会弹琴，却可以欣赏音乐，虽不会演戏写剧本，却可以欣赏戏剧，虽不会画画，却可以欣赏绘画。反之，我们若不会思想，却不能了解或欣赏哲学思想。换言之，要想具备艺术常识，我们无须实地做艺术工作，但是要想具备哲学常识，我们却不能不作哲学思考。这是获得哲学常识较获得艺术常识要困难些的地方”^③。当然，欣赏音乐也需要有能够欣赏音乐的耳朵。正如马克思所说的：“从主体方面来看：只有音乐才能激起人的音乐感；对于没有音乐感的耳朵说来，最美的音乐也毫无意义”^④。问题在于，欣赏音乐，只是需要具有音乐感的耳朵，而不是需要音乐家的耳朵。对于哲学来说则不然。要真正领悟哲学，从而领略哲学的魅力，你就必须进入哲学，成为哲学家。

进入哲学有无捷径？按照禅宗的说法，悟道有“顿悟”和“渐悟”。根据每个人的领悟能力（悟性）之高低，可以有不同的路径。一般人是需要“渐悟”的。正如陈康先生所说的：“学习哲学无有捷径，只有一条迂缓的道路——穷年累月的训练”^⑤。恐怕大多数人要走这样一条路子。因为具有顿悟能力的毕竟是少数。此所谓“求道者多如牛毛，悟道者凤毛麟角”的道理之所在。

“哲学”能否“学习”？从某种意义上说，哲学既不能“教”，也不能“学”。它超出了通常所谓的知识传授的范畴。哲学唯一需要的乃是“领悟”。雅斯贝尔斯说得极好：“哲学是不能

^① 孙志文主编：《人与哲学》，台湾联经出版公司 1982 年版，第 73 页。

^② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆 1980 年版，第 31 页。

^③ 贺麟为温公颐编译：《哲学概论》写的序，见温公颐编译：《哲学概论》，商务印书馆 1937 年版，第 2-3 页。

^④ 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社 1985 年版，第 82 页。

^⑤ 《陈康：论希腊哲学》，商务印书馆 1990 年版，第 536 页。

教的，只能靠自身的悟性去参悟人生与世界，但哲学的思想以为我们的顿悟做好准备。哲学思想给我们内心带来一种准备，这种准备我们无法命名，姑且称它为‘哲学式的准备’”^①。“哲学概论”当然也涉及知识性的内容，这是没有疑问的。但需要指出的是，这些知识性的内容只不过是为人们领悟哲学而提供的必要准备。它只是出发点和中介，而不是最后的归宿和完成。

1765 年，德国哲学家康德给他的听众说过这样一句话：学生学的是思考活动，而不是思考的结果，“离开了辅导课的学生习惯于自己学习。他们目前应该学的是——去进行哲学式的思考”^②。从一定意义上说，哲学只是一种运思的方式，而不是思考的过程和结果本身。哲学作为一种运思方式，重要的不是思考什么，而是如何思考。就此而言，哲学思考的对象和内容可以是无限的，但它的思考方式却是唯一的。例如，海德格尔可以通过对梵高的绘画作品《农鞋》的分析，领悟出存在者之存在的意味；福柯则通过对现代医院和监狱的解剖，发现了现代文明的秘密，如此等等。那么，怎样才能获得运思的能力呢？没有别的途径，只有在实际的运思活动中才能训练和培养这种能力。其中的道理就像必须在游泳中学习游泳一样。尽管游泳教科书可以给予游泳学习者以理论上的指导，例如告诉他游泳要领、注意事项等等，但终究无法代替他下水。我们之所以阅读历史上的哲学家的经典著作，就是为了同哲学家一起实际地运思，并在这种运思中习得一种思考的能力和习惯。这种运思不是“说”，而是“做”。在此意义上，与其说是“学”哲学，倒不如说是“做”哲学。佛教哲学讲“解悟”和“证悟”。所谓解悟就是可以通过书本学习而获得的对哲理的把握。应当说这种工夫是必要的，它具有前提的意义，但又不充分的。要真正达到哲学的最高境界和完成，还必须使自己提升到证悟的境界。证悟就是运用哲学的方法对一切可能的对象进行观照，进而把哲学的境界变成人的生存状态。用中国哲学的话来说就是所谓“知行合一”。

哲学的“教”和“学”遭遇的尴尬，往往像爱尔兰·罗德所说的那样：一百个学生当中有九十九人听不懂讲课的内容，而第一百个人则不需要教师。^③

二、“哲学式的准备”

1、哲学与自由精神。

“哲学式的准备”本身的一个重要前提，就是哲学的自由精神。马克思说过：“哲学研究的首要基础是勇敢的自由精神”^④。哲学不能带来什么世俗利益，但正因此才使哲学家得到了自由。“哲学，在既不能有实效的用处，也不能拿来直接使用的意义下，它不但意味着‘无用的’（useless），并且也意味着是‘自由的知识’，也就是能够不为它自身以外的目的所利用；或说，其自身的意义只为其自身的目的存在”^⑤。在这个意义上，哲学的无用也就是它的自由。自由的本意就是自足。哲学的自足性，乃是哲学自由的内在理由。哲学的自由是哲学的绝对

^① 雅斯贝尔斯：《什么是教育》，三联书店 1991 年版，第 160 页。

^② 转引自雅斯贝尔斯：《什么是教育》，三联书店 1991 年版，第 159-160 页。

^③ 参见同上书，第 158 页。

^④ 《马克思恩格斯全集》第 40 卷，第 112 页。

^⑤ J·皮柏：《现代世界中的哲学思考》，载孙志文主编：《人与哲学》，台湾联经出版公司 1982 年版，第 27 页。

不可或缺的精神素质。按照亚里士多德的说法,“我们认取哲学为唯一的自由学术而深加探索,这正是为学术自身而成立的唯一学术”^①。

哲学的自由意味着:拒绝一切来自哲学之外的考虑,既包括经济的,也包括政治的,还包括一切其他的世俗的。恩格斯指出:“随着思辨离开哲学家的书房而在证券交易所里筑起自己的殿堂,有教养的德国也就失去了在德国的最深沉的政治屈辱时代曾经是德国的光荣的伟大理论兴趣,失去了那种不管所得成果在实践上是否能实现,不管它是否违警都同样地热中于纯粹科学研究的兴趣”^②。按照恩格斯的说法,哲学所固有的“在理论上毫无顾忌的精神”素质和品格,必须超越“不动脑筋的折衷主义”、“对职位和收入的担忧”,以及“极其卑劣的向上爬的思想”。它需要的乃是“没有对地位、利益的任何顾虑,没有乞求上司庇护的念头”^③。

关于哲学对政治的摆脱,马克思指出:“哲学的形而上学的真理不知道政治地理的界限”^④。马克思极为推崇的精神偶像是普罗米修斯。马克思说:“普罗米修斯是哲学日历中最高尚的圣者和殉道者。”^⑤而普罗米修斯就是一种典型的牺牲者和献身者的形象。有了这样一种精神,为了哲学,还有什么不能放弃的呢?还有什么值得畏惧的呢?

与哲学有关的自由,或者说哲学的存在所需要的自由是什么呢?这里,我想援引这样一段关于“自由”的讨论,我认为这里所说的自由才是哲学所需要的:“在这里,我们须谈谈自由:自由与选择的自由几乎毫不相关。选择仅仅意味着决断——也即划分 A 与 B——因而是把实在切开。自由不会导致分割。所罗门(Solomon)在宣布他那著名的裁决时是知道这一点的。没有半个孩子;母亲不会答应把孩子对半劈开,纵使法官可能不把孩子判给她(《列王纪上》3:16-28)。有人说‘选择就是失去’,或者为决断而失眠,或者失去没选的那部分。但这种失去或痛苦,不是自由的含意。我如何体验自由?我在自由中体验到什么?首先,我必须体验到我摆脱了恐惧,这是先决条件:摆脱对生、死、成、败、爱、蔑视、痛苦、真理、自我的恐惧。恐惧必须荡然无存。它之所以不存在,不是由于周围不再有任何可怕的对象——倘若是这样那也还有对虚无的恐惧,而是由于原来会产生恐惧的主体不再存在了。并非不再有幽灵,不再有任何威胁性的强权人物或别的什么,相反,是我那原来会产生恐惧的核心不再存在了。可以理解,只要人不是自由的,只要还有私我,完全没有恐惧就是不可能的。只要私我存在,恐惧甚至可能是有益的。没有一定量的恐惧,人类生活将陷入混乱。所以,我们不是说所有恐惧都是可鄙的,我们只是说所有恐惧都令自由窒息”^⑥。

哲学的自由意味着什么?说“哲学为‘自由的’,即它不能为它之外更进一步的目的所用”^⑦。即哲学不能是被置于手段和工具的地位,哲学本身就是目的。

2、哲学与“死”。

^① 亚里士多德:《形而上学》,商务印书馆 1959 年版,第 5 页。

^② 《马克思恩格斯选集》第 4 卷,人民出版社 1972 年版,第 253-254 页。

^③ 参见同上书,第 254 页。

^④ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷,人民出版社 1956 年版,第 116 页。

^⑤ 《马克思恩格斯全集》第 40 卷,人民出版社 1982 年版,第 190 页。

^⑥ R·潘尼卡:《智慧的居所》,江苏人民出版社 2000 年版,第 89-90 页。

^⑦ J·皮柏:《现代世界中的哲学思考》,载孙志文主编:《人与哲学》,台湾联经出版公司 1982 年版,第 31 页。

对于人及其存在而言，“死”并不仅仅是一个单纯的生物学事实，相反，它具有远比生物学意义丰富而深刻的内涵。就此而言，死亡具有形而上学意味。“死”的形而上学意味主要体现在这样两个方面：首先，只有“死”才能使人与这个世界了无牵挂，从而达到真正意义上的解脱和自由。所谓“人之将死，其言也善”。其次，只有“死”才能使人真正超越人的存在的二重化所导致的生存悖论，以便复归于绝对的本体澄明之境。

智慧的痛苦归根到底来自人的存在本身的悲剧性。“智慧的痛苦”来自哪里？1) 对人的存在的二重化所带来的自我分裂的体会；2) 哲学家承受着整个人类的痛苦，是人的存在的悲剧性的浓缩和担当者。哲学家的精神病态（整个人类痛苦的浓缩）。哲学家不过是人类痛苦的担当者而已。作为智慧的哲学能够而且必须直面和正视人的存在本身的悲剧性。智慧的痛苦，使哲学家无法逃避对“死”的沉思。

按照柏拉图的记载，苏格拉底曾经提出一个著名的口号：“学习哲学就是练习死亡”。在柏拉图对话录《斐多篇》中，苏格拉底说：“真正的哲学家把追求死亡作为自己的职业”^①。“如果他是一个真正的哲学家，他就会乐于赴死，因为他坚定地相信，他永远不能在其他任何地方发现纯粹的智慧”^②。因此，“一个真正将一生贡献给哲学的人，面对死亡时应该心情快乐，并坚信当他生命结束时，他能在另一个世界找到神赐予的最大幸福”^③。苏格拉底还说过：“真正以正确的方式献身哲学的人随时并自愿准备赴死”^④。与此相反，“无论是什么人，只要他对死亡感到悲哀，这就足以证明他不是个爱智者，而是一个爱欲者（即对本能的肉欲的推崇——引者注）”^⑤。在苏格拉底看来，死亡乃是结束人生悲剧性的唯一可能的途径。其意义大于肉体生命过程的终结这一生物学内涵。他认为，只有摆脱肉体的羁绊，人才能获得真理（本体论意义上的）。他指出，“如果灵魂没有脱离肉体就无法获得纯粹的知识，那么要获得知识也许是完全不可能的，或者只有在我们死后才有可能，因为只有在那时灵魂才能脱离肉体，独立于肉体”。因此，“要想获得纯粹的知识，必须摆脱肉体，用灵魂注视事物本身。从这种观点来看，我们所期望和决心获得的智慧，只有在我们死后而不是在我们活着的时候才有可能”^⑥。在一定意义上，“向死而生”乃是哲学家无可逃避的宿命。因为“使灵魂获得自由的愿望主要或仅仅是为真正的哲学家所具备，事实上，哲学家的职责恰恰在于使灵魂脱离肉体而获得自由和独立”^⑦。

当然，哲学并不是教唆或鼓励人们去自杀。苏格拉底说的只是“练习”死亡。更准确的说法似乎应当是“模拟”死亡，所谓“向死而生”。按照海德格尔的说法，就是所谓的“提前进入死亡状态”。佛迹颐庵真禅师曾有如下说法：禅的最高境界，就是“站定脚跟，挺起脊梁，无分昼夜，无参出参，无疑处疑，直到东西不辨，南北不分，傻呆呆地，像个有气的死人”^⑧。17世纪时日本禅师至道无难（1603~1676）的一首诗曰：“活着的时候，做一个死者，彻底地

^① 《苏格拉底的最后日子——柏拉图对话集》，上海三联书店 1988 年版，第 130 页。

^② 同上书，第 131 页。

^③ 《苏格拉底的最后日子——柏拉图对话集》，上海三联书店 1988 年版，第 122 页。

^④ 同上书，第 122 页。

^⑤ 同上书，第 131 页。

^⑥ 同上书，第 128 页。

^⑦ 同上书，第 130 页。

^⑧ 参见铃木大拙：《禅风禅骨》，中国青年出版社 1989 年版，第 134 页。

死去；如愿所行，一切皆善”^①。这些说法都意味着，只有像死了那个样子去看待这个世界，人才能从相对性的关系中摆脱出来，进而达到绝对的境界。唯其如此，人们才能够站在第三者的立场和角度超然地对待他所处的世界。拿基督宗教的话说就是达到所谓的“神目观”（God's eye）。这正是“死”的形而上学意味之所在，也是死亡与哲学的内在关系之所在。

3、学会追问。

所谓“学会追问”，主要有两层意思：一是必须具有彻底追问的精神，直至追问到不能进一步追问为止；二是与此同时还要清醒地意识到追问的可能性限度，以避免它的滥用。

学习哲学就要学会追问。然而，哲学始于追问而终止追问。所以，对于哲学来说，追问本身并不是目的，相反，它只是为了达到终止的准备。哲学的目的乃在于达到自明性。也就是不能再加以追问的地步。所以，在哲学的语境中，怀疑主义是不恰当的。怀疑主义试图消解一切确定性，结果是最终也颠覆了自身的前提，从而陷入了内在的不可超越的悖论。不学会怀疑，我们就无从解除常识和知识的遮蔽，从而不可能达到本体；不超越怀疑，我们就永远无法确立本体。看来，恰当的提法应当是：学会追问而又超越追问；学会怀疑而又超越怀疑。这才是哲学所需要的态度和原则。学习哲学无疑需要学会追问（学会怀疑），但应当避免怀疑的滥用，即不要陷入怀疑论。所谓怀疑论，就是对怀疑的滥用，亦即把怀疑用到不应当怀疑的地方。正像维特根斯坦所说的：“因为怀疑只能存在于有一个问题存在的地方；一个问题只能存在于有一个解答存在的地方；而解答又只能存在于有某种东西可以说的地方”^②。哲学的最高境界就是“神秘的”（严格地说所谓“神秘的”这一形容词本身就反映出某种偏见。因为说一种东西是神秘的，其潜台词就是它不是科学的、不合乎逻辑的，因而是恰当的、不值得推崇或肯定的。然而哲学恰恰属于这一领域。这一偏见毋宁说是对一切超验的本体论的偏见），因而是“不可说”的。所以，把怀疑的方法用于不可说的领域，显然是一种误用或错置。所以，维特根斯坦说：“怀疑论不是不可驳的，而是如其要在无可疑问之处置疑，乃是显然无意义的”^③。

于无疑处有疑，就是对怀疑的滥用，亦即所谓怀疑论。于有疑处不疑，则是独断论。怀疑论只是适用于实证科学。因为只有在它的范围内，才有怀疑的余地。正如胡塞尔所说的：“怀疑论一般都止步于实证科学，给予实证科学真正的有效性”^④。

学习哲学，重要的是恰当地把握怀疑的合理性及其限度。要注意避免过分（过度）怀疑。那么，这个“度”在哪里？

哲学无疑需要追问，但它的目的却是为了终止追问。亚里士多德说：“凡愿解惑的人宜先好好地怀疑；由怀疑而发为思考，这引向问题的解答”^⑤。在哲学中，怀疑本身并不是目的。因为无止境的怀疑使我们永远无法达到第一原因，亦即本体。怀疑归根到底是为了祛疑，从而达到不疑，即逻辑的自明性（这正是本体论的前提的自足性的要求和表现）。正如有的学者

^① E·弗洛姆、R·德马蒂诺、铃木大拙：《禅宗与精神分析》，辽宁教育出版社1988年版，第20页。

^② 维特根斯坦：《名理论》，北京大学出版社1988年版，第87-88页。

^③ 同上书，第87页。

^④ 胡塞尔：《现象学与哲学的危机》，国际文化出版公司1998年版，第50页。

^⑤ 亚里士多德：《形而上学》，商务印书馆1959年版，第37页。

指出的：“无可否认的，这种想以提问题来洞穿事物背后真况之极端的质问方式，绝对不能把质问自身当做目的”^①。把怀疑当做目的本身，这恰恰是一切怀疑论的一个最本质的特征。因此，“哲学把怀疑主义作为一个环节包括在它自身内，——这就是哲学的辩证阶段。但哲学不能象怀疑主义那样，仅仅停留在辩证法的否定结果方面。怀疑主义没有认清它自己的真结果，它坚持怀疑的结果是单纯抽象的否定。辩证法既然以否定为其结果，那么就否定作为结果来说，至少同时也可以说是肯定的”^②。

离开了追问和怀疑，就不可能达到彻底性。所谓彻底性就是达到不能再进一步追问的地步，也就是“本体”。它是逻辑的自明性之所在。苏格拉底的方法就是不断地追问。追问是使人们由经验存在向超验存在过渡的必要的或许是不可或缺的契机。

4、改变运思习惯。

柏格森说：“研究哲学，就在于扭转思想活动的习惯方向”^③。这种“扭转”，就是一种“哲学式的准备”。它要求人们必须实现从经验到超验、由时间在先到逻辑在前的转变。

“哲学式的准备”：1) 经验→超验；2) “时间在前”→“逻辑在前”。前者属于现象界的和经验存在的范畴，它符合常识。后者才是哲学的，它是对常识的超越。

1) “经验”、“先验”、“超验”及其关系辨析。

关于“经验”(experience)，黑格尔指出：“所谓经验，就其有别于单纯的个别事实的个别知觉而言，它有两个成分。一为个别的无限杂多的材料，一为具有普遍性与必然性的规定的形式。”^④事实上，经验原则并不把这两个成分对等看待，而是使普遍性和必然性的形式屈从于感性的杂多，因此后者才具有优先性和至上性地位。所以，黑格尔又指出：“同样，经验中还呈现许多前后相续的变化的知觉和地位接近的对象的知觉，但是经验并不提供必然性的联系。如果老是把知觉当做真理的基础，普遍性与必然性便会成为不合法的，一种主观偶然性，一种单纯的习惯，其内容可以如此，也可以不如此的。”^⑤经验一方面与知识和知识论有关，另一方面与人的肉体存在有关。不超越经验，也就不可能突破知识论的限囿，也不可能超越人的经验存在的层面的束缚。在黑格尔看来，“粗鄙的经验主义是哲学思维的又一大敌。它想把哲学和常识调和起来。”^⑥因此，雅斯贝尔斯指出：“超越经验范围的思想方法是一切哲学的基础。”^⑦

但是，需要注意哲学必须超越经验，但哲学的最后归宿还要回归经验。这才是哲学的完成。正如黑格尔所说的：“哲学的最高目的就在于确认思想与经验的一致，并达到自觉的理性与存在于事物中的理性的和解，亦即达到理性与现实的和解”^⑧。但是，它必须以超验为前提。其

^① A·曼那：《我们如何并为何从事哲学思考？》，孙志文主编：《人与哲学》，台湾联经出版公司 1982 年版，第 56 页。

^② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆 1980 年版，第 181 页。

^③ 洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆 1964 年版，第 147 页。

^④ 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆 1980 年版，第 115 页。

^⑤ 同上书，第 115-116 页。

^⑥ A·古留加：《黑格尔小传》，商务印书馆 1978 年版，第 38 页。

^⑦ K·雅斯贝尔斯：《关于我的哲学》，载《德国哲学》第 5 辑，北京大学出版社 1988 年版，第 239 页。

^⑧ 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆 1980 年版，第 43 页。

公式是：“有”→“无”→“有”。

“先验”(transcendental)一词的本义就是先于经验的。需要指出的是，这里所谓的“先于”同样是逻辑在先意义上的。它同经验的关系类似于亚里士多德所提出的形式与质料的关系。事实上，康德恰恰是用亚里士多德的这对范畴来分析先验与经验的关系的。在亚里士多德看来，质料就是构成事物的材料，它本身离开了形式就是不定型的、无规定性的。因此，单纯的质料是无法形成事物的。而形式则是赋予质料以特定规定性，从而使一事物成其为该事物的决定者。然而，没有质料，单纯的形式也是空的，同样无法构成事物。由此可见，一定的事物乃是质料与形式的统一。与此相类似，一定的知识总是先验的形式赋予经验材料的结果。就先验形式不能被归结和还原为经验材料而言，先验形式是“超越”经验的。但是，它却必须作用于经验才能被表达。在此意义上，先验又不可能游离经验。可见，先验仍然不过是在知识论范围内的一个范畴，它归根到底是在如何构成知识的意义上成立的。

在与经验相对而言的意义上，“超验”(transcendent)与先验无疑有相通的一面。因为它们都是异于经验的规定。所以，在西方哲学史上，康德以前的哲学家并没有对它们作出严格的区分。只是到了康德那里，超验和先验才真正被区别开来。康德对超验及其与先验的差别的特别强调，其目的是为了确定知识和知识论的限度，从而为本体保留地盘。所以，康德对于超验不同于先验的揭示，意味着他已经由狭隘的知识论过渡到了本体论。超验在处于经验的彼岸的规定，在这个意义上，它是不依赖经验而存在的绝对自足的规定。正因为如此，它才能获得“第一原因”的意义和性质。所以，只有超验规定才真正具有形而上学的意义。

2) “时间在先”→“逻辑在先”。

在人的经验存在中，先后顺序仅仅具有时间意义。所谓“前因后果”。原因总是在时间上先于结果而存在。但这只是一种科学描述和科学解释框架。不超越这一框架，就无法领悟哲学，从而无法进入哲学的“语境”(context)。因此，为了打破日常经验思维和科学认知视野的束缚，必须由“时间在先”过渡到“逻辑在先”。那么，怎样才能领会“逻辑在先”的意义呢？我们可以通过宋代哲学家朱熹对理气关系的辨析来体会这一点。在朱熹看来，“理，形而上者；气，形而下者”^①。这也就是说，理是超越有形事物和经验存在的那个超验规定，而气则是作为经验物的有形事物，它包括天地万物。朱熹首先认为“理在气先”：“未有天地之先，毕竟先有此理”^②；“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地。若无此理，便亦无天地”^③。他还指出：“有是理，后生是气”^④。但朱熹又认为“世上无无气之理”，即强调理气关系的同时性。例如，他说：“天下未有无理之气，亦未有无气之理”^⑤。他还指出：“才有此理，便有此气；才有此气，便有此理。天下万物万化，何者不出于此理，何者不出于阴阳[二气]？”^⑥表面看来，朱熹的这两种说法自相矛盾，其实不然。因为它既确立了理气之间的先后顺序（即决定与被决定的关系），同时又“过滤”掉了它的时间意义，使这样一种顺序

^① 《朱子语类》卷一。

^② 同上。

^③ 同上。

^④ 同上。

^⑤ 同上。

^⑥ 《朱子语类》卷六十五。

仅仅剩下逻辑的意义，从而确立起逻辑在先的关系。朱熹的弟子问朱熹：“先有理抑先有气？”朱熹答曰：“理未尝离乎气。然理形而上者，气形而下者，自形而上下言，岂无先后？”^①朱熹还指出：“然就中间截断言之，则亦不害其有先后也”^②。这意味着理气之间关系的的同时性与先后性是并行不悖的。因为就现实存在而言，理气不分先后，而是同时并存的；但就气之理由而言，理又必须先于气而存在。因为只有这样，才能赋予气以存在的理由，从而使它的存在成为可能。此所谓“必欲推其所从来，则须说先有是理”，“推上去时，却如理在先气在后相似”^③。

三、“进入”哲学的契机

从中外哲学史上看，对人的存在的二重化的自觉反省和把握，乃是哲学家进入哲学之境界的重要契机。人的哲学思想，盖起于对人的存在的二重化的自觉意识和反省。人的存在的二重化这一人类学本体论悖论的表现形式不同，它或者表现为灵与肉的分裂，或者表现为有限与无限的矛盾，如此等等。对这种分野的自觉意识和领悟，构成所有进入哲学者的契机。现代俄国宗教哲学家别尔嘉耶夫说：“遍历痛苦之万劫，人渴求知道：他是谁？他从哪里来？他将归依何方？其实早在古希腊，人便萌发出认识自己的这种渴求，并由此触到存在的谜底，领悟到哲学认识的源头”^④。“那么，人何以能够认识自己呢？这是因为人是一种具有两重性的矛盾生存。具体说，人悬于‘两极’：既神又兽，既高贵又卑劣，既自由又受奴役，既向上超升又堕落沉沦，既弘扬至爱和牺牲，又彰显万般的残忍和无尽自我中心主义。对此，人每每莅临自己内心冲突的高峰阶段便时有体悟。陀思妥耶夫斯基、克尔凯廓尔、尼采早都敏悟到人的悲剧源头和人的矛盾本性。更早些，17世纪法国的帕斯卡尔也敏悟到人的这种两重性，并对此作过精彩的表述。而其他哲人也从下审视过人，即追踪人堕落的痕迹，揭示人堕落的内在的自发源头”^⑤。这一点，在西方的奥古斯丁、马克思和东方的熊十力、梁漱溟等个案中表现得十分清晰。

1. 奥古斯丁。

奥古斯丁是古罗马时期的一位重要的哲学家。他的思想对中世纪的哲学和神学产生了极其深远的影响。青年时代的奥古斯丁虽然追求学问，但在生活上却放荡不羁，沉湎于声色享乐，纵情于肉欲宣泄。这样的生活状态在他的《忏悔录》这一自传体性质的著作中有详尽的记录。16岁的奥古斯丁从家乡来到了迦太基。受到当时迦太基城奢靡生活和腐化堕落风气的影响和引诱，奥古斯丁沉醉于其中而难以自拔。他写道：“我把肉欲的垢秽玷污了友谊的清泉，把肉情的阴霾掩盖了友谊的光辉；我虽如此丑陋，放荡，但由于满腹蕴藏着浮华的意念，还竭力装出点温文尔雅的态度”^⑥。“我从十九岁到二十八岁，九年之余，陷溺于种种恶业之中，

^① 《朱子语类》卷一。

^② 《答王子合》，《朱文公文集》卷四十九。

^③ 同上。

^④ 尼古拉·别尔嘉耶夫：《人的奴役与自由》，贵州人民出版社1994年版，第3页。

^⑤ 同上。

^⑥ 奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆1963年版，第36页。

自惑惑人，自欺欺人……”^①。为此，他有一种深深的负罪感。肉体与心灵的冲突，迫使年轻的奥古斯丁不得不再追问“罪”的来源究竟何在。于是，他试图到宗教中寻求答案。奥古斯丁曾一度皈依了摩尼教。

奥古斯丁一心寻找上帝。他扪心自问：“你究竟在哪里？你退藏到哪里去了？不是你造了我，使我异于走兽，灵于飞禽吗？我暗中摸索于倾斜的坡路上，我在身外找寻你，我找不到‘我心中的天主’”^②。他不得不在灵与肉的撕扯中挣扎。他写道：“我还不能一心享受天主，我被你的美好所吸引，可是我自身的重累很快又拖我下坠，我便于呻吟中堕落了：这重累即是我肉体的沾染。但对于你，我总记住着，我已绝不怀疑我应该归向于你，可惜我还不能做到和你契合”^③。然而，他毕竟达到了这样一点：“我发现在我变易不定的思想之上，自有永恒不变的真理”。于是，奥古斯丁描述了他精神上不断提升的过程：“这样我逐步上升，从肉体到达凭借肉体而感觉的灵魂，进而是灵魂接受器官传递外来印象的内在力量，也是禽兽所具有的最高感性。更进一步，便是辨别器官所获印象的判断力；但这判断力也自认变易不定。因此即达到理性本身，理性提挈我的思想清除积习的牵缠，摆脱了彼此矛盾的种种想像，找寻到理性所以能毫不迟疑肯定不变优于可变，是受那一种光明的照耀——因为除非对于不变有一些认识，否则不会肯定不变优于可变的——最后在惊心动魄的一瞥中，得见‘存在本体’。这时我才懂得‘你形而上的神性，如何能凭所造之物而辨认洞见’（见《罗马书》1章20节）”^④。

圣奥古斯丁在《忏悔录》中写道：“我扪心自问：‘你是谁？’我自己答道：‘我是人’。有灵魂肉体，听我驱使，一显于外，一藏于内”。“从亲身的体验，我领会了所谈到的‘肉体与精神相争，精神与肉体相争’（《新约·加拉太书》）的意义。我正处于双重战争之中……”^⑤。

2. 马克思。

我们再来看看马克思的心路历程。马克思在中学考试论宗教问题的作文中，用宗教的视角和语言论证了人的沉沦和拯救的问题。这篇作文的主题就是论证“信徒与基督的一致”的必要性。马克思试图揭示这种一致的原因、实质和影响。由这篇文章可以看出，马克思关于人的存在的二重化的自觉，显然是受到基督教观念的深刻影响。在马克思的中学毕业证书上，关于马克思的宗教知识水准的描述和评价是这样的：“他对基督教教义和训诫认识明确，并能加以论证；对基督教教会的历史也有相当程度的了解”^⑥。在作文中，他认为，任何一个民族，即使有了最高度的文明，出现了最大的人物，达到了艺术的高度繁荣，科学解决了最困难的问题，但仍然摆脱不了沉沦的命运。要得到拯救，就必须诉诸“与基督的一致”。他认为，只有这样，才能“使内心变得高尚，在苦难中得到安慰，有镇定的信心和一颗不是出于爱好虚荣，也不是出于荣誉欲，而只是为了基督而献给了博爱和一切伟大而高尚的事物”^⑦。显然，

^① 同上书，第51页。

^② 同上书，第91页。

^③ 同上书，第130页。

^④ 同上书，第131页。

^⑤ 奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆1963年版，第190、145页。

^⑥ 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，人民出版社1982年版，第828页。

^⑦ 《马克思恩格斯全集》第40卷，第822页。

对基督教的反省与思考，使马克思更加深切地体验人的存在的二重化所带来的分裂。马克思写道：“在我们研究各个人的历史，人的本性的时候，我们虽然也看到他心中有神性的火花、好善的热情、求知的欲望、对真理的渴望，但是欲望的火焰甚至常把永恒的东西的火花吞没：罪恶的引诱声淹没着对美德追求的热情，在生活使我们感到它的全部威力的时候，这种对美德追求的热情受到了嘲弄。贪图尘世间富贵功名的卑鄙企图排挤着求知的欲望，对真理的渴望被虚伪的甜言蜜语所熄灭，可见，人是自然界唯一达不到自己目的的存在物，是整个宇宙中唯一不配做上帝创造物的成员”^①。正因为人“不配做上帝造物”，正因为人有着致命的缺陷，所以人才有拯救的必要和理由。马克思在这里对人的存在所做的分析，充分反映了他对人生的生存处境的焦虑和无奈。拯救之道何在？如何达到心灵宁静所具有的真正意义上的快乐？马克思认为：“只有和基督并且通过基督而和上帝结合在一起的天真无邪的孩童心灵，才能体会得到它”^②。“孩童心灵”被后来的马克思运用于对人类社会历史的展现及其完成的理想境界的隐喻。22年后，马克思在《政治经济学批判·导言》中写道：“一个成人不能再变成儿童，否则就变得稚气了。但是，儿童的天真不使他感到愉快吗？他自己不该努力在一个更高的阶梯上把自己的真实再现出来吗？……为什么历史上的人类童年时代，在它发展得最完美的地方，不该作为永不复返的阶段而显示出永久的魅力呢？”^③人类就像个体的人一样，当然无法逃避自己的长大和成熟，但是关键在于能否在这种长大和成熟的过程中保持一颗“赤子之心”，也就是庄子所谓的“哀莫大于心死”意义上的那个“心”。马克思对“儿童的天真”的渴望，无疑体现着他的对绝对境界的预设和追求。

马克思在1835年写的中学作文《青年在选择职业时的考虑》中开宗明义地明确指出：“自然本身给动物规定了它应该遵循的活动范围，动物也就安分地在这个范围内运动，不试图超出这个范围，甚至不考虑有其他什么范围存在。神也给人指定了共同的目标——使人类和他自己趋于高尚，但是，神要人自己去寻找可以达到这个目标的手段；神让人在社会上选择一个最适合于他、最能使他和社會得到提高的地位”^④。正是在这篇作文中，马克思自觉提出了影响他一生的致思取向的问题：“我们的体质常常威胁我们，可是任何人也不敢藐视它的权利。诚然，我们能够超越体质的限制，但这么一来，我们也就垮得更快；在这种情况下，我们就是冒险把大厦建筑在松软的废墟上，我们的一生也就变成一场精神原则和肉体原则之间的不幸的斗争。但是，一个不能克服自身相互斗争的因素的人，又怎能抗拒生活的猛烈冲击，怎能安静地从事活动呢？然而只有从安静中才能产生出伟大壮丽的事业，安静是唯一生长出成熟果实的土壤”^⑤。这里的关键是他提出了“精神原则和肉体原则之间的不幸的斗争”的问题，而且把“克服自身相互斗争的因素”作为人生的目标。

这篇作文对于马克思一生的思想影响极其重大、意义极为深远。正如中共中央马恩列斯著作编译局在出版说明中所指出的：“这篇文章看来是青年马克思思想发展的起点”^⑥。E·A·斯捷潘诺娃也指出：“这篇作文对他的大多数同学来说，只不过是一次普通的命题作文练习而已，

^① 同上书，第810页。

^② 同上书，第822-823页。

^③ 马克思：《政治经济学批判》，人民出版社1976年版，第221页。

^④ 《马克思恩格斯全集》第40卷，人民出版社1982年版，第3页。

^⑤ 同上书，第5页。

^⑥ 同上书，第1页。

但对马克思来说，却是他精神发展的真实起点”^①。弗·梅林认为：“还在少年马克思的头脑中，就已闪现着一种思想的火花，这种思想的全面发挥就是他在成年时期的不朽贡献”^②。为了超越人的存在的肉体层面，马克思在人的存在的二重化的抉择中，毫不犹豫地选择了人的对肉体存在的超越。这一点，从马克思所作的博士论文中可以清晰地看出来。正像马克思传记的权威作者梅林所指出的：“马克思决不否认伊壁鸠鲁的学说在物理学上是不合理的。……但马克思并不是用一两句贬词打发掉这些显然是荒谬的东西，而是竭力在伊壁鸠鲁的物理学说的不合理中去探求哲学上的合理”^③。显然，在马克思看来，物理学上的合理性同哲学上的合理性是矛盾的。为了哲学上的合理性，他不得不放弃物理学上的合理性。这一选择的性质和意味，不是已经够清晰地透露出在人的存在的二重化的悖论中的鲜明立场和抉择的态度了吗？

大约两年以后，马克思于1837年11月在给父亲的信中提出了“现有的东西”与“应有的东西”之间的对立问题，进而提出“肉体本性”与“精神本性”的划分。这封信显然是马克思对自己进行一次里程碑性的反省和总结的体现。信中一上来就说：“生活中往往会有这样的时机，它好象是表示过去一段时期结束的界标，但同时又明确地指出生活的新方向”^④。马克思在信中回顾道，他在写赠给燕妮的爱情诗中所表达的“我的天国”所代表的“纯理想主义的”、“彼岸的东西”同“一切现实的东西”之间的紧张和冲突，也就是马克思所谓的“现有的东西和应有的东西之间完全对立”，成为他“首先渴望专攻哲学”的最原始的动机。他继续写道：“这里首先出现的严重障碍正是现实的东西和应有的东西之间的对立，这种对立是唯心主义所固有的；它又成了拙劣的、错误的划分的根源”^⑤。在马克思看来，在法、国家、自然界、全部哲学方面，“事物本身的理性在这里应当作为一种自身矛盾的东西展开，并且在自身求得自己的统一”^⑥。马克思追溯自己思想的转变，写道：“我从理想主义，——顺便提一提，我曾拿它同康德和费希特的理想主义比较，并从中吸取营养，——转而从现实本身寻求思想。如果说神先前是超脱尘世的，那么现在它们已经成为尘世的中心”^⑦。值得注意的是，这种向“尘世”的“回归”，仍然是借助于黑格尔。他说：“我想再钻到大海里一次（意指再次阅读黑格尔的著作——引者注），不过有个明确的目的，这就是要证实精神本性也和肉体本性一样是必要的、具体的，并且具有同样的严格形式”^⑧。

在后来马克思所撰写的博士论文以及为此所作的笔记中，马克思找到了古希腊哲学中的两个典型——德谟克利特和伊壁鸠鲁。从某种意义上说，在马克思那里，德谟克利特和伊壁鸠鲁不过是人的肉体本性和精神本性、现有的东西和应有的东西的人格化形式而已。

马克思说：“哲学研究的首要基础是勇敢的自由的精神”^⑨。而哲学所需要的自由精神，首先就在于人的精神对于人的肉体之羁绊的摆脱和超越。马克思从伊壁鸠鲁的哲学中找到了这

^① E·A·斯捷潘诺娃：《马克思传略》，中国社会科学出版社1982年版，第2页。

^② 弗·梅林：《马克思传》[上]，人民出版社1973年版，第12页。

^③ 弗·梅林：《马克思传》[上]，人民出版社1973年版，第41页。

^④ 《马克思恩格斯全集》第40卷，人民出版社1982年版，第8页。

^⑤ 同上书，第10页。

^⑥ 同上书，第10—11页。

^⑦ 同上书，第15页。

^⑧ 同上书，第15页。

^⑨ 《马克思恩格斯全集》第40卷，人民出版社1982年版，第112页。

种自由的最深沉的基础。马克思总结说：“‘原子偏离直线’是最深刻的结论之一，并且是根据伊壁鸠鲁哲学的本质而来的”^①。而在原子偏斜说的语境中，“原子显示，它的本性不在于空间性，而在于自为存在。”^②因此，“自为存在是伊壁鸠鲁哲学唯一的、直接的原则”^③。而“‘偏离直线’就是‘自由意志’”^④。由此也就不难理解，马克思为什么说“应该把‘科学’和‘哲学’区别开来，伊壁鸠鲁对科学的轻视涉及我们称之为知识的东西，这一论断完全符合他的整个体系”^⑤。

3. 熊十力。

熊十力先生说：“余读白沙先生书，约在十六、七岁时，当时受感最大最深者，首在禽兽说”^⑥。陈白沙（献章）的“禽兽说”认为：“人具七尺之躯，除了此心此理便无可贵。浑是一包脓血，裹一大块骨头。饥能食、渴能饮，能著衣服，能行淫欲。贫贱而能思富贵，富贵而贪权势。忿而争，忧而悲，穷则滥，乐则淫。凡百所为，一任血气，老死而后已，则命之曰禽兽可也”^⑦。

熊十力先生说：“余乍读此文忽起无限兴奋，恍如身跃虚空，神游八极，其惊喜若狂，无可言拟。当时顿悟血气之躯非我也。只此心此理方是真我。血气一团，宛然成藐小之物，而此心此理，则周遍乎一切物之中，无定在而无所不在，是夔然绝特也。人生任血气用事，即执藐小之物为自我，其饥食渴饮乃至穷滥乐淫，一切与禽兽不异。此其人虽名之曰人，实乃禽兽也。若能超脱血气之藐小物，而自识至大无匹之真我，则炯然独灵，脱然离系，饥食渴饮、著衣居室，皆有则而不乱，循理而不溺，乃至贫贱不移，富贵不淫，浩然与天合德，即人即天也，天者真我，非超越乎吾人与万物而独在如宗教家所谓神也。

“余因白沙禽兽说，顿悟吾生之真，而深借无始时来一切众生都不自觉。余曾以此说示友好，似皆视为平常语句，无复感触，乃叹众生陷溺之深，虽仲尼释迦出世亦救他不得也。……余所谓人生本有虚灵明觉而备万理含万德之无尽宝藏者，此为确不容疑之事。白沙所云此心此理，即指此无尽宝藏而言。吾人当认识此无尽宝藏是为真我，万不可迷执血气之藐小物为我。因此起惑造业，而丧其可贵之宝藏。此是白沙苦心处，吾人奈何不悟。

“阳光空气，乃至动植之食料之化合物（谓身），分明如露如电如阳焰等，而其间确有真真实实之无尽宝藏是为吾人真性，亦云真我。吾人何忍不好自护持，而任血气乘权以损害此真我哉。

“有人言先生从人类之道德与智慧等方面，而证明人生本有备万理含万德之无尽宝藏。殊不知人类实有无量无边罪恶，此非从无尽宝藏流出乎？答曰，无尽宝藏中决无罪恶种子，罪恶属后起，只由迷执血气之藐小物为自我，遂有物我对峙（由计有自我，故同时即计有他人

^① 同上书，第 119 页。

^② 同上书，第 119 页。

^③ 同上书，第 120 页。

^④ 同上书，第 121 页。

^⑤ 同上书，第 59 页。

^⑥ 《白沙先生纪念集》，《熊十力答应耀书》，第 24 页。

^⑦ 《白沙子全集》卷二，页九。

或外物)，由此造作种种罪恶。孔门之学生克己，佛氏首断萨迦耶见（身见），此等义趣甚深广大，难为迷妄者言。

“有问无尽宝藏是一人独有耶，抑万物共有耶？答曰，一人独有之无尽宝藏，即是万物共有之无尽宝藏。譬如一泓独具之大海水，即是无量众泓同具之大海水。一为无量，无量为一。此非玄谈，悟时自知。梨洲白沙学案云：有明儒者，不失矩矱者亦多有之，而作圣之功，至先生（白沙）而始明，至阳明而始大，此实不刊之论……”^①（以上关于熊十力先生受陈白沙启发的材料，均见[澳]姜允明：《熊十力与陈献章》，见《中国文化与中国哲学》，东方出版社1986年版，第375—376页）。

4. 梁漱溟。

梁漱溟先生在回忆自己的思想进程时，认为它经历了三期发展：一是西方功利主义；二是古印度的出世思想；三是儒家的哲学思想。“前后综合起来，人生盖有三条路向：一、肯定欲望，肯定人生；欲望就是人生的一切。二、欲望出在众生的迷妄；否定欲望，否定一切众生生活，从而人生同在否定之中。三、人类不同于其他动物，有卓然不落于欲望窠臼之可能；于是乃肯定人生而排斥欲望”^②。他这样写道：“我觉悟到欲望之本，信在此身；但吾心则是卓越乎其身而能为身之主宰的。从而吾人非定然要堕陷纠缠在欲望里。何以见得？即于此出世思想而可见。语云‘饮食男女人之大欲存焉’；此非即本于身体构造而来者乎？此代表着个体存活和种族蕃衍两大欲求，固为一切生物之通性，莫能有外。但在生物进化途程上，人类远高于一切，其欲望乃大不简单，几于千变万化不可方物。然直接间接，若近若远，何莫非自此身衍出者？唯独置此身欲望于反省批判否定之中的出世思想却明白地超越此身了。此非以我有自觉能反省而不为身所掩盖之心乎？唯人有人生观，而牛马却不能有牛生观马生观；彼诸动物岂曰无心哉，顾惜其心固于其身，心只为生用耳。此一分别不同，则缘于脊椎动物头脑逐见发达，至于人类而大脑乃特殊发达，实为其物质基础。儒书云‘形色，天性也；唯圣人然后可以践形。’又云‘人之所以异于禽兽者几希；庶民去之，君子存之。’这些说话证以今日科学家言，便见其字字都有着落（此处所引古语，均出《孟子》书中。形色指身体说。人类生命托于大脑特别发达之身体构造而有其种种活动；凡天赋之性能[不断成长发展的]即在是焉。大脑者，人心之所寄；而一切性能则统于人心。人所区别于禽兽者，从其见于形体构造上说是很小的，从其无形可见之心理性能上说，则似乎不大，却又是很大的。说区别不大者，人与禽兽的生活诟非同趋于为生存及传种而活动乎？又说很大者，人心超卓于其身体而为主，禽兽却不足语此也。然人心之超卓于其身体，只是其性质上之所可能，初非固定如是；在一般人[庶民]的生活上，其流于‘心为形役’者乃是常事，曾何以异于其他动物？大约只有少数人[君子]不失此差距耳。真正充分发挥人类身心的伟大可能性[伟大作用]，那就是圣人。……）。儒家之学原不外是人类践形尽性之学也。人非定纠缠于欲望，则亦非恒在苦中而已耳；儒家之乐又何自来乎？前说‘所欲得遂则乐，所欲不遂则苦’者，应知是片面之见，未尽得其真际。苦乐真际视乎生命之流畅与否。一言以尽之：生命流畅自如则乐，反之，顿滞一处则苦。说苦乐之视乎其所欲遂不遂也，盖就一般人恒系乎外来刺激之变换以助其生命

^① 《白沙先生纪念集》，页24-25。

^② 梁漱溟：《自述早年思想之再转再变》，《中国哲学》第1辑，三联书店1979年版，第341页。

流畅者言之耳。外在条件长时不变，其乐即转为苦矣；此不难取验于日常生活事实者。人们欲望所以层出不穷，逐有增高者，正为此也。有道之士——得乎生命自然流畅之道者——更不须待外来刺激，固可以无时而不乐”^①。梁漱溟先生最终归宗儒家，而“儒家自来严‘义’‘利’之辨、‘天理’‘人欲’之辨者，盖皆所以辨别人禽也”^②。

四、哲学的方法

究竟有没有通向哲学境界的方法？回答应当是肯定的。所谓方法，其本义是由此岸到彼岸过渡的工具或媒介。哲学方法就是人们由经验存在过渡到超验存在的手段或途径。哲学的最高境界无疑是唯一的，然而通向这一境界的途径则不是唯一的，而是多种多样的。有西谚有云：“条条大道通罗马”。不同的哲学方法都是通往那唯一本体澄明之境的不同途径而已。依每个人的主体条件不同，客观情境不同，文化传统不同，需要不同的通道。而各式各样的哲学方法，正好为不同的人准备了不同的契机。

正如陈康先生所说的：“讲论哲学方法只有两途：或者从历史上叙述各种不同的方法；或者哲学家自述其所用的方法”^③。那么，达到本体境界的方法主要有哪些？大致说来，主要有：

1) 怀疑方法

人们对自己日常所接受的种种观念，往往缺乏足够的敏感，从而对它们的可怀疑性变得迟钝，似乎它们是些不证自明、无须追问的前提。尤其是那些对于多数人来说已达成共识的常识和信条，人们更是盲目地加以推崇和信奉。其实，它们的基础并不牢固，而是有待进一步追究的。在这些值得怀疑的东西面前丧失怀疑的兴趣和能力，从而陷入一种独断的态度，乃是大多数人难以摆脱的误区。对它的追问和清算，恰恰是哲学的任务。对独断预设进行怀疑，从而暴露其虚假性，进而使它的真正的本体论前提得以澄明（此亦即独断的解除），正是哲学本身的完成。正像亚里士多德所说的那样：“凡愿解惑的人宜先好好地怀疑；由怀疑而发为思考，这引向问题的解答。”^④

作为哲学方法的怀疑，从西方哲学史来看，主要当以晚期希腊的皮浪主义为代表。在皮浪主义看来，“怀疑主义是一种能力或精神状态，它在无论何种方式下都把现象和判断对立起来，并由于这种对立起来的对象和理性间平衡的结果，我们首先就被带到了一种精神上的悬疑状态，然后被带到一种‘无烦恼’的或宁静的状态”^⑤。这可以说是皮浪主义的怀疑论总纲领。首先，我们来看皮浪主义的最终目的。所谓“‘目的’乃是‘一切行为或推理过程都是为了它，而它并不为别的东西而存在’；或者换句话说，它是‘天然内在欲求的终极对象’”^⑥。那么，这个目的是什么呢？它就是达到心灵的宁静。对于心灵宁静的渴望，构成皮浪主义最原始的动机。正如塞克斯都·恩披里可所承认的“怀疑主义的最初起因，我们认为是达到宁

^① 梁漱溟：《自述早年思想之再转再变》，《中国哲学》第1辑，三联书店1979年版，第340-341页。

^② 同上书，第341页。

^③ 《陈康：论希腊哲学》，商务印书馆1990年版，第525页。

^④ 亚里士多德：《形而上学》，商务印书馆1959年版，第37页。

^⑤ 《悬疑与宁静——皮浪主义文集》，上海三联书店1989年版，第1页。

^⑥ 同上书，第8页。

静的期望”^①。如何才能达到这种心灵宁静的状态呢？它有赖于所谓“悬疑”，也即“无判断”状态。这里的无判断本身并不是与判断无关的完全外在于判断的状态，相反，它只是利用判断而又超越判断的一个结果，它本身是判断通过悖论即相互否定（抵消）而实现的一种“中和”。“怀疑论体系的主要原理是：对于每个命题都有一个与之相反而等价的命题”^②。于是，人们“发现自己陷进了（矛盾双方）分量相等的矛盾之中，并在这些判断中悬疑而不能作出决定；作为如此这般悬疑的结果，他就会在涉及诸种意见的事情中得到宁静的状态”^③。总之，通过相互对立的判断之间的相互否定，由肯定走向否定，由执于一端进入无执状态，从而使自己避免由现象世界引起的种种困惑与烦恼，退回到心灵自身，这就是皮浪主义采取的方法论策略。其中，在对立判断之间的张力结构中保持一种平衡，乃是达到心灵宁静的基础和前提。这显然是利用判断之间的对立，来实现对一切知性逻辑的超越，以便使人们走向本体澄明之境。

2) 反思方法

哲学意义上的反思方法，当以黑格尔为代表。黑格尔明确说过：“哲学的事实已经是一种现成的知识，而哲学的认识方式只是一种反思，——意指跟随在事实后面的反复思考”^④。黑格尔在这里所谓的“事实”，并不是经验事实，而只是思想事实。那么，什么是“反思”呢？黑格尔解释说：“反映或反思(Reflexion)这个词本来是用来讲光的，当光直线式地射出，碰在一个镜面上时，又从这镜面上反射回来，便叫做反映”^⑤。这是反思的最直观的意义。事实上，黑格尔区分了两种意义上的“反思”。在他看来，一种是认识论意义上的“反思”，他一般用“Reflexion”来表示；另一种是逻辑意义上的“反思”，他用“Nachdenken”（又译“后思”）来表示。就后者也就是逻辑意义上的反思而言，黑格尔把它称之为“一般的反思”或“绝对反思”。它“思想本身为内容，力求思想自觉其为思想”^⑥。这种对绝对本体之境的“自觉”，正是这种“反思”的结果。用黑格尔的概念来说，也就是绝对精神通过反思而回到它自身。在这个意义上，反思就充当了进入哲学最高境界的途径。这正是反思作为一种哲学方法的意义和价值所在。应当说，黑格尔以前的西方哲学史上的“反思”一词，主要是在认识论意义上使用的，如笛卡尔、洛克、康德等哲学家。在康德那里，反思被了解为人的认识由特殊到普遍的归纳过程。这种思维能力，康德称之为“进行反思的判断力”。黑格尔不满足于对反思的这种理解，因为这种意义上的反思并没有超出科学认知的层面。因此，黑格尔说：“自然科学是仅仅达到反思阶段的”^⑦。作为哲学方法的反思，是逻辑意义上的反思。在黑格尔那里，由存在的直接性到间接性的提升，就是通过逻辑范畴的反思来实现的。在哲学意义上，“我们所要认识的对象，不是它的直接性，而是它的间接反映过来的现象”。因为“我们常认为哲学的任务或目的在于认识事物的本质，这意思只是说，不应当让事物停留在它的直接性里，而须指出它是以别的事物为中介或根据的。事物的直接存在，依此来说，就好像是一个表皮或

^① 同上书，第2页。

^② 同上书，第3页。

^③ 同上书，第8页。

^④ 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第7页。

^⑤ 同上书，第242页。

^⑥ 同上书，第39页。

^⑦ 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆1997年版，第8页。

一个帷幕，在这里面或后面，还蕴藏着本质”^①。而“本质”是什么呢？在黑格尔看来，“本质是扬弃了的有。它是单纯的自身等同，但在这种情况下，它是有之范围的一般否定。这样，本质就与直接性对立，它是从这样的直接性变出来的，而且直接性在这种扬弃中保存和维持了自己”^②。而“本质在它的这个自身运动中就是反思”^③。这种“反思运动”，其实质不过“是一种从无到无并从而回到自己本身的运动”而已。^④人的思维由事物（存在）的直接性到间接性的过渡，也就是超越“在者”而把握“在”本身。所以，黑格尔说：“由此足见后思(Nachdenken 反复思索)——一般讲来，首先包含了哲学的原则（原则在此出兼有原始或开端的意义在内）”^⑤。

3) 批判方法

哲学的批判方法大体说来主要有两种：一种是理论的批判，它以康德的哲学为代表；另一种是实践的批判，它以马克思的哲学为代表。

哲学的批判方法，主要是以康德为代表。康德一生最主要的著作是他那有名的“三大批判”，即《纯粹理性批判》、《实践理性批判》和《判断力批判》。可见，“批判”在康德哲学中具有举足轻重的意义。那么，在康德那里，“批判”究竟意味着什么呢？还是让我们回到康德自己的说法：“我之所谓批判非指批判书籍及体系而言，乃指就理性离一切经验所努力寻求之一切知识，以批判普泛所谓理性之能力而言。故此种批判乃决定普泛所谓玄学之可能与否、及规定其源流、范围及限界者——凡此种种皆使之与原理相合”^⑥。正如日本学者桑木严翼所指出的：“他（指康德——引者注）的批评哲学的全体精神都包括在这几句话中了”^⑦。康德的批判方法，有其特定的时代背景和时代氛围。由此也可以看出，一个哲学家究竟选择一种怎样的方法来作为自己通向哲学之途，并不完全取决于自己的性格、禀赋等等所决定的偏好，同时还应当考虑时代精神对这种选择的影响。康德说：“现代尤为批判之时代，一切事物皆须受批判。宗教由于其神圣，法律由于其尊严，似能避免批判。但宗教法律亦正以此引致疑难而不能得诚实之尊敬，盖理性惟对于能经受自由及公开之检讨者，始能与以诚实之尊敬”^⑧。

那么，康德的批判方法所批判的对象是什么？他又是如何进行这种批判的呢？康德在《纯粹理性批判》第二版序言中写道：“批判并不反对理性在它那种作为科学的纯粹知识是使用独断的做法（因为这种知识在任何时候都必定是独断的，就是说，都必定是可以依据先天的可靠原则进行严格证明的），但它反对独断主义，就是说，它反对单从（哲学的）概念出发，按照理性长期惯用的原则，而不考察理性之所以获得这些原则的方式和权利，就径行发展出一种纯粹知识来的那种盲目自大的态度。因此可以说，独断主义就是纯粹理性不先批判自己的能力的那种独断的做法。因此，反对独断主义，并不就是赞成以通俗为名大搞肤浅空谈，也不是赞成像怀疑主义那样干脆否定整个形而上学；毋宁相反，批判乃是为促成一种彻底的形

^① 同上书，第 242 页。

^② 黑格尔：《逻辑学》，下卷，商务印书馆 1976 年版，第 8 页。

^③ 同上书，第 14 页。

^④ 同上书，第 15 页。

^⑤ 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆 1980 年版，第 45 页。

^⑥ 康德：《纯粹理性批判》，商务印书馆 1960 年版，第 3 页。

^⑦ 桑木严翼：《康德与现代哲学》，台湾商务印书馆 1984 年版，第 30 页。

^⑧ 康德：《纯粹理性批判》，商务印书馆 1960 年版，第 3 页。

而上学所必需的先期准备工作，彻底的形而上学，作为科学，必须是独断地、按最高度严格要求而系统地、从而学院式地（非通俗地）建立起来的；我们所以认为对形而上学不能不提出这一要求，乃是因为它有义务以完全先天的、因而使思辨理性充分满意的方式从事她的业务。因此，在执行批判所制定的计划的时候，也就是说，在未来的形而上学体系里，我们总有一天必须采用最伟大的先例（通过这个先例，他已成为至今犹存的德国彻底精神的始祖），表明我们如何只要依法确立原则，明确规定概念，运用经得住考验的严格证明，避免在推论中大胆跳跃，就一定能走上科学的可靠道路。正因为这样，假如他曾同时想到先对工具亦即先对纯粹理性本身进行批判，来为自己铺平基地，那他本来是才华卓著，能把形而上学提高到这样一门科学的地位上的。他没想到这一层，确是一个缺点，但这个缺点与其说是他的，还不如说更应算是他那个时代的独断思维的，因此，无论他那个时代的哲学家，还是以前历代的哲学家，都没有什么好互相指责的。至于有些人既反对他的方法同时又反对纯粹理性批判的方法，这样的人不可能有别的想法，干脆是想抛弃科学的一切约束，把工作变成游戏，把确信变成臆断，把哲学变成妄诞”^①。

批判往往被认为是否定的、消极的、破坏性的。其实，这是一种误解。在康德那里，批判从总体上或从最终的目的来说恰恰是肯定的、积极的和建设性的。

4) 对话方法

关于对话方法，从中西方哲学历史看，有代表性的有两大传统：一是西方的“辩证法”（正一反一合，即逻辑而又超逻辑的方法），这主要是以苏格拉底和黑格尔为代表；一是中国的佛教哲学中的禅宗的“公案”。

“在‘对话（dia-logue）’、‘辩证法（dia-lectic）’和‘逻各斯（logos）’这三个希腊语词之间存在着字源学上的直接联系”^②。在西方文化的语境中，“对话”与“逻各斯”有关。“事实上，logos（现实的有意义结构）这个词，乃是 dia-logos（对话）这个词的重心所在”^③。从一定意义上说，“逻各斯”只有在“对话”中才能得到“澄明”。西文中的“dialectic”（辩证法）和“dialogue”（对话）之间具有一种语源上的发生学关联。在西方，“辩证法”的古典意义就是“对话”。按照苏格拉底的说法，就是所谓“精神助产士”，即通过对话和辩论达到真理。柏拉图借苏格拉底之口说：“灵魂用辩证的力量”去把握“理念”，不过是把“辩证的力量”“当作梯子和跳板，暂时搭一脚，以便达到假设以上的地方，把握住万有的本原”^④。其实，这种功能性特征已经包含在“辩证法”的古典意义之中了。例如，苏格拉底说：“辩证法”是唯一的这种研究方法，能够不用假设而一直上升到第一原理本身，以便在那里找到可靠根据的”^⑤。这也就是说，只有辩证法才能使人达到作为逻辑意义上的第一原因的本体。耐人寻味的是，20 世纪的西方著名哲学家维特根斯坦也有一个“梯子”的比喻。他在《逻辑哲学论》中写道：“我的命题由下述方式而起一种说明的作用，即理解我的人，当其既已通过这些命题，并攀越其上之时，最后便会认识到它们是无意义的。（可以说，在其已经爬上梯子以后，必须

^① 康德：《纯粹理性批判》第二版序言》，《康德黑格尔研究》第 2 辑，上海人民出版社 1986 年版，第 425-426 页。

^② 汪丁丁：《读书的“捷径”》，《读书》2001 年第 7 期，第 42 页。

^③ 罗洛·梅：《爱与意志》，国际文化出版公司 1987 年版，第 165 页。

^④ 柏拉图：《理想国》，《西方哲学原著选读》，上卷，商务印书馆 1981 年版，第 93 页。

^⑤ 柏拉图：《理想国》，商务印书馆 1986 年版，第 300 页。

把梯子丢开)”^①。诚然，维特根斯坦这里并不是说辩证法，但他的梯子之喻可以用来很好地喻示辩证法从经验到超验的过渡中类似于“梯子”的功能。

禅宗所谓的“公案”是指前辈祖师为修禅者准备的悟禅的契机，它往往借助于特别的言行来加以表达。最常见的公案一般都采取对话的形式。中国禅宗的对话是为了使人的日常经验和常规逻辑中断，为这种中断提供契机。公案本身恰恰是试图打破日常思维和逻辑思维对人的束缚和羁绊而设置的方便法门。但它本身却不是通过或借助逻辑来实现这一目的的，而是诉诸逻辑的中断。这与西方的“辩证法”不同。正如铃木大拙所指出的：“的确，公案是推理活动的最大对立者”^②。这里援引两个历史上最著名的公案，以窥其特点：

1. 一和尚问洞山良价：“谁是佛？”

洞山答道：“麻三斤。”

2. 一和尚问赵州从谿：“什么是祖师西来意？”

赵州答道：“庭前柏树子。”

禅宗的公案在人们通向哲学境界的过程所发挥的作用，类似于西方的“辩证法”。正如铃木大拙所说的：“公案不能在任何较为轻易的情况下，得到解决，一旦得到解决，公案就会像一块敲门砖，门敲开后，砖就被丢弃了”^③。这与柏拉图的“桥梁”和维特根斯坦的“梯子”之喻相似。

在禅宗的公案中，问与答之间看起来风马牛不相及。正因此，才能使问者从自己的经验存在中超脱出来，以中止逻辑思维的惯性和定势。这种不合情理，可以从一个偈子中看得更清楚。南北朝时期的傅大士（法名善慧）做过这样一首偈子：

空手把锄头，

步行骑水牛。

人从桥上过，

桥流水不流。

这种颠倒，恰恰让人超越日常经验和习惯思维，而达到超验的自体澄明境界。

5) 直觉方法

直觉的方法往往被说成是“神秘主义”的。其实，这是一种科学主义的偏见。因为神秘主义这一措词带有明显的贬义色彩。在科学主义看来，只有能够被科学所解释，并且符合逻辑规则的文化形式才是恰当的、健全的，从而才是值得肯定和推崇的。相反，那些无法诉诸科学和逻辑来加以说明的东西，都是荒谬的、没有意义和价值的。这充分反映了科学主义的

^① 维特根斯坦：《名理论》，北京大学出版社 1988 年版，第 88 页。

^② 铃木大拙：《禅风禅骨》，中国青年出版社 1989 年版，第 143 页。

^③ 铃木大拙：《禅风禅骨》，中国青年出版社 1989 年版，第 132-133 页。

自负和僭妄。这种科学式的傲慢，根本无法领悟哲学的直觉方法及其深刻意义。

中国文化和哲学在总体上带有直觉的色彩。就此而言，“要理解东方，必须首先理解神秘”^①。

所谓“直觉”(intuition)，用中国哲学的语言来说，也就是“悟”。在禅宗哲学中，“悟，可以定义为与知的或逻辑的理解相对的直觉的洞察”^②。禅与悟之间具有内在的联系。甚至可以说，“悟是禅存在的理由，没有它，禅就不成其为禅”^③。那么，如何看待“悟”呢？“对于悟或禅，任何可作为知的理解而加入的说明、提示、证明之类都是不可能有的。这是因为，禅与思考无关，悟是一种内在的知觉——但不是对某个单一物的知觉，而是对存在的根本事实的知觉”^④。在这个意义上，“禅提倡非逻辑，或者说超逻辑”^⑤。所谓“悟”，就是通过逻辑过程的中断而达到的对逻辑本身的超越。元人刘壎对“悟”做过说明：

儿童初学，蒙昧未发，故曹然无知，及既得师启蒙，便能读书认字，驯至长而能文，端由此始，即悟之谓也。然此却止是一重粗皮，特悟之小者耳。学道之士，剥去几重，然后逗彻精深，谓之妙悟。释氏所谓慧觉，所谓六通。……世之未悟者，正如身坐窗内，为纸所隔，故不睹窗外之境，及其点破一窍，眼力穿逗，便见得窗外山川之高远，风月之清明，天地之广大，人物之错杂，万象横陈，举无遁形，所争惟一膜之隔，是之谓悟。……惟禅学以悟为则，于是有曰顿宗，有曰教门别传，不立文字，有曰一超直入如来地，有曰一棒一喝，有曰阐悟道，有曰放下屠刀，立地成佛。既入妙悟，谓之本地风光，谓之到家，谓之敌生死。^⑥

在西方，柏格森的生命哲学就是直觉主义的。柏格森认为，绝对的东西只能通过直觉才能加以把握。他指出：“绝对是只能在一种直觉里给予我们的，其余的一切则落入分析的范围”^⑦。他还说：“……直觉的知识决不是相对的，它是置身于运动的东西内部，掌握事物本身的命脉的。这种直觉达到了绝对”^⑧。柏格森进一步指出：“所谓直觉就是指那种理智的体验，它使我们置身于对象的内部，以便与对象中那个独一无二、不可言传的东西相契合”^⑨。这也就意味着，直觉不是外在地、对象性地把握存在，而是内在地、绝对地把握存在。这应了老子的那句话：“道者同于道，德者同于德”^⑩。所以，直觉与形而上学之间具有内在的联系。对此，柏格森指出：“不是对实在作出分析，而是对实在取得直觉，……那么，这就是形而上学”¹¹。“形而上学要末只是这样一种观念游戏，要末，如果它是一种严肃认真的精神工作，是一门科学而不只是一种技艺的话，那就必须越出概念，以便达到直觉”^⑪。

^① 铃木大拙：《禅学入门》，三联书店 1988 年版，第 20-21 页。

^② 铃木大拙：《禅学入门》，三联书店 1988 年版，第 92-93 页。

^③ 同上书，第 101 页。

^④ 同上书，第 98 页。

^⑤ 同上书，第 60 页。

^⑥ 转引自皮朝纲：《论“悟”——中国古典美学札记》，《美学新潮》第 1 期，四川社会科学院出版社 1985 年版，第 211 页。

^⑦ 洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆 1964 年版，第 137 页。

^⑧ 同上书，第 148 页。

^⑨ 同上书，第 137 页。

^⑩ 《老子·第二十三章》。

¹¹ 洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆 1964 年版，第 137 页。

^⑪ 同上书，第 141-142 页。

6) 诗化方法

哲学说到底乃是一种诗性智慧，它与诗之间具有本然的联系。诗人的“乡愁”情结，隐晦地表达出了人远离了本体之后的惶惶不可终日 and 深度不安。由此也就不难理解，为什么真正的诗人也就是哲人；反过来，真正的哲人也就是诗人。哲学家的存在本身就意味着荷尔德林所说的“诗意的栖居于世”。德国近代浪漫主义诗人诺瓦利斯说：“我们是去哪里？——总是在回家呵！”^②而在他看来，“哲学原就是怀着一种乡愁的冲动到处寻找家园”^③。德国古典哲学家谢林说：“超凡脱俗只有两条路：诗和哲学”^④。黑格尔说：“我深信，真和善只有在美中间才能水乳交融。哲学家必须和诗人具有同等的审美力”^⑤。古留加甚至说：“简直不能相信这些话出自黑格尔笔下”^⑥。另一位德国哲学家尼采在 15 岁时曾经写过两首名为《归乡》的诗，其中的一首这样写道：“当钟声悠悠回响，我不禁悄悄思忖：我们全体都滚滚奔向永恒的家乡”^⑦。再一位德国哲学家维特根斯坦则认为：“哲学问题的答案可与神话故事的智慧相比较：它在魔幻般的城堡里显得妩媚动人；但在白昼，它在户外看上去仅是一块普通的铁（或类似物）”。“我认为，我的话总结了我对哲学的态度：哲学确实只应该作为诗文来写”^⑧。英国哲学家罗素写道：“追求一种永恒的东西乃是引人研究哲学的最根深蒂固的本能之一。它无疑地是出自热爱家乡与躲避危险的愿望；因而我们便发现生命面临着灾难的人，这种追求也就来得最强烈”^⑨。人的真正的灾难和危险恰恰来自他对本原的游离。作为诗人哲学家的海德格尔则更直截了当地谈到了哲学与诗之间的内在关系。海德格尔认为：“诗人的天职是还乡”。而“还乡就是返回与本源的亲近”。因为在海德格尔看来，“还乡使故土成为亲近本源之处”^⑩。对亲近本原的渴求本身就意味着人已经远离了本原。因此，“唯有这样的人方可还乡，他早已而且许久以来一直在他乡流浪，备尝漫游的艰辛，现在又归根反本。因为他在异乡异地已经领悟到求索之物的本性，因而还乡时得以有足够丰富的阅历……”^⑪。既然如此，也就可以理解海德格尔所说的：“一切思着的思都是诗的活动，而一切作诗则都是一种思”^⑫。因为“创作诗与运思一样，以同一的方式面对着同一的问题”^⑬。

哲学与诗的联系，还体现在哲学的表达方式方面。哲学的表达总是需要借助于诗歌语言，通过隐喻和象征的途径来得以实现。以柏拉图为例，“我们几乎可以说，他只用比喻宣道。他在《普罗塔哥拉斯篇》中问道：‘我作为一个年长者，用寓言和神话对你们这群年轻人说话，好不好呢？’……我们必须准备在这些对话中遇到许多玩笑和隐喻”^⑭。

^② 贝勒：《弗·施勒格尔》译序，见该书三联书店 1991 年版，第 1 页。

^③ 转引自《读书》1986 年第 11 期，第 111 页。

^④ 谢林：《先验唯心论体系》，商务印书馆 1976 年版，第 17 页。

^⑤ 参见 A·古留加：《黑格尔小传》，商务印书馆 1978 年版，第 20 页。

^⑥ 同上书，第 20 页。

^⑦ 转引自周国平主编：《诗人哲学家》，上海人民出版社 1987 年版，第 198 页。

^⑧ 维特根斯坦：《文化与价值》，清华大学出版社 1983 年版，第 35 页。

^⑨ 罗素：《西方哲学史》，上卷，商务印书馆 1976 年版，第 74 页。

^⑩ 海德格尔：《人，诗意地安居》，上海远东出版社 1995 年版，第 87 页。

^⑪ 同上书，第 87 页。

^⑫ 海德格尔：《通向语言之途》，载于《走向语言之途》，德文版，斯图加特，1959 年，第 267 页；转引自周国平主编：《诗人哲学家》，上海人民出版社 1987 年版，第 361 页。

^⑬ 海德格尔：《论人道主义的信》，《存在主义哲学》，商务印书馆 1963 年版，第 133 页。

^⑭ W·杜兰特：《哲学的故事》，三联书店 1997 年版，第 26 页。

第五节 哲学的分类

人的存在的展现方式包含两个层面：一是人通过对世界的把握来表征和确证自己的存在，它内蕴着“真”、“善”、“美”三个维度；二是人的存在本身直接表征为特定的社会形态。从某种意义上说，哲学也就是人为自己的存在立法。作为一种爱智之学，哲学只有通过反思的形式把握人的存在本身，才能真正使人获得智慧。按照哲学的这种性质，哲学作为一个有机系统，它应当包括这样一些内容：

哲 学	形而上学	宇 宙 论
		本 体 论
	知 识 论	逻 辑 学
		认 识 论
		语言哲学
		科学哲学
	价值哲学	人生哲学
		道德哲学
		宗教哲学
	艺术哲学	
	社会哲学	历史哲学
		经济哲学
		政治哲学

第二章 形而上学

这里所说的“形而上学”，是指它的古典意义，即超验的本体论体系。至于它同近代意义上的“形而上学”之间的嬗变及其联系，此处存而不论。不过，对本体的不变性的预设（例如古希腊哲学家巴门尼德对本体的设定），确实同近代意义的形而上学用静止的观点观察事物有关，但近代形而上学归根到底乃是由于对超验规定的经验误用所致。古典意义上的形而上学不应对此负责。

第一节 关于形而上学

“形而上学”（Metaphysics）一词，从字面上说无非就是“后物理学”或“元物理学”的意思。我们以上曾经提到过，亚里士多德把自己的学问划分为“第一哲学”和“第二哲学”。前者研究的是“作为存在的存在”，也就是存在者之存在如何可能的问题。后者包括天文学、气象学、动植物学、心理学等等，它们统称为“物理学”（Physics）。亚里士多德在讲课的时候，则是颠倒过来，按照从具体到抽象的顺序进行讲授，即先讲第二哲学的内容，后讲第一哲学的内容。Metaphysics 这个词最早是被用来指称亚里士多德研究“第一哲学”（即研究“作为存在之存在”的学问）的那些著作。因为在编辑亚里士多德著作全集的时候，这些著作被放在了亚氏研究物理学的著作之后。所以，这类学问被称作“Metaphysics”，多少有些偶然。就其所指而言，乃意味着超验的学问。

在中文里，Metaphysics 被译作“形而上学”，是再恰当也不过了。因为《易传》上说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。而“道”“器”之别，恰恰显示了超验与经验的分野。按照孔颖达的“正义”的解释，“道是无体之名，形是有质之称，凡有从无而生，形由道而立，是先道而后形，是道在形之上，形在道之下，故自形外而上者谓之道也，自形内而下者谓之器也”。戴震则解释为：“形谓已成形质，形而上犹曰形以前，形而下犹曰形以后”。当然，还有另外的一种解释，这就是台湾学者王邦雄先生的观点。他认为，《易传》这句话中的“‘形’不是指外在的自然世界，而是指我们的形躯。……易传说‘形而上’、‘形而下’，就是说人的生命都有一个‘形’，这是很公平的，问题在这个‘形’，我们是应该自觉的往上提升呢？还是顺任的往下凝聚？因此，我认为所谓的形而上或形而下，是代表生命的动向”^①。而“往上升越的路就是‘道’的路，往下凝聚的路是‘器’的路，故一成道，一成器”^②。其实，这两种解释也并不矛盾。就整个存在而言，所谓“器”就是一切可能的存在者，它们是有形的、可以通过人的感觉器官直接感知到的经验事物；所谓“道”则是这一切可能的存在者之所以存在的内在理由，即存在者之存在如何可能的根据。但是，就人本身的存在而言，则存在着肉体与精神的分野。就人的肉体来说，是形而下的，属于“器”；就人的精神来说，是形而上的，属于“道”。而作为肉体存在，人必须同外部世界打交道，同有形的事物亦即存在者进行物质、能量和信息的交换，以维系人的肉体生命的存在和延续。另一方面，作为精神存在，

^① 王邦雄：《老子的哲学》，台湾东大图书公司 1983 年版，第 4 页。

^② 同上书，第 5 页。

人又必须去把握那个无形的、超验的“道”，以便为自己的心灵找到栖息之所，也就是人的安心立命的根据。由此可见，人的肉体和精神同“器”和“道”之间具有一种内在的对应关系。它们只是从不同的角度去谈论而已。因此，上述两种对于《易传》那句话的不同解释，从根本上说是一致的。

一般地说，形而上学包括宇宙论(Cosmology)和本体论(Ontology)两部分。

第二节 宇宙论

一、何谓“宇宙论”？

宇宙论(Cosmology)研究的是整个宇宙的起源、演化及其规律。那么，什么是“宇宙”呢？按照中国古代思想家的解释，就是无限时空所包容和构成的存在。在汉语中，“宇”表示空间关系，而“宙”表示时间关系。例如，大约战国时期的尸佼说：“四方上下曰宇，往古来今曰宙”^①。《庄子》书中也多次出现过“宇宙”一词，如“旁日月，挟宇宙”^②。“有实而无处者，宇也；有长而无本剏者，宙也”^③。《淮南子》也说：“往古来今谓之宙；四方上下谓之宇”^④。我国古代诗人屈原在他的《天问》中一上来就提出：“遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？”它所传达出来的似乎是宇宙时空黑洞使人们对宇宙的诠释成为虚渺，但它毕竟是以否定的方式提出了一个宇宙论问题。英文 Cosmos 含有“秩序”或有秩序的宇宙之义。它来源于拉丁文 Universum，有合并为一体的意思，引申为普遍之义，泛指森罗万象。可见，无论是中国还是西方，都把宇宙了解为一切可能的存在者之总称。

二、如何看待“宇宙论”？

严格地说，宇宙论乃是科学与哲学在早期阶段尚未分化的产物，是哲学还没有真正走向成熟的表现。正如美国哲学家 W·V·蒯因在回答英国学者 B·麦吉的提问时所说的那样。麦吉问：“你认为世界的产生和生命的起源这两个老问题，包括不包括在哲学的领域内呢？”蒯因回答说：“不包括。宇宙怎么开端是物理学家和天文学家的问题，当然他们的确已有过一些推测。生命起源是生物学家的问題，在这个问题上，他们近年来已经取得了显著的进展。至于说宇宙为什么开始，或生命为什么开始，我认为这是伪问题，因为对这种问题的回答是不可思议的”^⑤。宇宙的发生和发展问题，乃是宇宙论的基本问题。蒯因当然是站在今天的立场来判断这类问题的性质及它的学科归属问题的。宇宙论面临的问题是宇宙“如何”存在而非宇宙“为何”存在。因此，它是一个描述性的问题，因而属于科学的范畴。

亚里士多德所说的，古代人“对一些较重大的问题，例如日月与星的运行以及宇宙之创生，

^① 《释文》引《尸子》。

^② 《庄子·齐物论》。

^③ 《庄子·庚桑楚》。

^④ 《淮南子·齐俗训》。

^⑤ 麦基：《思想家》，三联书店 1987 年版，第 243-244 页。

作成说明”^①，就成为宇宙论的最初动机。但这是一个发生学的问题，它应当属于科学的范畴。特别是在宇宙起源问题上，即“宇宙缘何发生？”（追问宇宙赖以发生的前提）宇宙论陷入了前提与理由相混淆的误区。这种混淆使得宇宙论把一个科学问题当作哲学问题来对待和处理。当然，这在人类文化的早期阶段是难以避免的，但我们必须意识到这种误区的存在。因为不然的话，就有可能遮蔽哲学的固有视野，从而离开哲学的立场和语境。

其实，在今天，宇宙论的许多问题已经成为一个科学的问题。或者说，宇宙论在很大程度上已经变成科学。

三、宇宙论讨论的主要问题

宇宙论除了变成科学的那些问题之外，剩下的在哲学上仍然有意义的问题，大概主要有以下几个方面：

1. 机械论与目的论。

机械论(Mechanism)与目的论(Teleology)是西方哲学宇宙论中的两大派别，它们是西方哲学中的最古老的形而上学思想。

所谓机械论，就是认为宇宙的演化依必然的因果法则，如寒重则水凝为冰，热重则冰解而为水。因果相联，绝无目的可言。也就是说，机械论者认为一切事物的运动、变化和发展，都不过是原因与结果之间的盲目的和必然的内在联结，而并不认为其中有任何目的存在。这种联结基于运动法则而产生，是机械的。在古代西方哲学中，机械论与唯物论有着密切的联系。古希腊自然哲学的原子论(Atomism)乃是初期的唯物论，也是初期的机械论。德谟克利特认为一切事物的演变，都成就于运动过程，而这种运动过程一半是由于各个原子的自由降落活动，一半是由于各个原子之间彼此相互推压冲撞所发生的变化。这些变化最初并没有任何意志活动，亦没有任何目的可言。伊壁鸠鲁学派继承了这一学说，也提倡机械论。17世纪的霍布斯是一位唯物论者，也是一位机械论者。他认为宇宙的一切演变现象，都是物体的运动。它是按照因果关系进行的，即使人的精神作用，也不过是人的大脑所形成的运动，就是人的记忆，也只是这种运动的持续而已。18世纪的拉美特利用机械论来解释人及其存在本身。他的一个最著名的论断就是所谓“人是机器”。他否认灵魂和神的存在，认为人是机械的，思想寓于大脑中，精神作用不能离开肉体而独立。宇宙的本质只有一个，那就是物质。笛卡尔认为动植物以至人类的身体，都是纯粹机械的组织，所以在物质世界并无目的可言。斯宾诺莎也持机械论的观点。他认为原因与结果为机械的联结，彼此衔接。斯宾诺莎甚至说：“在心灵里没有绝对的或自由的意志；而是由某个原因规定它具有这种或那种意志，此原因又被另一原因所规定，这另一原因又被其他某种原因所规定，如此类推以至无限”^②。19世纪的达尔文生物进化论认为物竞天择、适者生存，生物的进化概由于遗传和对环境的适应。生物进化论的诞生，使机械论获得了新的支持，一切神的设计创造或其他目的之说，如苏格拉底之表匠式的宇宙论，都受到了极大的打击。19世纪下半叶至20世纪初叶，在自然科学中多采取机械

^① 亚里士多德：《形而上学》，商务印书馆1959年版，第5页。

^② 转引自[美]H·托马斯等：《大哲学家生活传记》，书目文献出版社1992年版，第119页。

论的立场。目的论者认为事物的“现在”可以由它的“未来”而决定；机械论者则相反，认为事物的“现在”只能由它的“过去”所决定。自然科学家多坚持后者的观点，认为一切事物的发展变化，纯粹是由物质微分子的交互作用所决定的，它们都是依机械法则而运行。可以说，自然科学的发达，助长了机械论的兴盛。

机械论在解释对象的方法上，往往采取还原论的方法。也就是把高级的运动形式归结和还原为事物的低级运动形式，并把这种还原看成是一种充分的解释。其实，现代系统论所揭示的系统的非加和性质（即 $1+1>2$ ）已经表明了系统整体性质的不可还原性。正如恩格斯所说的：“终有一天我们可以用实验的方法把思维‘归结’为脑子中的分子的和化学的运动；但是难道这样一来就把思维的本质包括无遗了吗？”^①

据说，有一天，一位教授带领他的学生们到实验室，向他们展示构成一个人身体的物质。这些东西装在一排贴着标签、排列整齐的密封瓶子里。——“这是从前一个名字叫约翰·史密斯的人的全部物质。”学生们记下了玻璃瓶上的标签：

够装满一只 10 加仑圆桶的水。

可做 7 块肥皂的脂肪。

可做 9000 支铅笔的碳。

可做 2000 根火柴的磷。

可打 2 支钉子的铁。

够粉刷一个鸡窝的石灰。

少量的镁和硫磺。

“这一切都是相当有趣的”，一个学生做完笔记后说，“但是，约翰·史密斯在哪儿呢？”

教授答道：“回答这个问题是哲学家的事。”^②。这个例子说明，人的生命虽然是由物质组成的，但是生命的意义却并不能被归结为这些物质承担者。这充分显示了人的生命过程的非还原的性质和特点。譬如，火和薪、刃和刀、神和形的关系，就带有这样的特点。从前提的意义上说，火、刃、神无法离开薪、刀、形而独立存在，然而，我们不能因此就把它们归结为薪、刀、形本身。

当还原论把试图解释的对象的性质还原和归结为该对象赖以确立的前提时，它事实上已经陷入了把事物的前提同事物的理由混淆起来的误区。而这是一种古老的混淆。苏格拉底就曾说过：“诚然，如果没有骨肉，没有身体的其他部分，我是不能实现我的目的的；可是说我这样做是因为有骨肉等等，说心灵的行动方式就是如此，而不是选择最好的事情，那可是非常轻率的、毫无根据的说法。这样说是分不清什么是真正的原因，什么是使原因起作用的条

^① 《马克思恩格斯全集》第 20 卷，第 591 页。

^② 参见[美]H·托马斯、D·L·托马斯：《大哲学家生活传记》，书目文献出版社 1992 年版，第 III-IV 页。

件”^①。苏格拉底认为，“没有分清原因和条件”乃是“一种严重的混淆”。

所谓目的论(Teleology)，就是认为一切事物的变化，都有其趋向的目的，而不是机械的、盲目的。它坚持认为宇宙万物各个部分之间或部分与全体之间都有其目的和计划。例如，猫的存在是“为了”捕老鼠；花中藏蜜是“为了”引起蜜蜂的活动；蜜蜂的活动又是“为了”给花传递花粉；人的感觉器官的构造是“为了”辨别声色香味……如此等等。目的论可分为两种：一种是外在目的论，它认为自然界的事物是受超自然的目的的引导和决定而实现其发生和演化的；另一种是内在目的论，它认为事物本身的必然性就内在地包含着特定的目的，这种目的规定着事物的未来的发生和发展。

苏格拉底认为有许多事例可以证明在“自然”的各种运作变化中，有目的设计之存在，这可以人体构造为证。如目有眥骨与眉睫，其目的在护目。他以为世界好象一部机械，乃由创造主为之设计构造而成。故后人或称其见解叫宇宙の木匠论(Carpenter theory of the universe)或表匠论(Watchmaker theory)。这是说木匠为何造器具？表匠为何造表？都是有计划、有目的的。柏拉图继其师说，也主张目的论，但不像他老师的木匠论或表匠论那样精彩。他以本体界的永恒的理念，为标本型、为模型、为目的；现象界的个体事物就是这模型的复写，即以理念为目的，超越于现象界，故叫超越的目的论(Transendent teleology)。亚里士多德以世界万物的变化，有质料(matter)与形式(form)，两者交互为用。一事物之形式，即质料之目的，质料依事物所函之形式而变化与演进。亚里士多德列举四原因，以说明事物的变化演进，实现其目的之程序。他以造像为例：一为质料，如雕像所用之材料，即大理石或黄铜，这叫材料原因；二为观念或形式，即雕刻师心中所立雕体之意念，这叫形式原因；三为手臂与工具等，为造成雕像必经之动作历程，这叫原动力，效力原因或运动原因；四为目的，即所以使此等原动力或效力原因，见之于行动，使潜力潜能化为现实，这叫最终原因(亦叫究极原因或目的原因)。人为之事如此，推而至于自然界，如有机体之生长，亦复相同。换言之，人类事功(或制作)是有目的的，有机界甚至无机界都是有目的的。柏拉图的理念是超越的，立于个体事物之外，故他的目的论叫超越的目的论；亚氏则以形式存在于事物之中，质料依事物之形式而向上发展，故亚氏的目的论可称为内在的目的论(Immanent teleology)。中世纪思想界，以神(上帝)立意设计，创造世界，类似苏氏之木匠论。17世纪的莱布尼兹，18世纪的伏尔泰，19世纪的穆勒(J.S.Mill)，大致都主张一般性的目的论。沃尔夫继承了莱布尼茨的决定论思想，但却把它庸俗化了。在他看来，猫被创造出来就是为了吃老鼠，老鼠被创造出来就是为了给猫吃，整个自然界被创造出来，就是为了证明造物主的智慧。18世纪英之巴莱(Willian Paley,1743-1805)在伦理方面，主张道德之于人友谊而为善，乃秉神(上帝)的意志而然，世界万物悉由神之设计创造，如钟表之机件，会合而计时。这就是苏格拉底派之木匠论或表匠论。

康德试图调和机械论和目的论之间的对立。他首先区分了事物的外在目的和内在目的。应当承认，随着现代科学的发展，外在目的论已经被证伪。正如有的学者所正确指出的：在控制论中，“反馈这个控制论的基本概念……扬弃了机械因果性与外在目的性的对立”^②。这

^① 《西方哲学原著选读》，上卷，商务印书馆1981年版，第64页。

^② 梁志学：《从康德到黑格尔的德国自然哲学中的目的性与因果性》，载《论康德黑格尔哲学》，上海人民出版社1981年版，

是因为，“从控制论的观点来看，这种超自然的目的性是把天然系统内部固有的反馈机制搬到系统外部，来调节环境对系统的作用的行为过程；从哲学的观点来看，这种超自然的目的性是用外在目标代替结果对原因的反作用，使系统在不同外部因素面前只产生同一结果的特殊情况”^①。那么，康德又是怎样来调和机械论和目的论之间的外在对立的呢？从一定意义上说，康德并没有真正把两者统一起来，而只是对它们各自的适用范围作了区分，从而使之避免了解释上的冲突而已。康德认为，那种原因和结果的机械性联系，适用于无机自然界；而那种原因和结果的目的性联系则仅仅适用于有机自然界。

2. 决定论与自由。

在哲学上，凡是承认事物的因果制约性的主张，就叫做“决定论”。非决定论和反决定论则否认世界的因果性。在决定论中还可以进一步划分为两种：一种是把因果性等同于必然性的，就叫做机械决定论，它是决定论的古典形式；另一种则是认为因果性与必然性有关，但却不能把因果性等同于必然性，这种见解叫做辩证决定论，它是决定论的现代形式。

关于必然性与规律。

规律一定是必然的，但必然的东西不一定就是规律。规律的内涵比必然性更丰富。

一般地说，“规律”具有三个属性：1)客观性。它包括两个方面：a)超私人性。它是超越个体的人的主观性的客观化了的规定；b)外部世界本身所固有的规定。2)普遍性。a)在空间上无例外；b)在时间上可重复。规律在所属的参照系中超越时空约束。因此，那种一次性的个案性的规定不具有规律的意义。个案性规定在时间上是不可重复的，在空间上则是不可替代的。3)必然性。a)在客观层面上的不可避免性；b)在主观层面上的可预测性。

承认规律的意义。正面意义：解释（已成）和预测（未来）。负面意义：剥夺意志的自由空间，从而消解责任，导致宿命论。例如“纳粹现象”和“文革现象”。

“规律”与“人工规则”的异同辨析。

机械决定论是决定论最古老的形态，也叫传统决定论、经典决定论或严格决定论。它是从古代到近代人类所拥有的决定论观念。在古代的代表，有古希腊哲学家德谟克利特。他认为：“人们自己虚构出偶然性的幻影为自己的无有理智辩护。须知理智按其本性来说就是反对偶然的”^②。德谟克利特认为“一切都遵照必然性而产生”^③。他说：“只找到一个原因的解释，也比成为波斯人的王还好”^④。在德谟克利特看来，“人们造出了‘碰巧’这个偶像，借以掩盖自己的轻率”^⑤。到了近代，伽利略、牛顿、拉普拉斯、霍布斯、笛卡尔、斯宾诺莎，以及18世纪法国唯物主义都是机械决定论的拥护者。斯宾诺莎说：“一件东西之所以称为必然的，

第40页。

^① 同上书，第41页。

^② 参见马克思：《博士论文》，人民出版社1962年版，第60页。

^③ 《西方哲学原著选读》上卷，第47页。

^④ 《古希腊罗马哲学》，第103页。

^⑤ 同上书，第112页。

或者是就它的本质而言，或者是就它的原因而言”^①。在他看来，“在心灵中没有绝对的或自由的意志；心灵之所以愿意这样或那样，乃是为一个原因所决定，而这个原因又为另一个原因所决定，而这另一个原因又同样为别的原因所决定，这样一直到无穷”^②。伏尔泰在他的《哲学词典》中就“命运”问题写道：“……一切都受到不变规律的支配……每一件事都是事先安排好的……每一件事都是必然的结果”^③。霍尔巴赫认为：“必然性就是原因和结果之间的固定不移的、恒常不变的联系”，“宇宙本身只不过是一条生生不已的原因和结果构成的链条”，“我们所看见的一切都是必然的”^④。他认为：“在这个自然中，既没有偶然，也没有任何意外的事情，无充分原因的结果是没有的”^⑤。“偶然这个词是没有意义的空洞语词”^⑥。“当我们把自然的结果归之于偶然时，正是我们自己对于自然的力量和规律无知”^⑦。斯宾诺莎也认为：“把现象称作偶然的，纯粹是由于我们的知识的不足”^⑧。霍布斯甚至说：“比如说，明天将要下雨，将是必然下的，就是说，将是由必然的原因下的，这是因为我们还不知道它的原因”^⑨。法国的 D·拉普拉斯在他的著名的《论概率》这篇论文中指出：“一切事件，即使是那些由于意义不大而似乎是不符合伟大的自然规律的事件，也都正如太阳的运转那样必然是自然的结果。由于对这类事件与整个宇宙系统之间的联系无知，人们依据它们是有规则地发生和重复，还是无规则的出现，而把它们分别归之于终极原因或者偶然事件”^⑩。在他看来，偶然性只是人的认识的局限性（认识发展的不充分）所造成的一种虚幻的假象而已。

机械决定论的基本特征，是把一切因果关系都归结为必然性，因此，它是以剔除偶然性为前提的，它与偶然性是不相容的。机械决定论认为，偶然性只是误差和无知的产物，因而是一种假象。

机械决定论的基本观点是：事物在每一时刻的状态，都单值地由事物的初始状态和边界条件导出。它在 $t > t_0$ 的任何时刻的状态都应当从它在 t_0 时刻的状态中单值地得出。法国天文学家、数学家拉普拉斯（P. Laplace），根据牛顿力学的因果律，把决定论和因果性联系起来，作出了经典表述。1812 年他在《概率解析理论》的序言中写道：“我们必须把目前的宇宙状态看作是它以前状态的结果以及以后发展的原因。如果有一种智慧能了解在某一瞬间支配着自然界的所有的力，了解组成自然的所有存在状况，以及具有解析这些所给条件的巨大能力的话，那么就能用一数学公式概括出宇宙万物的运动，从最大的天体到最小的原子，都毫无例外，而且对于未来就像对于过去那样，都一目了然。从人类精神在天文学所达到的完美形式中，已经可以窥视到这一智慧的朦胧面目”^⑪。后来人们把机械决定论也称之为拉普拉斯决定论，而把拉普拉斯所说的那种能洞察一切事物初始状态和边界条件从而在此基础上完全预测未来的超级智慧叫做“拉普拉斯妖”。

^① 斯宾诺莎：《伦理学》第一部分，命题 XXXIII，附释 I，转引自《德国哲学》第 1 辑陈修斋文，第 14 页。

^② 斯宾诺莎：《伦理学》第二部分，命题 XLVII，同上，第 15 页。

^③ 转引自 I·普里戈金、I·斯唐热：《从混沌到有序》，上海译文出版社 1987 年版，第 309 页。

^④ 《十八世纪法国哲学》，第 595 页。

^⑤ 同上书，第 608 页。

^⑥ 同上书，第 605 页。

^⑦ 同上书，第 608 页。

^⑧ 《伦理学》，基尔希曼编，第 38 页。转引自尼·布哈林：《历史唯物主义理论》，人民出版社 1983 年版，第 39 页。

^⑨ 转引自李武林等编：《西方哲学史教程》，山东大学出版社 1987 年版，第 341 页。

^⑩ 转引自《自然辩证法研究》1991 年第 2 期，第 59 页。

^⑪ 转引自《物理学史》，求实出版社 1988 年版，第 146 页。

机械决定论的因果关系模式的特点是：原因（潜在）= 结果（显在）。因此，在这一模式下，过程（时间）是可逆的。事物的结果状态充分地、完全地由初始状态所规定，因此结果状态可以被还原和归结为它的初始状态。初始状态与结果状态之间是一一对应的关系，结果状态中并不包含初始状态中所没有的规定。正如黑格尔所概括的：“结果总之一点也不包含原因所不包含的东西”；“原因也一点不包含不是其结果中的东西”^①。由初始状态到结果状态的过渡，仅仅是事物由潜在状态向显在状态的展开过程而已。因此，它们是前后对称的、等价的、可还原的。这正是所谓可逆性的基本含义所在。可见，机械决定论的因果关系模式是预成论的，因而是“发现”性，它符合“本质先于存在”的逻辑。

机械决定论认为，凡是“有原因的”，就是“必然的”。它完全把二者看作是等价的关系。这样，就排斥了偶然性的存在。在这种机械决定论看来，所谓偶然性，只是实验误差或人们的无知的产物，因而不是不真实的。它并不是事物本身所固有的客观性质和规定，因而是应当被克服掉的。

其实，机械决定论的这种观点是难以成立的。我们先来分析一下所谓的“实验误差”。以牛顿力学第二定律为例： $F（力）= m（质量） \cdot a（加速度）$ 。 F 与 a 之间的函数关系可以用这样一个坐标来表示：

从公式看， F 与 a 之间成正比例关系，但实验结果在坐标上的分布状态恰恰证明并不存在函数关系公式给出的直线，而是对直线的偏离。那么，这种实验结果究竟是证实了还是证伪了牛顿力学第二定律呢？物理学家辩护说：“之所以描不出直线，是因为实验结果有误差”。而问题在于，这种“误差”究竟意味着什么？因为只有事先预设了直线的合理性之后，才能够把偏离直线的状态说成是所谓“误差”。换句话说，只有把直线看成是正常的，才能把偏离直线的分布状态叫做“误差”。一旦离开了人类抽象思维能力所设定的直线，那么这种所谓的“误差”也就不再是不正常的了，而是正常的和合理的了。事实上，那种把偏离直线的状态理解成误差的解释，是把有待证明的结论当作了证明的前提，从而犯了循环论证的错误。

我们再来看所谓的“无知”。法国著名的物理学家和哲学家彭加勒指出：在机械决定论看来，“偶然性仅仅是我们无知的度量。按照定义（即按机械决定论对它的设定——引者注），偶然发生的现象就是我们不知道它的规律的现象”。彭加勒认为，这种把偶然性归结为人类无知的立场，存在着严重的混淆。为此，他严格地区分了两种情形：“在我们不知其原因的现象中，有一种是偶然发生的现象，概率运算将会暂时给出它的信息，另一种不是偶然发生的，只要我们未确定支配它们的定律，我们就无法谈论它，我们必须把上述两种现象区别开来。

^① 黑格尔：《逻辑学》，下册，第 217、219、220 页。

对于偶然发生的现象本身，通过概率运算给予我们的信息显然将是真实的，即使到这些现象被更充分地了解的那一天也不失其真”。彭加勒所说的第一种情形表明偶然性是客观的真实的，而并不是由于人们认识的不充分造成的一种主观假象。因此，彭加勒认为：“偶然性并非是我们给我们的无知所取的名字”。“偶然性这个词具有精密的和客观的意义：对一个人来说是偶然性的东西对另一个人来说也是偶然的，甚至对上帝来说也是这样”。因此，偶然性具有不以人的主观状态为转移的自在性质^①。

彭加勒还举例说：“如果一个圆锥立在它的顶点，我们清楚地知道，它将倒下去，但我们不知道它到向哪一边；在我们看来，似乎只有偶然性才能决定。如果圆锥完全对称，如果它的轴是完全垂直的，如果除重力外它不再受其他力的作用，那么它根本不会倒下去（这只有在理论上才是可能的——引者注）。但是，对称性的最小欠缺将使它稍微倾斜到一边或另一边，而且如果它倾斜了，不管倾斜得多么小，它必将完全倒向那一边。即使对称性是完美无缺的，极轻微的震动、空气的轻微流动也能够使它倾斜几弧秒；这将足以决定它的倒下，甚至倒下的方向也是起初倾斜的方向。我们觉察不到的极其轻微的原因决定着我们不能不看到的显著结果，可是我们却说这个结果是由于偶然性”^②。

在实证的层面上，机械决定论也遇到了严重挑战。

首先，20 世纪上半叶诞生的量子力学领域存在着一场重大争论，这就是以 N·玻尔为代表的哥本哈根学派同以爱因斯坦为代表的量子力学非正统派围绕“上帝是否掷骰子”而展开的讨论。这个问题的实质在于：科学规律在本质上是因果性还是概率性的？争论的结果是越来越多的科学家认为爱因斯坦所坚守的完全因果性的信念是值得怀疑的。量子力学表明，经典物理学所揭示的关于波粒二象性在同一客体上是互不相容的观点是不能成立的，微观粒子的运动规律不同于宏观物体的运动规律。前者遵循的乃是统计规律，而不是严格的因果关系规律。它所决定的并不是每一个粒子在任一时刻所处的精确位置和速度，而仅仅是它出现的概率。这样，以拉普拉斯决定论为代表的机械决定论模式就过时了。在量子力学所代表的概率决定论看来，人们以往所信奉的机械决定论，只是概率决定论的一个特例而已，即当概率为 1 时的极端情形。量子力学的新的决定论模式，意味着随机性、偶然性的存在并不是由于人们的无知或实验的误差，而是客观事物本身所固有的内在本性，它同必然性一样，是真实的和客观的。

其次，分子生物学的研究表明，DNA（脱氧核糖核酸）大分子是由核苷酸组成的，核苷酸上有四种碱基，在这种碱基上携带着一套遗传密码，生物遗传就是这种密码复制的过程。实验证明，碱基变换排列顺序的方式是随机确定的。由于 DNA 分子链所包含的核苷酸的数目非常大，可以达到 10 万对甚至数百万对。而一个有 100 个核苷酸的基因，它的 4 种碱基的组成方式就达 4 的 100 次方，正是由于这种组合方式的无限性，使得生物个体的变异呈现出偶然性和随机性的特点。分子生物学对偶然性在生命过程中的本质意义的揭示，又一次打击了那种排斥偶然性的机械决定论观念。

^① 以上引文均见彭加勒：《科学的价值》，光明日报出版社 1988 年版，第 387-390 页。

^② 同上书。

再次，由所谓“老三论”（即控制论、信息论、系统论）和“新三论”（即耗散结构论、协同学、突变论）所构成的广义系统科学，尽管内部有不同的视野，但在反对机械决定论问题上却有着共同的取向。广义系统科学认为那种单值决定的线性决定模式已经过时了。系统的发展并不是由单一因素决定的，也不是由不同因素的加和关系决定的，而是由宏观层次上的系统整体的演化规律所决定的。这就是系统决定论的观点。

为了应对这些挑战，摆脱机械决定论遇到的危机和困境，决定论必须作出必要的自我调整。出路有两种：一种是干脆抛弃决定论，从而走向非决定论或反决定论；另一种则是走向辩证决定论。非决定论和反决定论不过是从一个极端走向另一个极端，即从原来对严格因果性和纯粹必然性的崇拜和迷信，转而完全否定任何因果性和必然性。这种极端的倾向从现代科学的新成果中引出的结论是片面的和错误的。其实，现代科学的新成果并没有一般地证伪决定论，而只是否定了机械决定论而已。

我们现在来看一下辩证决定论的基本立场。在辩证决定论看来，偶然性不再是一种外在于必然性的规定，相反，它恰恰构成必然性赖以展现自身的一个内在环节。因此，辩证决定论体现着必然与偶然的有机统一。它们不再是互为外在的关系，而是一种互为中介的关系。必然性包含偶然性于自身。在辩证决定论的视野内，因果关系则带有不可逆性的特征。正如耗散结构论的创始人 I·普里戈津所指出的：“如果没有巴赫，就不会有‘圣·马太受难’那回事，可是如果没有爱因斯坦，相对论仍然会被发现。与艺术史中所包含的不可预知性大为不同，科学被认为有一个决定论的进程”^①。的确，没有牛顿，牛顿所揭示的那些力学定律也会被其他人所发现；但是，如果没有曹雪芹，就不可能诞生《红楼梦》这部伟大的作品。这是因为艺术家的创造带有“发明”的性质，它是一个有无的问题，表现为一个从“无”到“有”的过程。科学家的创造则属于“发现”，它是一个时间先后、早晚的问题，表现为从“潜在”到“显在”的过程。前者是生成的，后者则是预成的。前者的结果并不全部包含于原因之中，因此它是一个生成的过程，是不可逆转、不可重复、不可还原的。后者的结果则已经包含在原因之中，已经由事物预先规定好了的，因而它是可以还原、可以逆转、可以重复的。只有前一个过程才体现了辩证决定论的因果关系模式的不可逆性特征。这种不可逆性归根到底偶然性的要求。因为偶然性造成了事物演化的非预决性，它是未定的、待决的。它使结果无法被还原和归结为它的原因。因此，在辩证决定论的模式中，因果之间具有非对称的特点，它是“结果”>“原因”的。因为结果当中总是包含着原因当中所没有的新的规定。这些新规定就标志着创造和生成，标志着无中生有。如果说，机械决定论的模式是“本质先于存在”的，那么辩证决定论的模式则是“存在先于本质”的。

由上可见，辩证决定论是与偶然性相容的，它认为因果关系中既有必然性的联系形式，也有偶然性的联系形式，从而体现着必然性与偶然性的统一。如果像机械决定论那样，绝对拒绝偶然性的存在，就必然导致神秘主义。例如，霍尔巴赫说过：在“革命当事人身上，没有一个行动、一个思想、一个意志、一个欲望表示必然的”^②。他甚至认为：“一个狂信者胆囊里过多的苦汁，一个征服者心脏里过热的血液，一个君主胃里的一种消化不良，一个女人

^① 《从混沌到有序》，第 366 页。

^② 《十八世纪法国哲学》，第 596 页。

心里出现的一种幻想，都是一些充分的原因，足以酿成战争，把千百万人送上屠场”^①。而“少吃一顿饭、喝一杯水，出一点血，有时候就足以挽救一些王国”^②。霍尔巴赫把偶然性的原因作为必然的充分的原因，就难免走向神秘主义的解释。正象马克思所指出的：“如果‘偶然性’不起任何作用的话，那末世界历史就会带有非常神秘的性质”。

另外，机械决定论还无法解释人的自由意志，从而为人们逃避责任提供了借口。我们知道，责任即是选择。没有选择自由的主体也就不是责任主体。这也就是为什么当一个人在丧失自主能力的状态下所做的有害他人或社会的事情，本能追究其法律责任的原因。机械决定论不能够解释并合理地说明人的意志自由的存在及其意义。因为一切都是必然的话，那么人也就将丧失任何选择的可能，从而意志的自由表达就无法实现。这就像西方哲学史上的“布里丹的驴子”。布里丹（John Buridan，1300?—1360），14世纪法国唯名论哲学家，是奥卡姆（William of Occam）的信徒，信奉决定论，认为意志不过是由环境决定的。反对他的人就提出了这样一个例证来反驳他：假定有一只驴子站在两堆同样大、同样远的干草之间，如果这个驴子没有自由选择的意志，它就不能决定究竟该先吃哪一堆干草，结果它就只能饿死。后来，人们就把这个例证叫做“布里丹的驴子”。这显然是一个思想实验。如果根据严格的因果决定关系来采取行动，那么这头驴子就没有任何理由先吃这一堆干草而不先吃另一堆干草。而问题是这头驴子不可能被饿死。在这里，因果决定完全失效。机械决定论使人丧失选择的可能性，因而无法容纳人的自由意志的存在，必然陷入宿命论的泥淖。最后，为人们逃避责任提供借口。从历史上看，它带来的后果是十分可怕的。例如“纳粹现象”的出现。正如罗素所指出的：“过分肯定必然性，是当今世界上许多最坏的事情的根源，而且这正是历史的沉思所应当给我们纠正的东西”^③。马尔库塞同样认为：在对客观必然性的追求中，“良心被具体化，被事物的普遍必然性所剥夺。在这种普遍的必然性中，负罪感已无地盘”^④。波普尔也指出：一旦把“应当”（价值判断）还原和归结为“是”（事实判断），那么人们就可以把自己行为后果的道德责任要么推给上帝，要么推给自然，抑或推给历史本身。^⑤

辩证决定论则揭示了一个“可能世界”。它认为，所谓必然性仅仅体现为可能性与不可能性之间的绝对界限。在这个界限的范围以内，存在一个可能性空间。在自在的自然过程中，这个可能性空间是通过偶然性来表征的；而在人的活动这样一种自为的过程中，它则必须为人的主体能动性，即人的自主选择。我们以能量守恒与转化定律为例，这个定律决定了制造永动机是不可能的，但是在它的可能性空间所许可的范围内，人们究竟制造一种怎样的能量转化装置都是可以的。显然，可能世界并不是一一决定的，但又是具有决定的阈值的，这就把偶然性同必然性内在地统一起来了。它是“有界而无限的”。就它所给出的可能性空间而言，包含着无限的可能性；就这种可能性空间的边界或极限而言，它又是有界的、非任意的。如果说前者为人的自由意志保留了地盘，那么后者则充分体现了必然性的约束作用。

对“可能世界”进行分析，我们可以得到这样一个矩阵：

^① 《西方哲学原著选读》，下卷，第225页。

^② 同上书，第226页。

^③ 罗素：《历史作为一种艺术》，《现代西方历史哲学译文集》，上海译文出版社1984年版，第136页。

^④ 马尔库塞：《单面人》，湖南人民出版社1988年版，第68页。

^⑤ K·波普尔：《猜想与反驳》，上海译文出版社1987年版，第1987年版，第39页。

经验层	逻辑层	举例	性质
I. 可能	可能	“具体的圆”	现实的
II. 不可能	可能	“理念的圆”	理想的
III. 不可能	不可能	“方形的圆”	虚构的

显然，在人们的实践活动中，如果选择第 I 种情形，那么无疑是一种现实主义的态度。因为它既具备逻辑的可能性，同时又具备经验的可能性。如果选择第 III 种情形，则必然将陷入“乌托邦”的追求，因为这种选择既没有经验的可能性，也没有逻辑的可能性。如果选择第 II 种情形，情况就比较复杂。因为它本身包含着两种可能：一种是在追求逻辑可能性的同时能够自觉地充分意识到它在经验上的不可能性，并不天真地以为这种逻辑的可能性能够在经验层面上获得充分的表征，这种态度就是理想主义的，是值得肯定的；另一种是把原本只是逻辑的可能性当作经验的可能性来加以设置并追求，这种态度就难免陷入空想主义，社会主义历史上的“乌托邦”悲剧在学理上的一个重要原因就在于此。

然后，我们再来澄清一下自由范畴的内涵。为了说明的方便，我们把“自由”大致划分为三个不同的层次：

- I. 主观的自由：“做**想做**的事”（任性），如“我想长生不老”（或然的）；
- II. 知识论的自由：“做**能做**的事”（合自然律），如“我能制造一辆汽车”（必然的）；
- III. 真正的自由：“做**应做**的事”（合道德律），如“我应诚实”（当然的）。

任性作为自由的一种滥用，它只是属于人的经验存在的不确定性、偶然性的范畴，因而同人的道德存在无关。关于“任性”，黑格尔说：“就任性作为决定这样或那样的能力而言，无疑地是自由意志的一个重要环节（按照意志的概念来说它本身就是自由的）；不过，任性却不是自由的本身，而首先只是一种形式的自由。那真正的自由意志，把扬弃了的任性包括在自身内，……”^①。为什么说“任性”只是“主观的自由”？对此，黑格尔指出：“任性的内容是外界给予的，并不是基于意志本身，而是被意识到以外环境为根据的。就这种给予的内容来说，自由只在于选择的形式，这种表面上的选择，也只是一种形式上的自由，因此也可看成只是一种主观假想的自由”^②。显然，任性是他律性的。它与自由的本来意义相矛盾。自由归根到底乃是自律，亦即自我决定。知识论意义上的自由，只是按照自然律所提供的客观的可能性空间给出人的选择的理由，所以它仅仅是在肉体层面上肯定人的存在。从根本上说，第 I、II 类的自由并没有摆脱人的肉体存在的束缚。仅仅遵循它们的要求，并不能保证人们能够超越生物学层次，而成为真正意义上的“人”。真正的自由乃是自律，而自律就是所谓的“应当”。它是出于人的本性要求的选择。因此，它作为人之所以成其为本然之性、固然之理、当然之则，表现为道德人对生物人的超越。可见，真正的自由只能在人对其动物性束缚的能动超越中获得表征和确证。在谈到自己是否逃跑时，苏格拉底说：“我们必须考虑此事

^① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆 1980 年版，第 302 页。

^② 同上书，第 302 页。

该做不该做”^①。苏格拉底做出选择的尺度既不是外在规定所造成的任性，也不是肉体需要（求生本能）所决定的欲望，而仅仅在于是否“应当”。正因此，才造就了苏格拉底不朽的道德人格。

由上述可以看出，宇宙论归根到底离不开人生问题。在哲学上，并不存在一种与人生完全无关的抽象的宇宙论。

第三节 本体论

一、关于本体和本体论

在最一般的意义上，所谓本体论就是关于本体的学说。那么，什么是“本体”呢？亚里士多德在《形而上学》中谈到本原时，曾经指出：所谓本原就是那个“万物所由以构成并从中生成，最后又复归于它”的东西。^②这个意义上的本原，也就是“本体”。所谓本体，是指逻辑意义上的“第一原因”，它构成一切可能的存在者之所以存在的理由。由于不具有经验的意义，本体不是一个实有层上的规定，而只是一种逻辑的预设。

二、一元论·二元论·多元论

一元论、二元论和多元论中所谓的“元”，就是指那个不可还原、不可归结者。它因此而带有本体的意义。

一元论是这样一种信念，它认为一切可能的存在者都可以被归结和还原为一个唯一的本体。譬如古希腊哲学家泰勒斯认为水是万物的本原，阿那可西曼德把“无限者”作为万物的本原，安那可西美尼把气作为万物的本原，赫拉克利特用火来说明万物的根源，巴门尼德斯认为存在是一切事物的前提，而存在是不动的和单一的，柏拉图把理念当作万事万物的最后根据，一切事物不过是分有了理念的结果，如此等等。这些哲学主张都属于一元论的范畴。

二元论则认为世界万物的本原不是唯一的，而是有两个，其中最有代表性的就是心物二元论。它主张心与物同时构成世界的本原，心和物是各自独立存在的，它们之间并不存在可以还原和可以归结的关系。对心与物之间的关系所做的解释，有各种各样的理论。其中，激进的二元论（也叫心身平行论）认为思想与大脑是完全不同和相互分离的，它们的差别如此之大，以至于通过任何途径都不能把二者联系起来。他们问道，某种仅仅是心理的东西如何能够同某种仅仅是物理的东西联系起来呢？可是他们也承认，心与物之间明显地存在着某些联系，因为这是常识告诉我们的。但是他们推测这一定是一种平行的联系，也就是思想和大脑一定是由于某种原因在某种同步吻合中一起存在而已。这样，当一个物理事件发生在大脑中，一个相应的心理事件就发生在意识中。他们想象大脑和思想就像两块完全同步的手表，或像在两条轨道上以完全相同的速度一起运行的两列完全相配的火车。他们的观点是，在思想和

^① 柏拉图：《游叙弗伦·苏格拉底的申辩·克力同》，商务印书馆 1983 年版，第 101 页。

^② 《形而上学》983b8；转《外国哲学》第 13 辑秦典华文，P.27。

大脑之间有一种完全的协调，但不存在任何方式的联系或因果关系（即一方不能引起另一方产生任何事件）。他们的难题在于这种对应是如何产生的，它又是怎样起作用的？在回答这些问题的时候，又形成了两种不同的理论：(1)预定和谐论。它认为，在上帝创造人的同时，他就创造了大脑与思想之间的完美的和谐，所以无论在什么时候，在这个中发生了一件事，在那个中也一定会发生相应的事。(2)偶因论。它认为无论你在什么时候划破了手指，上帝总是在同一时刻就使你感到疼痛。上帝总是操纵着每一个偶然原因，使得肉体同思想保持完全和谐和统一。另外，二元论的观点中还有一种所谓的温和的二元论。这种二元论在肯定心与物各自独立存在的同时，又承认它们之间的密切联系。其中有这样几种理论：(1)共存论。它认为思想跟大脑一样都是存在的，但是大脑通过一种单向的联系，才引起了思想或心理事件的产生或存在。也就是说，思想仅仅通过大脑的状态和活动产生，而思想却无论如何也不能影响或引起大脑中的任何事件。整个联系都是单向度的、线性的。(2)部分唯心论。这种理论同共存论在方向上相反，它认为思想在一种单向的联系中控制着肉体 and 物理事件。例如我们的思想支配着我们的身体，如果我要横跨街道，那么我的意识和思想就“告诉”我的大脑和肉体作出必要的行动。(3)双面理论。它承认思想与大脑、心理的东西与物理的东西二者是道路存在的，但是由于它们都属于“实体”的不同部分因而又是密切联系的。这种理论认为，思想和大脑就像一个树干上的两个分支。(4)相互作用论。它主张思想和大脑之间存在着一种相互作用的关系，其中，二者以同等的力量相互影响。例如，一个人的头部受到沉重打击，那么他就会失去知觉（这是物理事件导致心理事件）；相反，如果一个人的精神非常焦虑，那么他的手就会出汗（心理事件导致物理事件）。^①

多元论就是把世界的本原归结为两个以上的要素，用它们来解释万物之所以存在的理由。例如古希腊哲学家恩培多克勒就用水、火、土、气等四种元素来说明宇宙万物的本质和构成。

从逻辑上说，只有一元论才是恰当的。因为本体或本原只有成为绝对的规定，它才能提供在逻辑意义上的第一原因。而一旦达到绝对，就只能是唯一的，也就是一元的。如果是两个或多个，那么它一定是相对的而不是绝对的。在这个意义上，二元论和多元论显然是不彻底的，在逻辑上是自相矛盾的。

三、唯物论·唯心论·实践本体论

恩格斯认为：“全部哲学，特别是近代哲学的重大基本问题，是思维和存在的关系问题”^②。而“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，从而归根到底以某种方式承认创世说的人（……），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”^③。

在本体论中，凡是主张以“物质”为唯一的存在，或第一原因的，就叫做唯物论。它认为宇宙从根本上说，不过是一个物质的世界，万物皆成于物质，精神、思想、心灵等一切主观世界的东西，都只是物质的功能、表现形式和产物。从历史上看，唯物论可以划分为古代

^① 以上参见 J·P·蒂洛：《哲学：理论与实践》，中国人民大学出版社 1989 年版，第 75 页以下。

^② 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，人民出版社 1972 年版，第 219 页。

^③ 同上书，第 220 页。

朴素唯物论和近代机械唯物论。

与唯物论相反，凡是主张以精神或者心灵为构成宇宙之基本元素的哲学，就叫做唯心论。唯心论可以分为主观唯心论和客观唯心论。主观唯心论认为世界归根到底是由作为个体的人的心灵所决定的。这个心灵是主观的。而客观唯心论则认为世界是由客观精神所决定的，这种精神完全超越了人的主观随意性，达到了超越主观的客观性。

表面上看，唯物论和唯心论都是一种一元论，其实不然。因为当它们在追问物质和精神何者第一性何者第二性的时候，事实上已经先行设定了心与物之间的二元分裂。否则的话，提出谁是第一性谁是第二性的问题本身就是不可能的。因此，可以说，唯物论和唯心论都是基于同一个前提而确立起来的。它们都不过是一种隐蔽的二元论而已。所以在逻辑上是有其致命缺陷的。

马克思把自己的哲学叫做“新唯物主义”或者“实践的唯物主义”。他实际上试图超越而且事实上也已经超越了唯物论和唯心论之间的外在对立。首先，他不满意于唯心论的立场。在《关于费尔巴哈的提纲》中，他指出：“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，只是从客体的或直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解。所以，结果竟是这样，和唯物主义相反，唯心主义却发展了能动的方面，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动本身的”^①。这段话实际上表现了马克思对唯物论和唯心论的双重不满。一方面，唯物论离开人的存在和人的活动去确立物质的本体地位，必然使之成为一种与人的存在本身无关的抽象的物质，也就是那个自在之物。而马克思在《1844年经济学哲学手稿》中早就明确指出：“被抽象地孤立地理解的、被固定为与人分离的自然界，对人来说也是无”^②。另一方面，如果说唯物论抽象地发展了物质的话，那么唯心论又抽象地发展了精神。

从逻辑上说，实践乃是一个比心物及其二元分裂更为原始的范畴。把实践置于本体论的前提地位，就消解了心与物之间的分裂和对立，从而超越了它们的二元性，达到了本体的绝对性。当然，马克思在命名自己的哲学立场时仍然使用了“新唯物主义”或“实践的唯物主义”。其中，保留了“唯物主义”的措词。那么，马克思所谓的“物”究竟是指什么呢？它不再是指称那种与人的存在无关的抽象物质，而是指人的实践活动本身的客观性。因此，马克思虽然使用了“唯物主义”的措词，但却已经不是在二元论框架的背景下使用了，而是在存在论的基础上使用的。这是实践本体论在逻辑上的必然要求。

应当承认，即使西方哲学自近代以来开始了一个所谓的认识论转向，也无法回避对人的存在本身的追寻。因为哲学归根到底就是为人的存在立法。正因为如此，我们说哲学就是人学。从历史上看，没有哪一种真正可以称得上哲学的学说能够与人的存在无关。追寻和亲近人的存在，可以说乃是一切真正意义上的哲学的共同追求。问题仅仅在于它们是否真正回到了人的存在。西方近代哲学的始祖笛卡尔提出了一个有名的口号，叫做“我思考所以我存在”。

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第16页。

^② 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第178页。

现代西方哲学的著名哲学家海德格尔提出“语言是存在的家园”。西方解释学哲学则把“理解”作为人的存在方式。他们无疑都试图回到人的存在。然而，他们是否如愿以偿了呢？回答是否定的。

笛卡尔把具有思考能力的理性自我作为人的存在的根据，这符合西方自古希腊以来的哲学传统，即把理性作为人不同于并超越于其他所有动物的最后和最高的标志。然而，当弗洛伊德精神分析学说建立之后，这一假设就被动摇了。按照弗洛伊德的冰山理论，露出水平面的冰峰只是人的意识的世界，它属于理性的层面；而被水体所掩盖着的那个冰山的基座则是人们的无意识和潜意识世界，它们属于非理性的层面。人的活动和行为在很大程度上是由人的无意识和潜意识决定的。因此，仅仅从理性的角度来规定人的存在，是不充分的。它所捕捉到的只是那个露出水平面的小小冰峰而已，那个在更大程度上影响并左右人的选择，塑造人的存在的冰山的基座却被忽略不计了。显然，笛卡尔所谓的理性主体难以充分规定人的整个存在。海德格尔把语言作为人的存在的最充分展现方式，也有其内在的局限性。海德格尔说：“唯语言才提供出一种置身于存在者之敞开状态中间的可能性。……语言不是一个可支配的工具，而是那种拥有人之存在的最高可能性的居有事件（Ereignis）。”^①然而，即使海德格尔也不得不承认：“在语言中，最纯洁的东西和最晦蔽的东西，以及混乱的和粗俗平庸的东西，都同样达乎词语”，“从而危及它的最本真的东西，即真正的道说（Sagen）”^②。因为在一定意义上，语言乃是解蔽与遮蔽统一。这是所有语言的共同特点。正如光明必须以黑暗为背景才能显现自身一样，语言对意义的敞开同样必须以意义的某种遮蔽为前提。斯宾诺莎说得好：“否定也就是肯定”。特别是在隐喻和象征的表达中，语言所“说”出的东西是有限的。更重要的倒是那些没有说出的东西。“言外之意”、“言外之旨”同样是人的存在的一部分，甚至是更根本的存在，然而它们恰恰处在语言之外。就此而言，语言也可能充分地表征人的存在。哲学解释学所谓“理解是人的存在方式”命题，把“理解”本体论化，同样存在许多问题。因为“理解”作为以“理”“解”之，从根本上说仍然是囿于理性的范围，从而无法真正体现人的存在的非理性的层面。

其实，对于人的存在来说，只有实践范畴才具备最突出的总体性特点。因为它包容了人的存在的一切可能的维度，诸如理性—非理性、主观—客观、主体—客体、物质—精神、可说—不可说……等等一系列矛盾和分裂。实践范畴因而具有不可还原性和不可拆解性特征。这正是哲学的本体论前提所需要的本然性和始源性规定所在。因此，马克思主义哲学的实践唯物主义，比起上述理论来具有最大的优越性。只有马克思主义哲学的实践唯物主义才不仅试图回到人的存在，而且真正回到了人的存在。

为什么说实践是人所特有的存在方式呢？这需要了解实践同人的存在之间的等价性。这主要表现在以下几个方面：

1. 实践是人的本质力量的直观和确证。

马克思说：“在我个人的活动中，我直接证实和实现了我的真正的本质，即我的人的本质，

^① 《海德格尔选集》，上，上海三联书店 1996 年版，第 314 页。

^② 同上书，第 313、314 页。

我的社会的本质”^①。首先，实践的动机包含着人对自然限制的突破和超越。实践观念作为客体尺度与主体尺度的观念层面上的有机统一，它不仅体现着来自对象世界的他律性规定，即“不能做什么”的客观限制，而且同时体现着来自主体自身的自律性规定，即“应当做什么”的价值取向。二者的内在契合才决定了人们的当下选择，即“必须做什么”。但是，只有主体尺度的规定才真正显示出属人的特质。实践结果中所包含的那些无法被归结和还原为客观必然性和自在世界的“剩余”规定，最终只能来自主体的价值尺度。其次，实践的过程及其产物使人的本质力量以直观的方式得以显现。所以，马克思说：“工业的历史和工业的已经产生的对象性的存在，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”^②。人们正是在实践的客观结果中直观到了自己的本质力量。“人只有凭借现实的、感性的对象才能表现自己的生命”^③。这里所谓的“现实的、感性的对象”，作为人的实践活动所建构的产物，积淀并凝结着人的本质力量。

2. 实践以其双重品格表征着人的存在的特质。

人的存在可以从不同的维度得到规定，诸如语言、思维、制造工具、符号、理性、心理、情感等等。但它们无法从总体上体现人的全部特质。相反，它们却都是有待被进一步界定和说明的。因为这些特征都带有外在的和描述的性质。追溯它们更根本的前提，就无法回避实践范畴。对于这一切属性来说，实践才具有本体的意义。列宁指出：“实践高于（理论的）认识，因为实践不仅有普遍性的优点，并且有直接的现实性的优点”^④。实践的普遍性品格不仅体现在参与实践的背景知识所具有的抽象普遍性特征之中，更重要的是体现为作为实践者的个体所积淀和浓缩了的类本质，即人的类的普遍性。马克思写道：“人（和动物一样）靠无机界生活，而人比动物越有普遍性，人赖以生活的无机界的范围就越广阔”。“在实践上，人的普遍性正表现在把整个自然界——首先作为人的直接的生活资料，其次作为人是生命活动的材料、对象和工具——变成人的无机的身体”^⑤。这种普遍性在主体方面主要表现为个体的人通过文化符号获得的人的本质力量和类的一般能力；在客体方面则主要表现为自然界的任何一个物种的尺度都能够被作为实践活动主体的人对象化，从而进入人的视界，成为人们自觉把握的内容。可见，实践的普遍性特征凸显了人对物的超越关系，标志着人的特质的生成。实践的直接现实性的品格，则表征着人的此在性，使人的存在成为具体的和历史的規定。此在性的人之存在，总是具有不可替代性和不可重复性的特点。这一特点归根到底是由人的实践活动本身的生成性和创造性所赋予的。实践所造就的特定历史情境，使得实践总是个案的。因此，实践活动唯一地成为人的此在性的塑造者和表征者。套用笛卡尔的说法，就是“我活动故我在”或“我实践故我在”。

3. “劳动创造了人”的命题意味着实践对于人的存在所具有的逻辑先在意义。

恩格斯提出过一个著名的命题：“劳动创造了人本身”。对此，有人从发生学的角度天真地追问：人与劳动究竟孰先孰后？其实，这一提问方式本身就是虚假的。人与劳动之间的解释

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第37页。

^② 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第127页。

^③ 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第168页。

^④ 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1974年版，第230页。

^⑤ 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第95页。

学循环所凸显的悖论，恰恰意味着不应当在时间顺序的意义上解读这一命题。诚然，人类的起源表现为一个时间过程，但这并不意味着劳动对于人的历史生成本身的关系也是时间性的。前者只是一种基于时间结构而得出的描述性问题，后者才是超越时间性的逻辑问题。对“劳动创造了人”这一命题表示困惑和诘难的观点往往源自这二者的混淆。劳动对于人的历史生成所具有的前提意义，不仅表现在人类起源方面，而且表现在每一个人的现实生成方面，它构成人类赖以存在的须臾不可离的永恒条件。马克思说：“劳动作为使用价值的创造者，作为有用劳动，是不以一切社会形式为转移的人类生存条件，是人和自然之间的物质变换即人类生活得以实现的永恒的自然必然性”^①。因此，恩格斯把劳动看作造成“人同其他动物的最后的本质的区别”的根本原因。由此可见，恩格斯的“劳动创造了人”的命题，既不是一个生物学命题，也不是一个人类学命题，而只是一个人类学本体论命题。离开这一视野去解读恩格斯的命题，就必然会陷入悖论。而这一命题的独特视野所朗显的“劳动”对人的历史生成的前提意义，恰恰印证了人的实践与人的存在之间的内在相关性和不可剥离的联系。因为从哲学上说，“劳动”也就是“实践”。

正是基于以上理由，我们把实践作为人所特有的存在方式。这一理解，对于确立马克思主义哲学的视野具有本质的意义。因为以实践为前提和内在基础建构整个哲学体系，就意味着使哲学真正回到了人的存在。从哲学史的角度看，这恰恰是哲学向自己的本质复归的实现。

^① 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第56页。

第三章 哲学与真善美

人生在世，就必须与世界打交道。人在这种打交道的过程中表征并确证着自己的存在。从某种意义上说，哲学就是人为自己的存在立法。正因为如此，我们说哲学即人学。从历史上看，没有哪一种真正可以称得上哲学的学说能够与人的存在无关。追寻和亲近人的存在，可以说乃是一切真正意义上的哲学的共同追求。而人的存在，归根到底是通过人类掌握世界的方式来实现的。因为人的现实存在总是表现为对象性关系的能动建构。在这种建构中，人类对世界的掌握方式形成了人的文化成果。人类掌握世界方式的展现过程，也就是人的文化创造和积累的过程。因此，考察人类掌握世界的不同方式及其历史的和逻辑的关系，无疑将有助于我们更好地反省人类的真善美追求，有助于我们更好地解释人的实践和它所建构的存在方式，从而有助于我们领会哲学在人的存在的不同维度上的表征。

第一节 人类掌握世界的不同方式

马克思在《政治经济学批判·导言》中早就提出了人类掌握世界的方式问题。他指出：“整体，当它在头脑中作为被思维的整体而出现时，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世界的艺术的、宗教的、实践—精神的掌握的”^①。在这里，马克思提出了人类掌握世界的不同方式问题。按照朱光潜先生的说明，“实践—精神”的掌握方式并不是与其他方式并列的一种独立的方式，而是马克思对艺术的和宗教的掌握方式的限定和说明^②。因此，马克思实际上只是揭示了人类掌握世界的思维的、宗教的和艺术的三种相互并列的方式，也就是认知（真）、价值（善）、审美（美）。

所谓人类掌握世界，也就是人作为主体与作为客体的世界之间对象性关系的能动建构。因此，思维、宗教和艺术也就构成了主客体之间对象性的不同层面。在相对性的意义上，人类掌握世界的方式不是一元的，而是多元的。这里所谓的“元”，是指那种不能被归结和还原为其他规定的终极规定。就此而言，人类掌握世界的不同方式之间是无法把一个还原和归结为另一个的，它们是各自独立的规定。

主客体之间的认知关系是指主体以逻辑的方式拆解客体对象，从而获得关于对象内在本质的认识。在这一层面，主体的使命就是逻辑地再现对象的本质。认识的实质在于反映，尽管这种反映是能动的，它包含着主体对客体信息的选择和建构，但归根到底是以客体为最终尺度，是由客体到主体的过程，而不是相反。因此，认识过程是以求真即以升华为真理为最高目标，要求人们尽可能地消除主观偏见、功利因素和价值判断等个性规定的影响，排斥非理性的介入，最后达到对客体本质的正确把握。这就决定了在主客体之间的认知关系中，客体构成了认识的最高尺度，或者说，认识是以客体尺度为终极参照的。对此，马克思和恩格斯强调指出：人们对客体的认知把握，应“按照事物的本来面目及其产生的情况来理解事物”

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1972年版，第104页。

^② 参见《复旦学报》1989年第4期载朱光潜先生的译文及其说明。

①，而“不附加以任何外来的成分”②。爱因斯坦作为一位伟大的科学家，以其切身体验认为：“科学作为一种现在的和完成的东西，是人们所知道的最客观的，同人无关的东西”③。诚然，现代认识论日益揭示出认识主体在认知过程中的本质地位和意义，确认主体对认知对象的介入和干预构成认识之所以可能的绝对前提，从而是一个无法忽略不计的重要变量；科学哲学提出了“观察渗透理论”、“科学始于问题”的观点，历史主义学派甚至提出科学发现有赖于科学家个人的历史—文化存在，如此等等，但这一切并不足以否定认知的客观性。这一点似乎已经从科学哲学内部表现出来了，例如人们开始承认并正视科学实验本身的自主性，强调“实验是有生命的”。正如卡西尔所说的：“当然，伟大的科学发现也带有它的发现者的个人精神的印记，我们在那里所发现的不仅是事物的一个新的客观方面，而且还有一种个人的心理态度甚至个人的风格。但是所有这一切都只有一种心理学上的而不是体系上的关联。在科学的客观内容中这些个人特色都被遗忘和抹去了，因为科学思想的主要目的之一就是要排除一切个人的和具有人的特点的成分。用培根的话来说就是，科学力图‘按照宇宙的尺度’而不是‘按照人的尺度’（参见培根：《新工具》，第1册，格言XLI）来看待世界”④。此外，认知的任务还在于探究客体的内在结构和本质联系，所以只有理性的逻辑的途径，才能提供这种由此及彼、由表及里的桥梁。因此，认知领域的主观特征是理性。科学和技术构成认知方式的最为典型的人文形式。

主客体之间除了认知关系之外，还存在一种价值关系。关于价值，马克思说：“‘价值’这个普遍的概念是从人们对待满足他们需要的外界物的关系中产生的”⑤。这种说法，在相对的意义上是合理的。作为客体满足主体特定需要的属性，价值体现着一种满足与被满足的对象性关系，因而是一种关系性范畴。就此而言，可以说，价值就是主体与客体双重尺度的交错点，是主客体双重尺度的契合。就客体来说，人们必须首先认识客体的性质，然后才能了解它对主体的意义，从而作出价值判断与选择。这主要取决于客体。从主体方面看，价值又是多元的、主观性的东西。它以不同的主体为转移，充分体现着个体的特殊本质和需要。因此，价值关系体现着一元与多元的统一。人们对它的把握实际上是介乎认知与审美之间的一种中间状态。在价值关系的层面，世界对人所显示出来的是意义和效用性。就主体方面而言，人们对价值关系的自觉反省及其主观形式——意志，就昭示着一种理想的境界。从历史上看，宗教和道德构成价值方式的基本人文形式。

因此，价值关系并不同于认知关系，它们二者是一种并存的关系，分别显示了两个不同的领域。近代哲学家休谟就明确地划分了“是”与“应当”，他指出：“道德准则……不能由理性得来；……道德准则刺激情感，产生或制止行为。理性自身在这一点上是完全无力的，因此道德规则并不是我们理性的结论”⑥。休谟还指出：“理性的作用在于发现真或伪”⑦。“因此道德上的善恶并不是理性的产物。理性是完全不活动的，永不能成为像良心或道德感那样，

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第49页。

② 《马克思恩格斯全集》第20卷，第539页。

③ 《爱因斯坦文集》第1卷，商务印书馆1976年版，第298页。

④ E·卡西尔：《人论》，上海译文出版社1985年版，第288页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第19卷，第406页。

⑥ 休谟：《人性论》，下册，商务印书馆1980年版，第497页。

⑦ 同上书，第498页。

一个活动原则的源泉”^①。作为价值的人文形式，道德体现着人类掌握世界的价值方式，而理性则是人类掌握世界的认知方式的典型特征。因此，讨论“道德”与“理性”的关系，实际上意味着对认知和价值的关系的分析。到了康德，有“自然律”与“道德律”之分野。据说，在他的书房里只悬挂两个人的画像，那就是牛顿和卢梭。其中的象征意味十分明显。在《实践理性批判》一书的“结论”中指出：“有两种东西，我们愈时常、愈反复加以思维，它们就给人灌注了时时翻新、有加无已的赞叹和敬畏：头上的星空和内心的道德法则。”^②康德这里所谓的“两种东西”，实质上也就是“自然律”和“道德律”。罗素同样指出：价值问题“根本不可能用理智来解决，它们不属于真伪的范围”；“如果两个人在价值问题上意见不一，那么他们不是对任何一种真理有不同的看法”，因为“根本不可能找到任何可以证明这个或那个具有内在价值的论据”^③。K·波普尔曾提出“事实和规范的批判的二元论”学说，为我们区分认知与价值提供了启示。在17、18世纪西方的自然法学说，把自然和规范（实然和应然）相混淆，从“人生而自由平等”论证“人应该自由平等”。英文“law”既有规律之义，也有法律之义。“法”从“自然律”中被引出。自然法观念（传统意义上的）显然混淆了实然的描述（事实判断）与应然的规范（价值判断）之间的区别。英国近代哲学家休谟指出了这种混淆，并对此加以明确地划界。这种区分直接影响到康德。在康德那里，本体与现象、实践理性与理论理性的二元关系，就体现着认知与价值这两种方式之间的不可通约性。英国科学哲学家波普尔同样认为道德规范无法从事实中逻辑地推出，在“是”与“应当”之间并不存在逻辑上的递进关系。相应地，事实和科学理论本身在价值上是中立的。例如原子能既可以被用来制造战争，也可以被用来造福人类。对此，原子理论不能承担它的客观后果的责任，其责任在于人的价值选择。的确，我们决不能因为“在法律面前人人平等”事实上没有完全达到，就放弃对这一理想目标的价值追求。假如由“是”推出“应当”的话，那么在事实上不存在的东西，我们就不可能也不应该去追求。由于价值关系并不取决于认知关系，价值能否确立和被确认并不在于价值是否真实。正如P·约翰逊所举的一个例子：“意大利南方的农民，他们所喜爱的圣徒被揭露只是虚构的人物，并没有存在过，但过了很久，他们还是继续去贡献祭品和进行祈祷”^④。这一事实表明，即使一个信念在事实上并不真实，也不能从根本上影响人们对它的追求。由此可见，“我知道”与“我相信”之间既不是等价的关系，也不具有一种逻辑上的递进和支持关系。“我知道”属于认知关系的层面，而“我相信”则属于价值关系的层面。总之，认识解决的是“是什么”的问题，亦即一种“实然的描述”；价值解决的是“应如何”的问题，亦即一种“应然的规范”。假如有这样一个指令：“从楼上跳下去”，如果仅仅按照认知的要求，只要能够正确地理解这一指令的内涵，就应该从楼上跳下去，例如机器人对这一指令的执行。然而，人却可以作出拒绝这一指令的选择。因为人除了认知的引导之外，还有价值判断对自己行为的规范与约束，所以人不会因理解这一指令而跳楼。香港大学的刘述先教授举了一个有趣的例子：对“接吻”这一现象如果从科学认知的角度去分析，只不过是一堆原子与另一堆原子的碰撞而已^⑤。然而，这类认知层面的解释能够穷尽“接吻”行为

^① 同上书，第498-499页。

^② 康德：《实践理性批判》，商务印书馆1960年版，第164页。

^③ 罗素：《宗教与科学》，商务印书馆1982年版，第130、127页。

^④ P·约翰逊：《知识分子》，江苏人民出版社1999年版，第11页。

^⑤ 参见刘述先：《中国哲学与现代化》，台湾时报文化出版公司1980年版，第57页。

所负载的价值意蕴吗？回答显然是否定的。

真理与价值之间并无必然联系。真理可能有用，也可能无用；有价值的就不一定是真理。因此，价值是超越认知方式的一种独立的方式。如果混淆“是”与“应当”，在实践上将导致极其严重的消极后果。例如，人们在生物学意义上存在的种种差别，是否就可以构成对人们采取不同价值评价和价值选择的充足理由呢？回答是否定的。希特勒当年所采取的屠杀犹太人的政策，在学理上恰恰犯了这种混淆的错误。法西斯主义援引生物进化论和优生学理论，把原本是“事实判断”的认知规定，误解为应然的“价值判断”，以便为其屠犹政策张目。其历史后果是人类史上的最黑暗的一幕。与这种混淆在方向上相反，另一种混淆是把“应当”当作“是”来看待，它将在实践上导致“乌托邦”悲剧。因为“应当”作为应然的价值判断形式，它昭示着一种完满的境界，所以只具有理念的意义，而不具有经验的可能性。倘若把这样一种原本不具有经验可能性的规定，误当作经验的可能性来设定和追求，就不可避免地陷入空想。1958年我国出现的“大跃进”运动，已经在实践上充分证明了这种混淆的危险性。当时我们所犯的“共产主义幼稚病”，在学理上的一个重要的失足之处，就在于把共产主义这一价值目标误解为一种经验上的可能性来追求。

从波普尔的“事实与规范的批判的二元论”理论可以看出，一方面是事实对人的根本制约和限制，另一方面是基于人的个性的选择自由。价值就意味着客体与主体双重尺度的契合，价值关系的主观特征是人的意志，即理性与非理性的统一。黑格尔明确地把“理智”和“意志”分别同“是”和“应当”相对应，例如他说：“理智的工作仅在于认识这世界是如此，反之，意志的努力即在于使得这世界成为应如此”^①。作为主观层面上的规定，意志对于人的活动来说具有“动力学”意义和范导作用。意志既包含着“可欲”本身，同时又包含着“可欲者”。就“可欲”而言，意志体现着意向性和欲求。但意志所体现的意向性和欲求之对象，并不是实然的存在者，而是应然的存在者。因此，正如有人已经指出的，所谓意志就是抑制当下的要求和冲动等直接的满足，而去追求更高的间接的目标的那种活动。从某种意义上说，人的意志力恰恰体现在对人的肉体存在的超越上。一般说来，人类掌握世界的认知方式及其理性能力，主要是被作为人在肉体存在层面上自我肯定的有效方式。由此可见，意志对事实的超越，就意味着它不能被归结为人的肉体层面及其所对应的认知方式。作为价值的主观形式，意志的超越的、理想性的，它昭示着一种完满的境界。就此而言，意志是非理性的。但是，就意志所指向的可欲对象来说，它仍然需要认知方式的把握，因而又带有一定的理性成分。

主客体关系除了认知和价值层面之外，还有一个具有特殊本质的层面，即审美关系。人类对世界的审美掌握方式一开始就潜在着对认知和价值关系的超越，是一种独立的方式。朱光潜先生在《谈美》一书中曾谈到，比如我们画画的朋友看古松，他把全副精神都倾注在松的本身上面，古松对于他便成了一个独立自主的世界。他忘记他妻子在家里等柴烧饭，忘记松树在植物教科书里叫做显花植物，总而言之，古松本身完全占据了他的意识，古松以外的世界他都视而不见听而不闻了。他只把古松摆在心眼面前当作一幅画去玩味。他不计较实用，所以心中没有意志和欲念；他不推求关系、条理、因果等等，所以不用逻辑的和抽象的思考。

^① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第420页。

这种脱净了意志和抽象思考的心理活动叫做“直觉”，直觉所见到的孤立绝缘的意象叫做“形象”。美感经验就是形象的直觉，美就是事物呈现形象于直觉时的特质^①。所以，克罗齐说：“美是直觉”。所谓“直觉”，就是逻辑进程的中断，因而它是超越逻辑的、非理性的。所以印度诗人泰戈尔认为：“‘美’的中间隐藏着不可把握的、甘美而神秘的真实，与我们的灵魂保持着无可描述的联系”^②。认知方式及其逻辑手段是永远也不可能捕捉到美感的。R·穆希尔为了讽刺自然科学的描述方式，曾经用科学的语言来描绘金秋八月的维也纳：“在大西洋上有一个低气压区，它向东移动与俄国上空的高气压靠拢。……这是由等温线和等夏温线造成的……”^③。显然，如果用科学认知语言来叙述秋天的维也纳，那么维也纳的美便荡然无存了，因为如此一来人们读到的除了科学论文般的“清楚明白”之外，不可能有任何来自对象的审美愉悦。

审美就是主体以自身内在尺度为基础观照外物所获得的一种快感体验。审美离不开“移情”作用。或者说，审美就是一种移情。《庄子·秋水》中有一段庄子与惠施辩论的记载。庄子说：“缘鱼出游从容，是鱼乐也！”惠子说：“子非鱼，安知鱼之乐？”庄子说：“子非我，安知我不知鱼之乐？”这段话可以从不同的角度加以理解，得出不同的结论。但可以从审美的角度，理解移情的作用。庄子这种推己及物、设身处地的心理活动，就是把自己的情感转移到鱼上面的结果。因为科学认知足以能够证明鱼本身没有发达的神经系统，没有自我意识，不可能像人一样“快乐”。所以，从认知的角度看，庄子的说法无疑是荒诞的。庄子所谓的“鱼之乐”，显然不是一种认知的视野。庄子拿“乐”字来形容鱼的心境，其实不过是他自己的“乐”的心境投射到鱼的身上罢了。因为它是审美的，所以是超越认知的，并没有科学依据。正因此，它才能是审美的。朱光潜先生说得好：云何尝能飞？泉何尝能跃？我们却常说云飞泉跃；山何尝能鸣？谷何尝能应？我们却常说山鸣谷应。“移情作用”就是把自己的情感移到外物之上，仿佛觉得外物也有同样的情感。例如，自己在欢喜时，大地山河都在扬眉带笑；自己在悲伤时，风云花鸟都在叹气凝愁。惜别时蜡烛可以垂泪，兴到时青山亦觉点头。柳絮有时“轻狂”，晚峰有时“清苦”。陶渊明何以爱菊呢？因为他在傲霜残枝中见出孤臣的劲节；林和靖何以爱梅呢？因为他在暗香疏影中见出隐者的高标^④。因此，朱光潜先生把移情的现象恰当地称之为“宇宙的人情化”、客观的主观化。主体尺度乃是审美的最高尺度。审美以主体为尺度，是主体内在尺度的对象化的结果，即所谓“移情”。黑格尔在《美学》中写道：“艺术理想的本质就在于这样使外在的事物还原到具有心灵性的事物，因而使外在的现象符合心灵，成为心灵的表现”^⑤。所以，情感构成人类掌握世界的审美方式的主观特征，人类的艺术创造则构成审美方式的人文形式。

关于“美”对“真”的超越，艾耶尔写道：美学谓词“只是既不真又不假的情感的表达”；因为“如像‘美的’和‘讨厌的’这样美学的词的运用……不是用来构成事实命题，而只是表达某些情感和唤起某种反应”^⑥。金岳霖先生在谈到艺术的真实问题时，也曾指出：“小说

^① 参见朱光潜：《谈美·谈文学》，人民文学出版社1988年版，第17-18页。

^② 《泰戈尔散文选》，百花文艺出版社1994年版，第138页。

^③ R·穆希尔：《无性格的人》，转引自R·萨弗兰斯基：《海德格尔传》，商务印书馆1999年版，第108页。

^④ 参见朱光潜：《谈美·谈文学》，第31页。

^⑤ 黑格尔：《美学》第1卷，商务印书馆1979年版，第201页。

^⑥ 艾耶尔：《语言、真理与逻辑》，上海译文出版社1981年版，第116、129页。

中绝大多数语句不是命题；而是即使断定了某些真命题，这些语句的真也与这篇小说的真不相干”。“小说并不等同于任何一般的陈述句，也不等同于这些陈述句的全部组合。当这些命题是假时，小说可以是真的；当这些命题是真的时，小说却可以是假的”^①。圣奥古斯丁也认为，艺术作品之所以真实，正是由于它们所特有的虚假性质；一个演员如果不在一定意义上做一个骗子，他就不可能忠于自己和尽其职守。^②同样需要指出的是，在审美观照中，作为审美主体的人们完全超越了对对象“占有”的诉求。就此而言，主体对客体的把握乃是一种非对象性的对象化，也就是说，主体的把握方式体现着一种无功利的“旁观者”的看待方式和超然姿态。就此而言，审美关系又是超越价值层面的。总之，由于审美是对认知和价值的超越，所以它是不同于认知和价值的又一种独立的主客体关系。由于审美表现为直觉体验，所以它的主观特征是非理性的，超越意志和逻辑的。由于审美是通过移情作用来实现的，所以审美是以主体的内在尺度本身作为根本坐标和最高参照的。

第二节 真善美的绝对性和相对性

对人类掌握世界的方式，可以作不同的理解。一种是相对意义上的理解，另一种则是绝对意义上的理解。在相对的意义上，真、善、美同假、恶、丑相互对待，进而真、善、美本身也呈现出多元的关系。一如我们在上一节所作的分析。然而，在绝对的意义上，所谓真已不再是与假相对而言的真，而是超越了真假相对关系之后所达到的绝对的真，亦即至真；所谓善也不再是那种同恶相对而言的善，而是消解了善恶对待关系的绝对的善，亦即至善；所谓美同样也不是那种与丑相对而言的美，而是扬弃了美丑相对关系之后所趋向的绝对的美，亦即至美。既然真、善、美都已达到绝对之境界，所以它们也就不可能彼此隔离，而只能是一种相互贯通的一元关系，可谓极致之处彼此相通。

在第一节中，我们只是对人类掌握世界的不同方式作了一种逻辑的分析和考察，如果从历史的角度加以考察，那么就可以更加清晰地看出它们之间关系的演变。在人类早期文化中，真、善、美是融为一体的。作为整个人类文化的母体，早期文化带有明显的总体性质。按照马克思的观点，在人类社会发展的早期阶段，“单个人显得比较全面”，这是人的本质的“原始的丰富”^③。这一特点体现在文化形态上，就表征为人类早期文化所特有的高度整合性和有机整体性。这也就意味着，这个时期的人类文化尚未出现职能上的分工与分化及其所带来的解体，真、善、美因而并没有形成相互独立的不同文化领域和部门。以《周易》为例，作为一部中国早期文化的代表作，它集真、善、美于一身，充分体现了文化的综合功能。《周易》一书体现着古代先民们在当时的历史条件下对整个世界的一种把握方式，其中蕴含着人们对真、善、美的追求。但这种追求并没有通过各自相对独立的领域来实现，相反，而是被作为一种综合的、涵盖当时人们所有生存层面的文化方式而发挥作用。因此，作为一部占筮之书，《周易》不仅折射着古代人的终极关怀，而且它本身就是当时人们的直接生存手段，因而几乎涵盖了有关祭祀、生产、战争、商旅、婚媾、狩猎、天文、地理、灾异、刑罚、诉讼等社

^① 转引自冯契：《忆金岳霖先生以及他对超名言之域问题的探讨》，载《学术月刊》1994年第2期。

^② 转引自G·库恩：《中世纪的美学》，载《美学译文》第1辑。

^③ 《马克思恩格斯全集》第46卷[上册]，第109页。

会生活的所有方面。《庄子·天下篇》曰：“《易》以道阴阳”，此说可谓一语破的。《周易》的方法就是象征方法，即“观物取象”，“近取诸身，远取诸物”。“是故《易》者，象也；象也者，像也”^①。观乎男女，观乎天地，形成了阴阳的观念，所谓“一阴一阳之谓道”^②。《周易》一书，以浓缩的方式体现着中国古典文化的真、善、美追求。“圣人以神道设教，而天下服矣”^③。“阴阳不测之谓神”^④。所以，阴阳互补关系作为一个基本的文化原型，就积淀到中国传统文化之中，发挥着认知、价值和审美的功能。

1，《周易》显示出认知功能：“夫《易》彰往而察来，而微显阐幽，开而当名辨物，正言断辞，则备矣”^⑤。所谓“观乎天文，以察时变”；“通天下之故”等等，无疑皆为认知取向之萌芽。在中国文化传统的形成和发展中，“阴”“阳”作为两个基本符号被用来解释自然现象和人本身。例如，《黄帝内经》就认为：“地气上为云，天气下为雨”。它还认为人体疾病源于阴阳二气的失衡，所谓“阴胜则阳病，阳胜则阴病；阳胜则热，阴胜则寒”。因为“阳强不能密，阴气乃绝；阴平阳秘，精神乃治；阴阳离决，精气乃绝”。人体只有“和于阴阳，调于四时”才不至于生病。西周时期的大夫伯阳父就认为地震的原因在于阴阳失序，也就是所谓“阳失其所而镇阴也”；“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震”^⑥。《大戴礼记·天圆篇》论气象曰：“阴阳之气各静其所，则静矣；偏则风，俱则雷，交则电，乱则雾，和则雨。阳气盛，则散为雨露；阴气盛，则凝为霜雪。阳之专气为雹，阴之专气为霰。霰雹者，二气之化也”。《淮南子·天文训》曰：“天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。积阳之热气生火，火气之精者为日；积阴之寒气为水，水气之精者为月”。“阳气为火，阴气为水。水胜故夏至湿，火胜故冬至燥”。汉儒董仲舒用阴阳观念解释自然现象，例如他说：“大旱者，阳灭阴也。……大水者，阴灭阳也”^⑦。欲防止大旱，就必须“开阴闭阳”^⑧；而欲防止大水，则须“开阳而闭阴”^⑨。汉代的王充认为：“阴阳之气，凝而为人”，故“人所以生者，阴阳气也。阴气主为骨肉，阳气主为精神”^⑩。他还用阴阳关系来解释雷电现象：“实说雷者，太阳之激气也。……盛夏之时，太阳用事，阴阳乘之，阴阳分事则相校轸，校轸则激射。激射为毒，中人辄死，中木木折”^⑪。晋代的杨泉认为：“日者，太阳之精也。夏则阳盛阴衰，故昼长夜短；冬则阴盛阳衰，故昼短夜长，气之引也。行阴阳之道长，故出入卯酉之北；行阴阳之道短，故出入卯酉之南；春秋阴阳等，故日行中平，昼夜等也。月，水之精。潮有大小，月有盈亏”^⑫。他在解释人本身的时候说：“谷气胜元气，其人肥而不寿；元气胜谷气，其人瘦而寿。养生之术，常使谷气少，则病不生矣。”^⑬朱熹同样试图用阴阳二气及其关系来

^① 《周易·系辞下》。

^② 《周易·系辞上》。

^③ 《周易·彖传》。

^④ 《周易·系辞上》。

^⑤ 《周易·系辞下》。

^⑥ 《国语·周语上》。

^⑦ 《春秋繁露·精华》。

^⑧ 《春秋繁露·求雨》。

^⑨ 《春秋繁露·止雨》。

^⑩ 《论衡·论死》。

^⑪ 《论衡·雷虚》。

^⑫ 杨泉：《物理论》。

^⑬ 同上。

说明世界。例如他说：“天地初间，只是阴阳之气。这一个气运行，磨来磨去，磨得急了，便拶许多渣滓，里面无处出，便结成个地在中央。气之清便为天，为日月，为星辰，只在外常周环运转。地便在中央不动，不是在下”^①。他还指出：“凡雨者，皆是阴气盛，凝结得密，方湿润下降为雨”^②。“阴为阳得，则飘扬为云而升。阴气正升，遭遇阳气，则助之飞腾，而上为云也”^③。“密云不雨，尚往也，是阴包他不住，阳气更散，做雨不成，所以尚往也”^④。“阴气凝聚，阳在内者不得出，则奋击而为雷霆。阳气伏于阴气之内不得出，故爆开而为雷也”^⑤。明代科学家宋应星在其《天工开物》中，同样把“阴”和“阳”及其关系作为一个基本解释框架，用来说明许多自然现象和技术事实（诸如火药爆炸、铸铁、金刚石的成因等等）。他说：“由虚而有气，气传而为形，形分水火，供民日用”^⑥。在谈到火药爆炸时，他指出：“硝性至阴，硫性至阳。阴阳两神物相遇于无隙可容之中，其出也，人物膺之，魂散惊而魄齑粉”^⑦。诚如有的学者所指出的：“凡是追求物理现象之所以然，即物理现象较深层次的原因时，中国科学家都无不求助于以气为基础的阴阳五行模式，其结果与秦汉的答案几乎一模一样”^⑧。

2，《周易》的价值功能主要表现在三个层次。《周易》所蕴含的阴阳关系及其普遍模式，为人的价值选择和伦理定位提供了根本的坐标系。《彖传》曰：“观乎人文，以化成天下”。“人文”在这里具有道德含义，所谓“文明以止，人文也”。显然，它强调的是人文的教化功能。这种价值功能主要表现在三个方面：一为预卜吉凶，所谓“以定天下之吉凶”^⑨。正如《系辞》所说的：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”^⑩“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶”^⑪。二是为伦理秩序提供合法性来源。男女之间的伦理关系根源于阴阳之道，所谓“乾道成男，坤道成女”^⑫。而“天尊地卑，乾坤定矣”^⑬。《序卦》曰：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错”。而“天”为乾，“地”为坤。“乾，阳物也；坤，阴物也”^⑭。“乾为天，为圜，为君，为父”^⑮。而“地道也，妻道也，臣道也”^⑯。显然，由阴阳关系衍生出了尊卑长幼之序，诚如汉儒董仲舒所说的：“君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴”^⑰。三是君子人格的建构，《周易·彖传》提出“天行健，君子以自强不息”；“地势坤，君子以厚德载物”，

① 《朱子全书》卷四十九。

② 《朱子语类》卷七十。

③ 《朱子语类》卷九十九。

④ 《朱子语类》卷七十。

⑤ 《朱子语类》卷九十九。

⑥ 《天工开物·论气》。

⑦ 《天工开物·佳兵》。

⑧ 金春峰：《“月令”图式与中国古代思维方式的特点及其对科学、哲学的影响》，载《中国文化与中国哲学》，东方出版社1986年版，第139页。

⑨ 《周易·系辞下》。

⑩ 《周易·系辞上》。

⑪ 同上。

⑫ 《周易·系辞上》。

⑬ 同上。

⑭ 《周易·系辞下》。

⑮ 《周易·说卦》。

⑯ 《周易·文言》。

⑰ 《春秋繁露·基义》。

实际上就是给出了理想人格的模式。君子的刚健进取的人格，其根据来源于“天”的阳刚之“象”。孔颖达注曰：“乾象天。天体运转不息，故为健也。”而君子的宽容敦厚的人格，则是对“地”的阴柔博大之“象”的模拟。此所谓“天垂象”，“圣人则之”。对于中国人来说，道德约束体现在孔子所说的“乐而不淫，哀而不伤”^①之中。《吕氏春秋》曰：“天生人而使有贪有欲。欲有情，情有节。圣人修节以止欲，故不过行其情也。”^②《毛诗大序》亦曰：“发乎情，止乎礼仪”。

3,《周易》还具有审美功能。阴阳互补模式构成了中国传统文化的最高审美范式。例如，中国的传统绘画和书法，都讲究用墨的深浅、浓淡、干湿、涩润，用笔的曲直、轻重、藏露、刚柔，线条的疏密、长短、粗细、繁简等等。中国的古典诗歌则讲究虚实相生、有无相成等等的对比关系。中国诗歌中常用对比的手法来塑造特定的意境。而这种对比手法隐含着阴阳互补关系的结构。我们可以举几个例子来说明。例如图形对比：“大漠孤烟直，长河落日圆”^③。其中就包含着“直-圆”结构。数字对比：“忽如一夜春风来，千树万树梨花开”^④。“孤雁不须饮啄，飞鸣声念群。谁怜一片影，相失万重云”^⑤。“烽火连三月，家书抵万金”^⑥。其中都含有“一-多”结构。时空对比：“海上生明月，天涯共此时”^⑦。里面隐藏着“时-空”结构。动静对比：“细草微风岸，危檣独夜舟。星垂平野阔，月涌大江流”^⑧。其中也藏有“动-静”结构。如此等等，不胜枚举。书法在结体中所遵循的原则一般是“左低右高”、“左细右粗”、“上紧下松”、“左紧右松”。^⑨可见，高低、松紧之间所形成的张力结构，构成了书法结体的基本关系。另外，书法和绘画中讲究的笔画藏锋，则是按照“欲左先右”、“欲右先左”、“于上先下”、“欲下先上”的原则实现的，其中蕴含上下左右之间的张力，形成互补整合的关系。中国古代绘画中有所谓“人物十八描”之说，其中的“高古游丝描”的要求是“用尖笔圆匀细嫩描出”，而“有秀劲古逸之象”；“蚂蝗描”要求“伸屈自然，柔而不弱”；“橛头钉描”要求用笔“坚强挺拔中含有婀娜之意”；“折芦描”要求“由圆笔转为方笔”，“须方中有圆”；“战笔水纹描”要求线条“留而不滑、停而不滞”；“枯柴描”则要求用笔“刚中有柔、整而不乱”，等等。另外，书法中还讲究回锋和收笔，戏曲唱腔中则讲究回腔，这些也都体现着阴阳太极图式中的“S”型结构。刘熙载认为：在文学创作方面，“澹语要有味，壮语要有韵，秀语要有骨”^⑩。而在书法创作方面，则须“以峭激蕴纤余，以倔强寓款婉”；“笔破而愈完，纷而愈治，飘逸愈沈著，婀娜愈刚健”^⑪。在山水画方面，笪重光主张：“一收复一放，山渐开而势转；一起又一伏，山欲动而势长”。“山本静而水流则动，石本顽树活则灵”。“山实虚之以烟霭，山虚实之以亭台。山形欲转，逆其势而后旋；树影欲高，低其余而自耸”。“密

^① 《论语·八佾》。

^② 《吕氏春秋·仲春纪》。

^③ 王维：《使至塞上》。

^④ 岑参：《白雪歌送武判官归京》。

^⑤ 杜甫：《孤雁》。

^⑥ 杜甫：《春望》。

^⑦ 张九龄：《望月怀远》。

^⑧ 杜甫：《旅夜书怀》。

^⑨ 参见沃兴华：《论结体》，《书法》2002年第6期，第18页。

^⑩ 刘熙载：《艺概》。

^⑪ 同上。

叶偶间枯槎，顿添生致”^①。所有这些无不体现着阴阳互补关系。我们再来看看中国的音乐及其阐释。《国语》中说：“夫政象乐，乐从和。声以和乐，律以平声。……于是乎气无滞阴，亦无散阳，阴阳序次，风雨时至，嘉生繁祉，人民和利，物备而乐成，上下不罢，故曰月乐正”^②。《乐记》则把音乐的发生天地阴阳的和合：“乐者敦和”。因为“地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之四时，暖之以日月，而百化兴焉，如此，则乐者，天地之和也。”^③《吕氏春秋》曰：“音乐之由来者远矣。生于度量，本于太一。太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章”。故曰：“凡乐，天地之和，阴阳之调也。”^④阮籍说：“夫乐者，天地之体，万物之性也。……故定天地八方之音，以迎阴阳八风之声；均黄钟中和之律，开辟生万物之情气。故律吕协，则阴阳和；音声适，而万物类；……此自然之道，乐之所始也”。^⑤嵇康则强调“五音之和”，所谓“五味万殊，而大同于美，曲变虽众，亦大同于和。美有甘，和有乐”。在他看来，“五音会，故欢放而欲愜，然皆以单复、高卑、善恶为体，而人情以躁静、专散为应”^⑥。中国古典文艺作品中的“大团圆”结局，也同样折射着阴阳相互整合的太极图式。

原始文化要使自身发展并成熟起来，就必须展开自身。从历史上看，这一过程主要表现为文化母体的解体和升华，即发散与收敛两极互动所形成的必要张力对文化演进的推动。一方面，真、善、美通过文化的分工逐步由专门的职能来承担，形成了从事科学认知、宗教和伦理、艺术创作等不同的社会部门，这主要表现为一个“发散”的过程；另一方面，文化母体的分裂也使得文化整合功能需要专门的社会建制来承担，于是就有了独立于其他文化部门的哲学，这主要表现为一个“收敛”的过程。从发生学的意义上说，恰恰是文化的解体才使得哲学的诞生既成为必要又成为可能。首先，文化的解体所导致的文化分工，使得哲学的职业化成为必要的。因为哲学之外的文化领域均因分工的限制，被束缚在狭隘的真、善、美层面，它们都不可能为整个文化提供最高范式和文化原型，从而也就无法担当文化整合者的角色。而只有哲学作为对绝对的本体澄明之境的领悟，才能充当这一角色。人类文化如果丧失了内在整合性，就会面临颠覆和瓦解的危险，在宏观上它将因缺乏最高原型而导致文化选择的紊乱和分崩离析，在微观上它将造成个体的人的自我同一性的中断，最终陷入自我认同危机。所以说，文化的分化和解体，内在需要哲学来承担文化整合的功能。其次，文化的解体也使得哲学的职业化成为可能。因为在人类文化尚未分化之时，文化的整合是通过文化母体及其总体性本身直观地表达和确证的，每一个文化因子都全息性地折射着文化的总体属性，因而任何一个文化因子都不可能独立地承担文化的整合功能。只有当文化分解之后，绝对的本体澄明之境才同相对的真、善、美领域开来剥离，从而有可能成为一个相对独立的部门或领域。

应当指出，真、善、美在同假、恶、丑的相互对待和比较中走向了相对性，从而脱离了至真、至善、至美。正是由于脱离了绝对的境界，它们彼此之间才有了分野，从而为自身的

^① 笪重光：《画筌》。

^② 《国语·周语下》。

^③ 《乐记·乐礼篇》。

^④ 《吕氏春秋·大乐》。

^⑤ 阮籍：《乐论》。

^⑥ 嵇康：《声无哀乐论》。

独立发展提供了可能。这恰恰是真、善、美的关系由一元到多元转变的历史契机。《老子》曰：“朴散则为器”^①。所谓“朴”是指未经雕琢的玉石。它在这里隐喻地表达了文化的原始状态。“朴散”之意则当指文化的解体。“朴散则为器”意味着文化母体因分裂而形成了仅仅关注“器”这类“形而下”层面的职能部门。所以，王弼注曰：“朴，真也。真散则百行出、殊类生，则器也”。老子的说法，隐晦地透露出原始文化分化的消息。我们从中不难体会到文化发展的历史轨迹。在真、善、美的分裂及其所导致的相对性的意义上，就像爱默生所说的：“真、善、美是同一个‘全’的不同面貌”^②。《庄子·天下篇》则明确说到：“道数将为天下裂”。由“判天地之美，析万物之理”所导致的真、善、美的分离，造成了“天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用”之局面。以“美”和“善”为例，所谓相对之美和相对之善，即如老子所说的“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣”^③。老子的意思是天下的人都知道的那个“美”只是普通的美而非至美，它是在与丑（所谓“恶”）相比较而得以呈显出来的，应而只是相对的美。而天下的人都知道的“善”亦然。诚然，应该承认，中国文化传统两千多年来的发展，同西方文化传统相比，的确没有获得充分的分化，例如文、史、哲一体化，科学、技术、艺术的界线模糊，如此等等。这既是中国文化未能充分发展的原因，也是它早熟的表现。这一特点集中体现了中国传统文化的民族性特质。西方文化则明显地表现出分裂的特点。科学、宗教和艺术得到了充分的独立发展，而且形成了真、善、美的相对独立的反思形式，如认识论、宗教哲学、道德哲学和美学等独立学说。

然而，从人类历史发展的终极旨归看，真、善、美的分裂并不具有永恒的意义毋宁说，它只是一种“暂时的必然性”。按照马克思关于人类历史发展的学说，“共产主义”恰恰是历史地扬弃和逻辑地超越真、善、美各自相对性和狭隘性之后所达到的绝对境界。在马克思看来，这一境界只有在人类文化和人类历史的全部可能性得到充分展示之后才能够真正达到。所以他指出：“历史的全部运动”构成“共产主义的现实的产生活即它的经验存在的诞生活动”。在这个意义上，共产主义只有作为“保存了以往发展的全部财富的”结果，才是可能的^④。也就是说，马克思认为，共产主义“只有通过人类的全部活动、只有作为历史的结果才有可能”^⑤。由此也就不难理解，马克思何以能够采取历史主义的态度而能够容忍“恶”在历史完成自身中的必要地位。例如，马克思对自然科学的历史评价就充分反映出他的这一立场。他说：“自然科学却通过工业日益在实践上进入人的生活，改造人的生活，并为人的解放作准备，尽管它不得不直接地完成非人化”^⑥。当马克思在把人同动物作比较时，人的本质规定还是抽象的、非历史的。譬如，他说：“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生产，并且懂得怎样处处都把内在尺度运用到对象上去；因此，人也按照美的规律来建造”^⑦。如果从人类历史的生成角度看，所谓“按照美的规

^① 《老子·二十八章》。

^② 转引自朱狄：《现代西方美学家对柏拉图〈理想国〉中美学问题的研究》，《外国哲学史研究集刊》，第4辑，上海人民出版社1981年版，第186页。

^③ 《老子·二章》。

^④ 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第120页。

^⑤ 同上书，第163页。

^⑥ 同上书，第128页。

^⑦ 同上书，第97页。

律来建造”中的“美”的尺度，诚如庄子所说的那种“天地有大美而不言”至美境界。因此，它应当属于至真、至善、至美的绝对范畴，从而只有在人类通过“实践的批判”历史地扬弃了自我异化之后才能够达到。马克思所理解的人的本质，乃是一个“历史的”概念。它只有在历史生成的意义上才具有充分的内涵。所以，“人以一种全面的方式，也就是说，作为一个完整的人，占有自己的全面的本质。”^①成为马克思历史观的理想目标。这一目标，作为历史地扬弃了真与假、善与恶、美与丑一系列相对关系之后的最终结果，凝结着至真、至善、至美的绝对本体境界之澄明。所不同的只是这种澄明不再是通过人的思维完成的，而是通过人的现实活动及其所造就的历史本身完成的。这恰恰是马克思所倡导的“实践的唯物主义”之真谛。

由于哲学是为人的存在立法，人的存在的真善美维度就决定了哲学的分类原则。哲学作为形而上学，在认知维度上表现为知识论；在价值维度上表现为价值哲学；在审美维度上表现为艺术哲学；在真善美所构成的人的存在历史展开维度上则表现为社会哲学。所谓知识论、价值哲学、艺术哲学和社会哲学，归根到底不过是形而上学为人的真善美及其历史发展提供的本体论预设而已。

^① 同上书，第 123 页。

第四章 知识哲学

一般地说，知识哲学是对人类知识的形而上学探究。它主要包括：(1)对知识的内在本质的追问，构成认识论；(2)对知识外在形式——语言的元研究，构成语言哲学；(3)对知识的典型形态——科学的反思，构成科学哲学。

第一节 认识论

一、认识论及其基本问题

何谓认识论？简单地说，所谓认识论就是对人类认识的哲学反思。具体地说，认识论以人类认识的前提、过程及其结果为研究对象，以哲学的反思为研究方法。认识论构成整个哲学理论体系的一个内在组成部分。在研究对象上，它区别于物理学、化学、历史学、社会学等学科，在研究方法上，它又区别于心理学、思维科学等学科。这两个方面的统一，使认识论获得了自己的独特论域。需要指出的是，认识论只是用哲学的方式来研究认识，而不是相反，用知识论的态度去研究哲学。我们反对的只是那种把哲学当作一种知识的对象来研究的立场和视野，但并不反对对人类认识进行哲学的反思。

认识论所要解决的根本问题是认识的本质问题。它可以有两种基本的提问方式：一是认识的来源是什么？二是认识是如何可能的？前者侧重与认识的内容方面，主要着眼于认识的历史发生；后者则侧重于认识的形式方面，考察认识的逻辑根据。应当说，对于认识论的研究来说，这两个方面都是必要的。但是由于着眼点不同，在哲学史上它们又往往分属于不同的哲学流派。

从西方哲学的历史脉络看，的确像 M·舍勒所说的：“自笛卡尔以降，认识事物的问题优先于自在事物本身的存在问题。古代哲学和中世纪哲学主要是存在哲学；现代哲学则少有例外地都是认识论”^①。近代西方哲学的认识论转向之所以能够发生，取决于两个前提：第一，从逻辑必然性看，认识论的独立并在整个哲学中越来越占有核心地位，是哲学发展的内在逻辑使然。一方面，古代哲学家追问“存在如何可能？”到了近代，人们对这一提问方式本身之可能性提出了疑问。也就是说，人们开始怀疑“能否把握本体？”又“如何把握本体？”对本体论提问方式之可能性的反思，必然使哲学的重心转移到“认识如何可能”的问题上来。同时，实证科学在近代的出现和发展，也使得人们必须从哲学层面上反思认识现象，以便为其寻求形而上学基础。第二，从历史可能性看，在近代，由于哲学与科学的充分分化，哲学为认识论的研究提供了反思方法，而实证科学则为认识论的研究提供了反思的对象，从而使认识论成为可能。显然，这种分化构成了认识论赖以诞生的文化条件。

随着研究重心的转移，哲学所探讨的问题也发生了变化。原来的问题主要是万物的本原或

^① M·舍勒：《价值的颠覆》，三联书店 1997 年版，第 325 页。

本体是什么，以此作为哲学体系建构的起点和主线。到了近代，哲学问题的重点变成人类是如何看待自然存在的？人是怎样认识世界本原的？从16世纪开始，一直到德国古典哲学，认识论的研究始终占重要地位，甚至成为建构哲学体系的出发点和归宿。近代哲学中经验论和唯理论的分野及冲突，成为认识论发展的基本内容。它显示出不同的哲学传统对人类认识的来源、途径、实质，以及认识何以可能的机制等问题上截然不同的诠释立场和方向。

二、经验论·唯理论·批判论

我们可以把经验论和唯理论之间的差别归结为以下几个方面：

1) 在知识的来源问题上，经验论者把经验作为知识的唯一来源，认为人的认识中的一切都可以被归结为感觉经验，换句话说，凡是在理智中的没有不是早已在感觉中的。这是经验论的一个最基本的立场。唯理论者则认为并不是所有的知识都来源于经验，他承认存在所谓与生俱来的天赋观念或先天知识，先天知识虽然不是生而有之但却并不依赖于任何经验内容。

2) 在感性认识和理性认识之间的关系问题上，经验论一般是强调感觉经验而贬低理性思维。他们相信感觉经验所提供的关于个别事物的直接的认识可以充当知识的真实基础，或者认为感觉本身不会骗人，认识的错误只是来自判断和推理，或者认为单纯的感觉即使存在偏差，也可以通过某种方法（如实验）来加以矫正，从而获得可靠的经验材料。他们认为，理性认识由于其本身的抽象和空洞，所以是不可靠的和远离真理的。唯理论者则片面强调理性认识的地位和作用，认为可以不依赖感觉经验而仅靠理性直观和推理即可以得到具有普遍性、必然性和确实可靠的知识。他们虽然也感性认识以一定的地位，但是总认为感性认识是模糊不清的，因而是不可靠的。人们不可能从中获得普遍必然性和确定的知识。

3) 在认识方法问题上，经验论者一般是强调归纳方法和分析方法，虽然他们也并不完全否认演绎方法的意义和作用，但始终把它放在次要地位。唯理论者则偏重于演绎方法和综合方法，认为全部知识都应当像几何学那样从直观“自明”的普遍前提出发，通过逻辑推理而演绎出来，这种演绎把概念组织成一个具有逻辑的必然性的体系，从而能够在总体上综合地把握真理。

4) 在真理标准问题上，经验论把认识的真假诉诸经验的证明。唯理论则认为真理的标准即在于真理本身，也就是说真理是自明的，他们要么把清楚明白作为真理的标准，要么把知识体系本身的逻辑自洽性作为真理的尺度。^①

经验论认为，只有经验才是认识的唯一来源。由于经验论主要是以实证科学即经验科学（如力学、物理学、化学等等）作为自己的科学基础，所以它把经验归纳作为获得普遍知识的基本途径，忽视甚至抹煞理论知识在认识过程和认识结果中的重要地位和作用。由于这种局限性，经验论尽管比较容易解释实证科学的历史生成，但却无法合理地说明单称判断向全称判断的过渡，这里存在一个“归纳跳跃”难题，也就是有限事实如何能够证明无限判断。所以，经验论无法合理地解释形式科学（即数学和逻辑学）的来源。经验论的理论困难表明，

^① 陈启伟：《西方哲学论集》，辽宁大学出版社1998年版，第298-301页。

人的认识的确还包含着无法被归结和还原为单纯经验成分的方面。作为近代经验论的始祖，培根提出了系统的经验论学说。他认为，经验是认识的基础和来源。他不仅确立了认识的经验基础，而且提出了归纳方法，试图找到由经验上升为理论的途径，从而为实证科学的发展奠定重要的方法论基础。经验论的另一位代表洛克继承并发展了培根的思想，提出了著名的“白板说”。洛克认为，人的心灵就像一块未经任何污染的“白板”，只有经验才能在上面留下痕迹。因此，他把经验当作人通向外物的“唯一窗口”，凡是在感觉中不曾存在的东西，也不可能存在于理智之中。他提出：“我们的一切知识都是建立在经验上的，而且最后是导源于经验的”^①。后来，巴克莱、休谟等哲学家进一步发挥了经验论的认识论。巴克莱把作为认识来源的感觉经验同作为认识对象的外部事物混为一谈，认为真实存在的东西不过是人的感觉而已，提出了所谓“存在就是被感知”的命题，从而否认了感觉经验所蕴含的客观内容。休谟则进一步认为，世界上除了心灵的感觉之外，是否还有其他的任何东西（无论是物质实体还是精神实体）存在，则不得而知，从而陷入了怀疑论。18世纪的法国唯物主义哲学家狄德罗、爱尔维修等人则从唯物主义立场出发，继承并发展了洛克的经验论思想，以感觉经验为基础，建立了机械唯物主义的反映论。

超越经验的一面，恰恰是由唯理论揭示出来的。与经验论相反，唯理论把认识的来源归结为人的先天的理性能力，从而轻视甚至否定经验在认识中的意义。唯理论主要是借助于形式科学来论证理性命题的优先地位和意义。唯理论固然可以较好地解释数学和逻辑的公理特点，但却难以合理地揭示知识的历史发生。因此，唯理论陷入了另一种片面性。由于经验论和唯理论所选择的逻辑预设和视野的偏颇，它们不可能真正沟通经验与先验、感性与理性、认识的内容与认识的形式之间的二元对立。从西方近代哲学史来看，同培根相反，近代唯理论创始人笛卡尔提出了“天赋观念论”思想，认为经验是不可靠的，对于认识真理来说，只有理性观念才是可靠的。而清楚明白、确实可靠的观念不可能来自后天经验，而只能与生俱来。这一哲学立场，使笛卡尔夸大了演绎方法的作用，忽视了归纳法的地位和作用。他认为，获得知识的途径就是从清楚明白的“第一原理”出发，演绎出一系列的具体结论，由此构成一个有机的知识系统。继笛卡尔之后，唯理论的主要代表是斯宾诺莎和莱布尼茨。斯宾诺莎认为感性知识是不可靠的，它往往造成错误，要认识事物的本质，把握真理，不能通过感性知识去达到，而只能直接凭借理性去达到。他还提出了检验知识之真理性的双重标准：知识与对象相符合的“外在标志”和知识本身清楚明白的“内在标志”。后者显然是继承了笛卡尔的思想。莱布尼茨则接受了笛卡尔的“天赋观念”论，认为具有普遍必然性的知识（即真理的知识）是天赋的，它不存在经验的来源。同笛卡尔相比，莱布尼茨的观念天赋论具有自己的特点，即他强调天赋的观念的“潜在性”。在潜在观念实现出来的过程中，感觉经验只是起到某种诱发作用。因此，莱布尼茨认为心灵并非一开始就有清楚明白的观念，它只是作为倾向、禀赋、潜能而先天地存在于人的心灵当中。所谓认识过程，无非就是使人的心灵中所固有的潜在观念变得清晰起来而已。

德国古典哲学开始自觉意识到经验论和唯理论各自的片面性，并试图把感性经验和理性思维结合起来考察认识的本质。德国古典哲学的第一位哲学家康德，首先做了这方面的尝试。

^① 洛克：《人类理解论》，商务印书馆1959年版，第68页。

在认识论上，他既肯定感觉经验对认识的必要性，又肯定思维能力的合理性，认为对于认识之所以可能来说，无论是单纯的感觉还是单纯的思维都是不充分的和片面的。

康德的《纯粹理性批判》一书所要处理的全部问题，大致可以归结为一点，这就是：“先天综合判断如何可能？”这一提问方式所蕴含的内容非常丰富，它甚至积淀着近代以来认识论争论的全部问题的实质。

康德认为，人类的一切知识，总是表现为判断的形式。孤立的概念无法构成知识，如“人”、“红”、“狗”……因为它们对于事物无所断定。只有由系词（它既可以是肯定的也可以是否定的，如“是”与“非”）连接的不同概念而形成的判断（在语言学上叫做“陈述”），才具有知识的意义。所以，彭加勒就曾指出：“科学原理和几何学公设都是陈述句，并且只能是陈述句”^①。如“人是理性的动物”、“金属是导电的”、“花是有颜色的”……。为什么呢？因为只有有所断定，才能保留某些可能性而同时又排除某些可能性，从而对事物做出某种确定的解释和预言。而只有具备解释和预言功能的句子才具有知识的意义。

按照康德的划分，判断有两类：一种是分析判断，另一种是综合判断。康德指出：“按其内容，它们或者仅仅是解释性的，对知识的内容毫无增加；或者是扩展性的，对已有的知识有所增加。前者可以称之为分析判断，后者可以称之为综合判断”^②。为什么这样说呢？因为在所谓的分析判断中，主词和谓词之间是一种蕴含关系，也就是说谓词的意义并没有超出主词意义的范围，而是被包含在主词的意义之中的。

除此之外，康德还把知识区分为先天的和后天的两种类型。在拉丁文中，所谓“先天的”（*a priori*）是指“来自先前的东西”；所谓“后天的”（*a posteriori*）则是指“来自后天的东西”。这种区分最早被用于亚里士多德和中世纪逻辑中的两种论证。如果一个论证是从原因到结果（因果关系具有时间意义上的顺序），就会被称作是“先天的”；如果一个论证是从结果到原因，那么它就会被称做是“后天的”。在康德看来，如果知识不依赖于经验而且无须由经验确立真理，那么它就是先天的；如果知识基于经验，那么它就是后天的。他指出：“存在两种认识，即一种是先天的，它独立于经验；另一种是后天的，它建立在经验原则的基础之上的”^③（以上参见 N·布宁、余纪元编著：《西方哲学英汉对照辞典》，人民出版社 2001 年版，第 1 页）。

先天———后天

分析———综合

于是，就有四种可能的组合：

1) 先天的分析判断；

2) 后天的分析判断；

^① 彭加勒：《最后的沉思》，商务印书馆 1995 年版，第 117 页。

^② 康德：《未来形而上学导论》，商务印书馆 1978 年版，第 18 页。

^③ 康德：《逻辑学讲义》，1992 年版，第 252 页。

3)先天的综合判断;

4)后天的综合判断。

其中,第1)和第4)种组合,它们各自本身是不矛盾的,但它们在构成知识上却是有缺陷的。其实,第1)种组合即“先天的分析判断”构成唯理论的学理基础,而第4)种组合即“后天的综合判断”则构成经验论的学理基础。事实上,康德通过这样一种划分,就把唯理论和经验论各自的局限性充分地凸显出来了。第3)种组合是自相矛盾的,因而不可能。

康德说:“直观及概念,乃构成吾人一切知识之要素,无直观与之相应之概念,或无概念之直观,皆不能产生知识”^①。这里所谓的“直观”,相当于“后天的综合判断”,而所谓“概念”,则相当于“先天的分析判断”。在康德看来,只有直观与概念的综合,才能形成知识。因为“悟性不能直观,感官不能思维。唯有二者联合,始能发生知识”^②。康德说得好:“无内容之思维成为空虚,无概念之直观,则成为盲目”^③。

单纯的经验不可能形成知识。按照亚里士多德的说法,“如果没有普遍的东西,我们就不可能获得知识”^④。因为一切知识都必须具有两个方面的功能,即解释和预测。如果把知识局限于经验的范围,那么它就不可能对事物作出任何解释。因为所谓解释必须是“知其所以然”,而经验只能使人“知其然”,却无法使人进一步“知其所以然”。然而,正如康德所说的:经验只能告诉人们事物是如此,但不能告诉人们事物必然如此。“经验教示吾人以事物之所有情状,而非事物之必然如是不容别有其他情状者。是以经验不与吾人以真实之普遍性”^⑤。同时,由于缺乏必然性的保障,知识局限于经验的范围,就不可能对未来作出确定的推知。对此,黑格尔也曾经明确指出:“经验并不提供必然性的联系。如果老是把知觉当做真理的基础,普遍性与必然性便会成为不合法的,一种主观的偶然性,一种单纯的习惯,其内容可以如此,也可以不如此的”^⑥。同样地,单纯的概念也不能形成知识。因为纯粹的概念是没有任何内容的先天能力,因而离开了经验它就不可能对现实世界作出任何判断。

康德利用亚里士多德关于质料与形式及其在形成事物中的作用思想,对经验与理性在形成知识中的作用作了很恰当的说明。亚里士多德曾经提出“四因说”,即认为一切事物(既包括自然物也包括人造物)之所以能够产生、变化和发展,就是由于四个原因的作用。这四个原因是质料因、形式因、动力因和目的因。

1)质料因是指构成事物的“最初基质”,亦即“事物所由形成的原料”,亚里士多德比喻说:“如造象因于青铜,杯碟因于白银,以及包括类此的个级物料”。质料本身是不定形的,它没有任何具体的规定性。

2)形式因是“事物的通式或模型,亦即事物的基本定义”。它赋予事物以有序性、结构、模式和性质。动力因则是指质料与形式相结合的力量。

^① 康德:《纯粹理性批判》,商务印书馆1960年版,第70页。

^② 同上书,第71页。

^③ 同上书,第71页。

^④ 《西方哲学原著选读》,上卷,商务印书馆1981年版,第58页。

^⑤ 康德:《纯粹理性批判》,商务印书馆1960年版,第30页。

^⑥ 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆1980年版,第116页。

3) 动力因是那个“变化或停止变化最初所由以开始者，如建议人是某一举动的原因，父母是子女的原因，一般说来，造物者就是所造物的原因，致变者是所变化的原因”。

4) 目的因是指“事物之所以成为事物的目的”。亚里士多德举例说：“例如为了健康，所以散步。‘人为何散步？’我们说：‘这使人健康’；我们认为这样说就算解答了散步的原因”。

①

亚里士多德后来认为，动力因和目的因都可以被归结为形式因。因为在他看来，事物的目的的实现，不过是它的本质的展开和完成。在这个意义上，目的因就体现了事物的本质规定。而目的本身就是引导事物运动、变化和发展的根据和动因，所以动力因最后也可以被归结为目的因。如此一来，亚里士多德就把事物的四个原因简化为两个原因，即质料因和形式因。他认为，质料只是一种潜能，它本身还不具有任何特定的规定性；而形式如果不同质料相结合，那么它也是空洞的。就此而言，无论是单纯的质料还是单纯的形式，都不可能构成事物。只有质料的形式化，特定的事物才能发生。

在康德那里，单纯的经验材料也就是感性杂多本身是无序的，它因而不可能构成知识；而单纯的先天范畴如果不被运用于经验，那么它同样无法形成知识。因此，康德认为，只有感性杂多被赋予理性形式，也就是经验与理性的结合，才能构成知识。从学理上说，这种结合的要求，就体现了对认识论上的唯理论同经验论之间对立的超越。当然，康德的这种解决明显地带有二元论的色彩，因而在逻辑上是不彻底的。这种二元论的色彩源于经验与理性之间关系的外在性（其实，这种外在性早已隐含在亚里士多德关于质料和形式及其关系的解释之中了）。就此而言，康德并没有从根本上超越经验论和唯理论的局限。但重要的是，康德已经提出了问题，尽管他尚未解决问题。

那么，康德认识论的思想史背景和前提是怎样的呢？他为什么能够提出这样一个十分关键而又非常根本的问题呢？从哲学史上看，这也不是偶然的。康德本身的思想就经历了一个否定之否定的过程。F·泡尔生(Friedrich Paulsen)把康德的早期思想划分为三个阶段：1) 理性的独断论时期；2) 经验的怀疑论时期；3) 批判的理性论时期。^② 康德力图克服独断论（唯理论）和怀疑论（经验论）两种偏执，寻求“第三条道路”，也就是认识论上的“合题”。正如康德传记的作家古留加所正确指出的：“康德认为自己的任务就在于克服两种世界观，两种对认识问题的片面的，因而是错误的观点——独断论和怀疑论”。“康德提出第三条道路——在他看来是唯一合理的道路，即批判的道路”^③。

康德说过，“我坦率地承认，就是休谟的提示在多年以前首先打破了我教条主义（又译独断论——引者注）的迷梦，并且在我对思辨哲学的研究上给我指出来一个完全不同的方向”^④。康德原来是信奉以莱布尼茨和沃尔夫为代表的唯理论哲学的。从西方近代哲学的谱系看，……实现了一次康德所谓的“哥白尼式的革命”。

① 亚里士多德：《形而上学》，商务印书馆 1959 年版，第 84 页。

② 参见傅永军摘编：《康德早期思想的发展》，傅永军编：《康德哲学散论》[内部印刷]，第 1 页。

③ 古留加：《康德传》，商务印书馆 1981 年版，第 100 页。

④ 康德：《未来形而上学导论》，商务印书馆 1978 年版，第 9 页。

可以说，这种自近代以来一直延续下来的心与物、经验与先验、感觉与思维之间的二元分裂，也表现在康德以后的费希特、谢林、黑格尔的哲学中。他们沿着这一方向，继续探索把主体和客体、思维和存在内在地统一起来的可能性。他们都认为思维与存在之间并不是也不应当是彼此隔绝、互不相通的两个对立的世界，而应该是一个统一世界的两个不同领域。但真正从对立统一关系上阐明这种统一的是黑格尔。他首先逻辑地设定绝对精神，进而在此基础上提出绝对精神通过自身固有矛盾的运动而实现自我扬弃，从而外化为自然界，自然界的发展又产生了人的意识，人的意识通过反思又复归于绝对精神。按照黑格尔的逻辑，人的思维无非就是绝对精神的主观形式，人对自然界的认识也就是绝对精神通过人所进行的自我认识。因此，在黑格尔的哲学中，不仅自然界是绝对精神的产物，而且人及其意识也是绝对精神的产物。主观认识和客观实在都只不过是绝对精神发展过程中的不同环节而已。

马克思主义认识论批判地继承了哲学史上各种认识论学说，建立起以实践为基础的认识论理论。由于把实践作为认识的逻辑起点，马克思主义认识论找到了扬弃认识论发展史上各种片面性的基础。

三、主体-客体及其关系的建构

主体的确立，是认识历史生成的绝对前提。主体的生成，可以从历史和逻辑的两个层面来考察。

第一，在主体范畴的历史生成的意义上，应着重从超越性角度来理解“主体”的规定性。

人的主体性是在人与动物的区别中呈现出来的。从某种意义上说，人之所以成其为人，就在于他是以主体性的方式存在的。这种主体性存在方式与动物的存在方式具有本质的差别。其实质在于：人的存在是超越性的，而动物的存在则是宿命式的。无论是从发生学的意义上看，还是从人的存在的具体情境看，人的超越性总是表现为一个时间性过程。因此，超越性构成作为主体的人的历史规定。在历史生成的意义上，正是人的超越性决定了人不同于动物，而成为“能动的自然存在物”（马克思语）。

人与动物的差别，充分体现在各自不同的进化方式上。动物是以自身的改变去适应自然环境来获得生存条件的，因而它的进化总是通过肉体器官的改变来得以实现。动物的生命活动无法突破生物本能的约束，因此不可能打破它所属的那个物种赋予它的生物学限制。在这个意义上，动物及其生命活动从根本上说是预成的、前定的、封闭的。也正因此，它可以成为生物学、生理学等等实证科学的研究对象。与此不同，人类则是通过改变自然于适应自我。人类的进化不再表现为肉体器官的进化，而主要是大脑结构与功能的进化、智力和思维的进化，人类文化的进化。因此，人类的出现，标志着一种全新的进化方式的确立，从而意味着主体的历史生成。尽管人的肢体功能会因工具的发明、使用和进步，而带来某种退化，但人的智力却因此而发达起来。

人类所特有的进化方式表明，自然界所给予人类的限制，不再具有绝对的意义。相反，人类能够打破他所属的那个物种给予他的生物学限制——这种限制对于人而言已经不再具有

绝对的意义——从而表现为超越性特征。由此决定了人的本质不再是一种预成的、封闭的规定，而是处在不断生成和建构中的、向未来敞开着的可能性。因此，“整个历史也无非是人类本性的不断改变而已”^①。这种超越性意味着只有人类才能“作为自己本身的产物和结果”^②，“他的正常状态……是要由他自己创造出来的”^③。恰恰是这一归根到底由超越性所决定的自律特征，使得人脱离了动物界而成为真正意义上的“人”。

人的超越性主要体现在两个方面：一是内在超越，它表现为人的自我意识；二是外在超越，它表现为对象意识。从内在方面看，自我意识的形成表明人类具备了把自身对象化的能力。自我意识是一种内在化的反省的意识，是主体对“自我”所蕴含的内在尺度的自觉。主体“自我”优先性和至上性（即自我中心化结构）的确立是自明的（即无需加以逻辑论证），但它的呈现却不是直接的，而是需要借助于一定的中介的。自我意识恰恰充当论这一中介环节。只有通过自我意识的反省，人才能够“了解自己本身，使自己成为衡量一切生活关系的尺度，按照自己的本质去估价这些关系，真正依照人的方式，根据自己的本性的需要，来安排世界”^④。因此，自我意识是主体的我向性、为我关系赖以确立的重要前提。人类具有自我意识的能力，而动物却没有这种能力。因为“动物是和它的生命活动直接同一的”。而“人则把自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象”^⑤。因此，动物无法把自身同外部自然界区别开来，而只能按照生物学意义上的本能的引导去进行生命活动。由此也就不难理解，为什么动物是一种被动的、宿命的存在物。与此相反，人的“意识代替了本能，或者说它的本能是被意识到了的本能”^⑥。关于人的自我意识对于人之所以成其为人的本质意义，康德说过：“人能够具有‘自我’的观念，这使人无限地提升到地球上一切其他有生命的存在物之上，因此，他是一个人”^⑦。黑格尔也指出：“人能超出他的自然存在，即由于作为一个有自我意识的存在，区别于外部的自然界”^⑧。列宁同样指出：“本能的人，即野蛮人没有把自己同自然界区分开来。自觉的人则区分开来了”^⑨。

具体地说，自我意识的超越性主要表现为人对自在性、非历史性和此在性的超越：

1) 自我意识的形成，使人将自我从自在世界中提升出来，并使其成为一种反省的存在，从而消解了自我作为自然存在物所具有的非自主性。这就使得自我在与非我即对象的区别和对立中获得了独立自足的意义，成为一种超越自在世界的完整的特殊存在。

2) 自我意识能够使主体在时间结构中保持自我同一性。人类因此而成为一种历史性的存在物。在整个宇宙中，只有人的存在才具有真正的“历史”意义。自然界固然是有时间的，但却没有真正的历史。借助于自我意识，人类就可以把自我所经历的时间过程的内在结构组织成一个有机整体，表现出方向性、有序性和不可逆性特征。总之，只有一个能够保持自我

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第138页。

^② 《马克思恩格斯全集》第26卷[III]，人民出版社1971年版，第545页。

^③ 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1971年版，第174页。

^④ 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第651页。

^⑤ 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第96页。

^⑥ 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第36页。

^⑦ 康德：《实用人类学》，重庆出版社1987年版，第1页。

^⑧ 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第92页。

^⑨ 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1974年版，第90页。

同一性的存在，才能记忆历史的变迁、体现时间维度的转换。因此，历史性在人类生命活动中的呈现，最终有赖于人的自我意识所保持的“记忆”。

3) 主体通过自我意识而确立自身，使人有可能自觉地把超越有限时间—空间形式的价值尺度。这种自觉的价值理念对人的活动的支配，体现为超越当下存在而指向未来的终极价值关怀，以及超越有限个体而带有主体间性的“类”的价值联结。这显然也是动物所无法达到而为人类所特有的生存方式。

对象意识的超越性则主要表现为主体对客体对象的重构和意义的赋予，即由事实判断（“是”）与价值判断（“应当”）体现出来的客体的确立。

1) 对象意识作为人类认知活动的过程及其结果，意味着对认知对象的拆解和打开，即由客体的表象深入到它的内在关系和深层结构，以便使其本质向人类敞开并呈现自身。主体正是在此基础上建立规律模式的。因此，对象意识的获得，使人超越了对对象存在形态的直接性、表面性，从而建构起由现象到本质的深度空间。动物与外部世界的关系是无深度的，它所面对的世界总是平面的。正由于这样，动物“对他物的关系不是作为关系存在的”^①。

2) 主体通过对象意识把外在事物纳入自己的视野，在“为我关系”的结构中为其定位，使之构成价值关系的一端，从而被赋予特定的“意义”的规定。这一对象化过程尽管是以观念的方式实现的，但却使人类超越了外部事物非人化的中立性质，使其获得属人的意义。

总之，自我意识使人“懂得怎样处处都把内在的尺度运用到对象上去”，对象意识则使人“懂得按照任何一个种的尺度来进行生产”^②。这两个方面即内在超越与外在超越在意识层面的整合，构成人类的实践观念，成为人的感性实践活动的主观前提。作为人的超越性的现实表征，实践的结果是实际地建构起一个人化的属人的世界。这种内在超越与外在超越及其统一的物化形式，恰恰是人的主体性的实际确证。正如马克思所说的：“实际创造一个对象世界，改造无机的自然界，这是人作为有意识的类的存在物的自我确证”^③。

需要指出的是，从超越性的角度理解人类的主体性存在方式和“主体”范畴，并不意味着可以忽视或否定人的受动性方面。这是因为：

1) 人类与动物之间存在的历史的扬弃关系，决定了人类永远也不可能在绝对的意义上摆脱动物性。人类作为肉体的自然存在物，他内在地具有宿命的、非至上的一面。

2) 人类文化的演进过程，不仅需要创造性，同样需要认同性。离开了认同，也就不可能有创造的积累，不可能有文化远离其初始状态的加速度发展。只有认同与创造的互补，才能形成人类文化的完备结构。就此而言，人类文化总是体现着能动与受动、超越与宿命的统一。

3) 主体赖以确立自身的逻辑前提，恰恰是客体规定对人的自我中心化的限约。人的受动性因此而具有了内在的逻辑意义。由此可见，人的受动性将永远与主体及其存在相伴随，并制约着主体。但是，受动性毕竟不是人区别于动物的标志，因而不能成为主体范畴的本质规

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第34页。

^② 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第97页。

^③ 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第 页。

定。整个人类史表明，这种受动性作为被历史地扬弃的规定，恰恰构成了人类不断超越的对象。人类及其文化的发展正是通过对受动性的不断地扬弃而为自己开辟道路的。因此，在理解“主体”范畴时，对受动性方面应予以暂时地撇开，以便凸显人之为人的那种特殊的更为深刻的规定，及主体的超越性特征。

第二，在逻辑的意义上，“主体”的确立包含着两个具有逻辑递进关系的层面。

首先，“主体”是一个对象性的范畴，只有在对象性关系中才能获得自己的规定。

所谓对象性关系，即是相互对待、相互依存、互为中介、共生并存的关系，关系的双方在语义上和逻辑上都构成一种互释互约的解释学循环。主体与客体之间就典型地体现着这样一种关系，它们构成对象性关系的两极。由此决定了那种尚未进入主体视野、不构成主体活动指向对象的客观实在，并不具有客体的规定和意义；同样地，主体也不是由客体单向度地派生出来的。主体和客体的生成，不过是同一过程的两个方面而已。

但是，对象性关系仅仅是为确立主体范畴奠定了逻辑基础，它本身还不足以赋予“主体”以独特的规定性。恩格斯曾经指出，我们不能追溯到比对“相互作用”（对象性关系的重要表现）的认识更远的地方^①。如果只是局限于一般的对象性关系这一抽象规定，就剔除了主体-客体关系的特质，从而主体范畴也无从确定。但主体之所以成其为主体，而同客体相区别，它又必须具有自己的独特规定性。在这个意义上，主体-客体关系又是有序的、不可逆的。在对象性关系中，为什么只能是主体在认识、在实践，而客体则仅仅是充当其被动的对象，而不能相反呢？这种方向性究竟取决于什么？主体何以作为“主体”而存在？其特质何在？这些问题并不是抽象的对象性关系所能够解释的。显然，这里还需要使问题过渡到一个更深入的层面。

其次，“主体”是人的自我中心化及其扬弃的规定。

所谓人的自我中心化，有两层含义：1)人们在谈论“主体”时，自己并不是旁观者，而是谈论的对象本身。这种自我相关和自我缠绕，决定了给出主体概念本身就意味着一种自我确认。可见，这种自我中心化正是获取主体规定的前提。2)在现实的主体-客体关系中，主体总是把自己的存在（即“我”）当作一个自明的前提。克尔凯郭尔指出：“死亡和诅咒，我能够和世界上一切但不能和我自己脱离关系；我甚至连睡着的时候也不能忘掉自己”^②。尽管这在人们的日常生活中往往并未经过自觉的反省。正是由于人的这种自我中心化，人类在认识和实践活动中才有可能贯穿着自己“内在固有的尺度”（马克思语），呈现为人类所特有的主体存在方式。

马克思说：“凡是有某种关系存在的地方，这种关系都为我而存在的；动物不对什么东西发生‘关系’，而且根本没有‘关系’；对于动物说来，它对他物的关系不是作为关系存在的”^③。显然，人的自我中心化为马克思所说的那种“为我而存在”的“关系”的确立，提供了潜在的逻辑基础。离开了人的自我中心化，就不可能“从主观方面去理解”（马克思语），也就

^① 参见恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1971年版，第209页。

^② 《克尔凯郭尔日记选》，上海社会科学院出版社1995年版，第1页。

^③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第34页。

无法建构起“为我关系”中隶属于“人”的向度。但是，仅仅有自我中心化还是不够的，因为人尽管先天地具有这种自我中心化倾向，但却不是一开始就直接呈现为主体性存在方式的，而是经历了一个主体性的历史生成过程。皮亚杰的发生认识论和文化人类学的研究，分别实证地揭示出人在个体的和类的发育史初期阶段自我中心化的情形。皮亚杰的理论认为，人在儿童时期存在着一种拟人化的理论方式，即把自我投射到一切对象上去，从而出现主体-客体不分的状态。这时，人还不是作为显在的“主体”存在着，因而尚不具备“主体性”。在一定意义上，人的个体发育史乃是人类进化史的重演，它们之间具有内在的同构性。皮亚杰的观点也为文化人类学所揭示的事实所证明。例如，文化人类学的研究证明，人类文化在早期阶段曾经普遍存在着万物有灵论的信仰。这一事实表明，早期人类普遍把外部事物看作同自己一样也都有着灵魂。这是人类将自己的心灵现象“移情”于对象世界的结果。它导致了人与外部世界之间界限的模糊。所以，列宁指出：“本能的人，即野蛮人没有把自己同自然区分开来。自觉的人则区分开来了”^①。尽管在原始的自我中心化结构中，尚未建构起“我”与“非我”的对象性关系，主体-客体及其关系还未生成，但这种自我中心化却是人类用“我”去同化“非我”的结果，即把“非我”消弥在“我”之中，从而呈现为混沌一体的状态。因此，它与那种脱离人的存在的自在世界所具有的非对象化绝然不同，后者并不蕴含着主体生成的内在可能性，而人的自我中心化所造成的整个世界被“大我”化，却恰恰为主体的确立提供了可能。

“主体”范畴的逻辑确立，最终有赖于人对自我中心化的辩证扬弃。皮亚杰认为：“达到客观性要以解除自我中心化为先决条件”^②。其实，在绝对的意义上，只要人作为主体存在着，就不可能真正解除自我中心化，达到绝对的“客观”。他只是需要一种辩证的扬弃而已，也就是从对象中引出来自异己规定的限制，从而确立起作为客体对象的“非我”。客体作为“非我”的这种外在限约性，是扬弃自我中心化的必然结果。对象世界这一“非我”规定的确立，同时也就是有限化、相对化了的“自我”（即主体）的呈现。因此，对自我中心化的扬弃，实质上不过是使“自我”由先前的那种绝对的、无限的规定，转化为相对的（与客体相互对待）、有限的（客体规定即构成主体的界限）规定而已。在此基础上，“我”与“非我”之间才能确立起一种既相互区别和相互对立，又相互规定、相互依存的对象性关系，并在这种互释互约的解释学循环中内蕴着指向性和有序性结构。人的自我中心化的扬弃（既保留又克服）过程，也就是“为我而存在”的“关系”的实际确立的过程，即“主体”的现实生成过程。可见，“主体”的限制恰恰隐藏在它的逻辑前提之中，因而是完全内在化的。

那么，何谓“客体”？客体是相对于主体而言的范畴。它的本质规定和基本属性，就在于它是主体活动（包括实践活动和认识活动）所指向的对象。因此，客体是属人的世界。它是指那些被纳入主体对象性活动结构，为主体对象性活动所干预、所介入的那类客观存在物。这也就是说，我们是把那些在主体的对象性活动中，同主体一起构成活动的两极，并发生相互作用的功能性关系的外部事物，叫做客体。

在认识论意义上，实践和认识这两个概念，都是主客体相互关系展开了的规定。在这里，

^① 列宁：《哲学笔记》，人民出版社 1974 年版，第 90 页。

^② 皮亚杰：《发生认识论原理》，商务印书馆 1987 年版，第 92 页。

主客体及其相互作用是逻辑在先的，而不是时间在先的。因为在时间性的意义上，亦即在现实的过程中，主客体关系只能表现为具体的实践活动和认识活动。但在理论上、在逻辑上，要想规定实践和认识，就必须把主客体关系作为逻辑前提和基本框架，由此出发才能恰当地界定实践和认识。因此，这就需要由主客体关系问题过渡到实践和认识上来。

主体和客体作为相互对待的两极，它们构成一个通过相互作用、互为中介、相互规定这样一种解释学循环所表现出来的闭环系统。在这一系统所确立的坐标中，实践和认识找到了自己的恰当位置。实践和认识无疑都体现着主客体之间的关系，但它们所代表的方向却截然不同。正是这种方向上的差别，才标识出实践与认识的分野。首先，由客体到主体的外化、对象化，也就是由主体内在的认知结构通过人的活动结构外化为客体结构，这一过程表现为主客体关系的客观层面，亦即主客体之间的现实联系，它构成实践的内在根据。与这一过程及其方向相反，由主体到客体的内在化，也就是由客体结构通过人的活动结构逐步内化为主体的认知结构，此过程属于主客体关系的主观层面，亦即主客体之间的观念联系，它构成认识的内在根据。

四、实践：主客体关系的客观层面

1、实践的界说及其特征。

这里我们准备讨论的是实践的认识论意义，也就是说实践作为一个认识论范畴，它意味着什么。在认识论意义上，什么是实践呢？简单地说，所谓实践，就是主体按照一定目的自觉地改造客体的一切社会性的客观物质活动。

由实践的这一定义，我们可以引申出实践范畴的基本属性或特征。大体说来，作为认识论范畴的实践，具有以下几个特征：

第一，实践具有客观物质性。人们的实践活动固然包含着人的主观因素，但实践又同仅仅停留在人的大脑中的内在化的心灵状态具有质的区别。实践的特点在于它超出了纯粹内在的意识范围，指向了主观领域之外的客观世界，成为一种能够使外部对象发生某种实际改变的现实的物质性活动。因此，实践具有列宁所说的“直接现实性的品格”。在实践活动中，作为主体的人把自己当作一种现实的物质力量运动起来，借助于一定的物质中介，同客体发生关系，使客体出现某种改变。在这同时，主体也接受客体的反作用，使主体自身也发生某种改变。因此，我们说，实践首先是主体和客体之间的物质、能量、信息的变换过程，因而是一种真正现实的、感性的客观过程。正是在这个意义上，我们说，实践是主客体关系的客观层面。

第二，实践具有自觉能动性。实践固然是主客体之间的一种现实的、感性的客观物质过程，但它同自然界各种物质力量之间的相互作用所表现出来的客观过程又具有原则区别。客观物质世界自发产生的一切自在过程，都是盲目的自然力彼此发生的相互作用。它除了客观的因果制约性和规律性之外，没有任何自觉的意图和目的的介入。列宁指出：“客观过程的两个形

式：自然界（机械的和化学的）和人的有目的的活动”^①。自然界中机械的、化学的等运动形式，都不过是一种自在过程，而人的有目的的活动亦即实践则是由主体及其目的性介入的自觉自为过程。所以我们说，实践又带有方向性，即它体现着由主体外化为客体。之所以具有这种不可颠倒的方向性，就是因为实践是主体目的的一种外化过程，是主体指向客体并改变客体的一种自觉活动。正如列宁所指出的：“目的的活动不是向着自己……而是为了通过消灭外部世界的规定的（方面、特征、现象）来获得具有外部现实性这种形式的实在性。”^②所谓有目的的活动，当然就是主体的实践活动。所谓消灭外部世界的规定，也就是改变客体的自在状态，使之打上主体目的的烙印。所谓获得具有外部现实性这种形式的实在性，也就是使主体内在的主观目的外化（或曰对象化）为物质的状态，即主观目的的客观化。这正是实践的自觉能动性特征之所在。

第三，实践具有社会历史性。在一定意义上，实践既是一个认识论范畴，同时又是一个历史观的范畴。由此决定了我们还必须从社会历史的角度去审视和理解实践的属性。着眼于这一角度，我们不难发现：一方面，人的实践活动总是在既定的社会历史条件下进行的。马克思说得好：“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去继承下来的条件下创造”^③。恩格斯也曾指出：“人们自己创造着自己的历史，但他们是在制约着他们的一定环境中，是在既有的现实关系的基础上进行创造的……”^④。人们所面对的历史前提，是先存的、无法选择的，因而实践活动总是受制于特定的历史条件。就此而言，历史条件作为前提对于实践的主体来说无疑具有宿命的意味。另一方面，实践活动本身就是历史。因为历史并不是实践彼岸的东西，而是由实践塑造而成的，因此实践就创造着历史。还有，人是社会历史的存在，离开了社会关系的制约，人就不可能作为真正意义上的人而现实地存在着。另外，作为实践活动对象的客体，也并不是纯粹的自在自然，而是人化了的自然，从而进入了社会历史领域，获得了一定社会历史形式的存在。离开了社会历史的联系，就不可能真正理解并充分把握实践范畴。

2、实践的基本形式。

一切实践活动总是通过一定的具体方式来表征和实现的。如果对这种表征和实现的方式加以分类，就可以揭示实践的基本形式。关于实践形式，毛泽东在他的《实践论》一文中曾经提出三种：生产斗争、阶级斗争和科学实验。显然，这样的划分带有明显的局限性。按照目前一般的看法，实践的基本形式被概括为这样三种：

第一，调整人与自然之间关系的物质生产活动。人与自然界的相互作用过程，最主要地表现为人的物质生产活动，即人们通过改变自然界物质存在的形式，生产满足自己生存需要的物质生活资料。物质生产活动乃是人类社会存在和发展的绝对前提，是人类社会生活的物质基础，因而它构成人的实践中的一种最基本的形式，它决定着一切其他的实践形式。马克思说：“人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要衣、食、住以

^① 列宁：《哲学笔记》，人民出版社 1974 年版，第 200 页。

^② 同上书，第 230 页。

^③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1972 年版，第 603 页。

^④ 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，人民出版社 1972 年版，第 506 页。

及其他东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身。同时这也是人们仅仅为了能够生活就必须每日每时都要进行的（现在也和几千年以前一样）一种历史活动，即一切历史的基本条件”^①。

第二，调整人与人之间社会关系的历史活动。人在改造自然的同时，结成了一定的社会关系。人们在调整人与自然的的关系的同时，也必须调整人与人之间的社会关系，改造自己的社会存在。这种改造又反过来促进和推动人对自然界的改造。人与自然界的关系同人与人之间的社会关系，是相互联系和相互制约的，并且是历史地相互适应的。这种相互联系和相互适应，就表现为人们变革自然界和变革社会的实践活动。因此，在全部实践中，同变革自然界的物质生产实践的历史发展相适应，还有变革社会的实践。这种实践在阶级社会主要表现为阶级斗争，在非阶级社会则主要表现为社会改革。

第三，调整人与思维之间关系的精神生产活动。人的存在是多维度的，它既表现为物质生产活动，也表现为人的社会关系本身的生产活动，还表现为精神生产活动。精神生产活动是在变革自然和变革社会的实践基础上进行的，但它又具有自身的特质。人们进行精神生产，是通过大脑的思维活动来实现的，因此它改变的对象是人的思维，从而是对人与思维之间关系的自觉调整。例如，科学研究和科学实验是为了扩大人的认知视野，重构人的认知图式和思维结构。艺术创造活动则是通过一定的物质媒介，创造出审美意象，然后再通过传播媒体使之泛化为受众所接受的东西。教育活动的目的同样在于改变人的思维结构。

实践的上述三种基本形式，是相互联系、相互作用、共同发展的，它们在人类社会的存在和延续中作为社会分工的不同部门和领域，执行着不同的社会职能，同时又在内在统一中构成人类社会的实践活动系统。

3、实践的结构和要素。

作为一种特定系统，实践是有其内在结构的。需要指出的是，实践不是一种静态的实体结构，而是一种在主客体相互作用中表现出来的动态的过程性和功能性的结构。无论实践活动表现为怎样的具体形式，只要它作为实践而被表征，那么它就是由某些必要的前提、要素或环节构成的过程。可以说，这些前提、要素或环节的具体历史的统一，就是特定的实践结构。

马克思曾指出：“劳动首先是人和自然之间的过程，是人以自身的活动来引起、调整和控制人和自然之间的物质变换的过程。”“劳动过程的简单要素是：有目的的活动或劳动本身，劳动对象和劳动资料。”^②他还指出，为满足某种特殊需要而进行的特定种类的生产活动，“是由它的目的、操作方式、对象、手段和结果决定的”^③。列宁在《哲学笔记》中则认为实践活动有三个前提：“第一个前提：善的目的（主观目的）对现实（‘外部现实’）的关系”；“第二个前提：外部的手段（工具），（客观的东西）”；“第三个前提就是结论：主体和客体的一致，对主观观念的检验，客观真理的标准”^④。他还认为：“……人的实践=要求(1)和外部现实性

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第32页。

^② 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第201—202页。

^③ 同上书，第55页。

^④ 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1974年版，第233、234页。

(2)。”^②

根据马克思和列宁的有关论述，我们可以归纳出这样的结论：从广义的角度说，实践的元素主要包括主体、客体、目的、手段（工具）、操作方式。进一步地说，主体和客体构成实践活动的现实前提，而目的和手段及其统一——操作发生则构成实践活动结构中的诸要素。

那么，按照这种划分，我们可以把实践的结构和要素及其关系图示如下：

实践作为社会的人（主体）能动地改造外部对象（客体）的现实的、感性的活动，首先必须以作为主体的社会的人和作为客体的外部客观对象的现实存在作为根本的前提。离开了主体的存在，一切过程都将是一种自在的、自发的和盲目的过程，从而也就无所谓“实践”。同时，没有客体，实践活动同样无法进行。马克思说：“没有自然界，没有外部的感性世界，劳动者就什么也不能创造。自然界、外部的感性世界是劳动者用来实现他的劳动，在其中展开他的劳动活动，用它并借助于它来进行生产的材料。”^③因此，我们说，主体和客体的现实存在构成实践活动赖以进行的绝对前提，实践本身就是主客体相互作用的结果。

主体之所以是主体，就在于它有自我意识，从而能够把自身和周围环境自觉地区别开来，加以对象化。自我意识能力使作为主体的人具有目的性特征。马克思曾经说过：“劳动是合乎目的的活动”^④。在《资本论》中，马克思比较了动物活动与人的劳动之间的本质区别，他指出：“蜘蛛的活动与织工的活动相似，蜜蜂建筑蜂房的本领使人间许多建筑师感到惭愧。但是，最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蜡建筑蜂房以前，已经在自己的头脑中把它建成了。劳动过程结束时得到的结果，在这个过程开始时就已经在劳动者的表象中存在着，即已经观念地存在着。他不仅使自然物发生形式变化，同时还在自然物中实现自己的目的，这个目的是他所知道的，是作为规律决定着他的活动的方式和方法的，他必须使他的意志服从这个目的。”^⑤马克思在这里实际上是比较了自在世界的自发过程与自为世界的自觉过程之间的本质差别。从自然界的角度看，人的劳动这一自觉活动也并未给自然界增加任何东西，哪怕是一个原子。它的结果只是“使自然物发生形式变化”而已。那么，它何以不同于自在过程呢？这种差异归根到底就在于人的目的性的楔入。目的既是实践的起点，又是实践的动力，还是实践的归宿。离开了目的，实践也就不成其为实践。正如马克思

^② 同上书，第 229 页。

^③ 马克思：《1844 年经济学—哲学手稿》，人民出版社 1979 年版，第 45 页。

^④ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷，上册，人民出版社 1979 年版，第 271 页。

^⑤ 《马克思恩格斯全集》第 23 卷，人民出版社 1972 年版，第 202 页。

所说的：“行动如果没有目的就是无目的的、无意义的行动”^①。

当然，我们说目的是实践活动的一个内在要素，是指已经进入了人的实践过程中的目的而言的。至于那些人的内在化的、主观的目的，并不构成实践的要素，也不表现为人的活动过程。

目的对于人的实践活动来说具有本质的意义，但正像马克思所说的那样，思想不能实现什么，物质的东西只能靠物质的力量才能摧毁。要把目的外化为对象，变成一种物化状态，就必须借助于一定的物质手段。所谓手段，在这里是指介乎有目的的活动的主体与有目的的活动的对象之间的中介物——工具。马克思说：“在生产过程中劳动工具是实际用来达到某种目的的手段”^②。恩格斯也指出：“狭义的动物也有工具，然而这只是它们躯体的四肢”^③。但人具有自我超越性，即可以突破他所属的那个物种赋予他的生物学限制，从而可以制造和使用自身以外的物质手段。这正是人的实践活动的一个重要特点。由于工具的制造和使用，不仅延长了人的体力，放大了人自身的物质功能，而且延长了人的智力，放大了人自身的思维功能。

在实践的结构中，目的和手段之间的关系是辩证统一的。目的决定着手段的选择，手段决定着目的的实现。而目的与手段之间的具体的现实的统一，也就是实践的过程。它们的这种统一，必然采取某种特定的方式；而这种方式也就是作为实践活动要素的操作方式。操作方式或模式既取决于目的的内在规定，又取决于手段的制约。因为实践的目的决定了究竟采取什么样的途径、方法去达到目的的彼岸，而手段则制约着我们在实践中以什么样的存在状态来使用工具，使之实现自己的功能。因此，我们说，操作方式体现着目的和手段的具体的有机的统一。

4、实践观念。

实践是由人的认识来指导的，唯其如此，它才表现出自觉性特征，从而与客观世界的自在过程区别开来。但是，对客观事物的认识并不能被直接用来指导人们的行动。例如，牛顿力学定律并不能直接指示人们应当做什么和必须做什么。这是因为一方面由于认识的抽象性，一般的理论、观念必须通过若干个中介环节，才能实现向实践的过渡和转化；另一方面认识本身往往是价值中立的，它还没有同特定主体的价值关系建立起具体联系，从无法构成规定人的行动的直接要素。

认识指导实践，必须通过认识转化为实践观念这一中介环节才能具体地实现。在这个意义上，实践观念就构成了认识过渡到实践的充分的主观条件。

那么，什么是实践观念呢？简单地说，所谓实践观念，就是人的认识在价值尺度的范导下，转化而成的指向对象世界的可操作性观念模式。它体现着客体的外在尺度与主体的内在尺度的有机统一。

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第287页。

^② 《马克思恩格斯全集》第46卷，上册，人民出版社1979年版，第271页。

^③ 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1971年版，第457页。

为了是自在的世界还是属人的世界，都受到因果律的普遍必然性的制约。在这一点上，我们无法把它们二者区别开来。修建房屋必须符合力学规律，制造塑料器皿必须符合化学规律，种粮种棉必须符合“种瓜得瓜，种豆得豆”的生物遗传规律，如此等等。就此而言，属人世界的过程与自在世界的过程显然是没有差别的。正因为如此，人类必须掌握科学，认识自然界的客观规律。但是，属人的世界（即人化的自然界）又显示出不同于自在世界的特征。离开了人及其活动，世界上的一切人造物都不可能产生。人造物不仅仅要遵循自然规律，它同时还体现着人的内在尺度（善）的要求。人造物之所以是属人的，它之所以不同于自然物，属人世界之所以有别于自在世界，归根到底就是因为它已经是按照人的价值理想塑造的结果，从而打上了主体的烙印。人们建造房屋不仅要符合力学规律（自然律），同时它还是人们为了御寒等目的而活动的结果。因此，仅仅有了关于客观规律的认识，还无法告诉人们“必须做什么”。客观规律只是告诉人们“不能做什么”。例如，能量转化与守恒定律意味着人们不能制造永动机，但它并没有告诉人们必须制造某种特定的能量转化装置。因此，认识只是构成实践活动之所以可能的一个必要条件，但不是充分必要条件。从主观层面上说，只有实践观念才构成实践的充分必要条件。因为实践观念体现着主体和客体双重尺度的统一，它一方面体现着客体尺度的规定，即通过对象意识而实现的对客观规律的把握，显示“不能做什么”的要求；另一方面又体现着主体尺度的规定，即通过自我意识而实现的对价值存在的把握，显示“应当做什么”的要求，从而实现了可能性与必要性的有机统一，导致“必须做什么”的现实选择。

人们在实践中遇到负面的后果，很难说都是由于认识或理论本身的错误造成的，有些时候乃是因为缺乏由价值目标引导的可操作模式所致。如果忽视了实践观念的建构这样一个不可或缺的环节，把抽象的认识或理论直接纳入实践，到头来往往会出现许多事与愿违的消极后果。

实践观念作为客体尺度和主体尺度的观念的统一，是为人们所掌握并理解了的认知结果的客观内容同主体的价值立场这一主观精神的创造性综合。因此，它使纯粹抽象的理论本身获得了某种指向性、目的性和可操作性。正因为这样，实践观念才能充当由“解释世界”向“改变世界”的过渡环节。

五、认识：主客体关系的主观层面

认识作为主客体关系的主观层面上的规定，乃是主体对客体的一种观念的把握方式。主体对客体的这种认知关系，不同于主客体之间关系的客观层面，亦即实践关系。因为认识关系并不导致对客体的实际改变，而仅仅是在主体的大脑中以观念的方式建构客体对象，形成关于客体及其内在本质的主观结果。但是，这种对客体的观念掌握，又必须以实践活动作为内在基础。因为离开了实践活动对客体对象现实状态的改变，对象的内在本质就不可能呈现出来，它的内在结构也就不会向主体敞开自身，从而主体也就无从认识它、掌握它，也就谈不上什么认识的或观念的掌握方式。

关于“认识”问题，大致可分三个方面来加以说明，认识的本质、认识的中介系统、认

识的过程和阶段。

1、关于认识的本质。

在讨论认识的本质问题时，我们需要坚持两个原则——客观性原则和主体性原则，并力求体现它们的有机统一。客观性原则显示的是认识的非主观性特点。按照马克思的说法，“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主体性原则显示的则是认识对象的非自在性和认识的非直观性。作为认识对象的客体，乃是人的活动的产物，是被人的实践建构起来的，因此它是以实践为中介的。正像马克思所说的：“感性世界（即主体所面对的现实世界）决不是某种开天辟地以来就已存在的、始终如一的东西，而是工业和社会状况的产物，是历史的产物，是世代活动的结果”，人们的“这种活动，这种连续不断的感性劳动和创造、这种生产，是整个现存感性世界非常深刻的基础”^②。恩格斯也曾经说过：“人的思维最本质和最切近的基础正是人所引起的自然界的改变”^③。这体现了作为认识对象的客体的非自在性。从认识的非直观性看，人的认识之所以不同于动物对周围世界的感受，就在于人能够认识客体的内在本质。也就是说，人的认识的完成，意味着扬弃现象而把握本质。当然，认识的非直观性归根到底取决于对象的非自在性，因为只有对象被人的实践所建构，其内在本质才能向人们袒露自身。否则，就会像在动物面前一样，永远向人们“幽闭”，如此一来，人们也就无从把握它了。

朴素实在论基础上的认识论一般认为认识的本质就是反映。这种反映论的立场有其深远的科学背景。我们知道，经典物理学有两个基本假设作为赖以确立自身的前提：1) 物理实在与观察者无关，独立地存在着；2) 一个物理实在在被观察时和未被观察时遵循同样的规律。这就意味着经典物理学承认存在着“观测之外的客体”，亦即主体对客体的干预在对客体的认识过程中是可以被忽略不计的。显然，对象化的客体就被等同于自在的物质。主体的介入被抽掉了。

如果说在经典物理学那里，主体的介入可以忽略不计的话，那么在现代物理学那里，主体的介入则是一种无法忽略不计和不能被剔除的、带有本质意义的重要变量。因为现代物理学的参照系是微观高速领域，在这一领域，经典物理学的那两假设已经被证伪。在宏观低速领域和在微观低速领域，物理实在的运动方式和运动规律存在着原则的差别。对于宏观低速运动条件下的物理实在，同样也需要借助于一定的仪器来进行观察和测量，但是主体通过仪器对客体施加的影响可以被忽略不计。在运用特定认识工具对微观高速领域的物理实在进行观察和测量时，这种干扰则是无法被忽略不计的。因为它改变了客体对象的运动状态。主体所观察和测量到的只能是被干扰后改变了原来状态的客体，而主体又无法将这种干扰排除掉，因为它恰恰是认识之所以可能的先决条件。而且也不可能将这些干扰从理论上计算出来进行矫正，因为微观客体与认识工具之间的相互作用已经成为不可区分的量子过程。因此，主体在量子力学中同在传统科学中的地位 and 意义都出现了根本的差别。他既是演员又是观众。这种自我缠绕和自我相关性，造成了所谓“测不准关系”。现代物理学表明，观察的结果同观察

^① 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第24页。

^② 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第48、49页。

^③ 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年版，第551页。

的方式有关，换句话说，观察结果有赖于人们如何观察，即有赖于主体所选择的观察方式。因此，主体的介入不再是一种可以忽略不计的因素，而是成为人的认识之所以可能的绝对前提。显然，在现代物理学中，主体及其作用在人的认识过程和结果中就获得了本质的意义。1927年，由德国物理学家海森堡提出了所谓的“测不准原理”。玻尔后来又加以发挥，认为由于“客体与测验仪器之间不可避免的相互作用”，从而造成了“测不准”。用一个通俗的比喻来说，所谓“测不准”就像测量一个水体的温度，要想知道它的“客观”温度，也就是未经任何人为因素干扰的温度，就必须插入温度计，否则就无法测得它的温度。问题是一旦插入温度计，那个所谓未被干扰的客观的温度就被破坏了。有人也许会说，你可以进一步测量温度计本身的温度，然后剔除这一变量。如此一来，温度计本身的温度又被你的那个新的测量工具改变了。这样只能无限递推下去，到头来永远也无法排除最后一个干扰者。于是，客观的测量就成为不可能。这样，认识的客观性理想就被颠覆了。

物理学上的这种进展，也反映到科学哲学的进展中来。对认识的客观性理想最具解构作用的，应该是科学哲学提出的两个命题：

一是“观察渗透理论”。现代的科学哲学认为，在科学研究中，那种纯粹中立的观察是不存在的，也就是说观察总是被理论所“污染”。这一点，在现代物理学中表现得十分突出。譬如，在现代物理学中，如果离开了特定的背景理论，那么甚至连一个最基本的物理学事实都捕捉不到。因为对任何事实的描述都必须基于某种理论框架。现代心理学中的所谓“两可图形”实验，也充分说明纯粹客观的观察是不存在的。

二是“科学始于问题”。过去的科学哲学认为，科学的起点是观察。由于牛顿看到了苹果落地这一现象，受到它的启发而发现了万有引力定律。问题在于，其他的人同样也观察到了这一现象，为什么只有牛顿建立了这一定律，而其他的人则未曾提出什么定律呢？显然，只有那种带着问题的观察对于科学发现来说才有意义。问题就是已有的理论不足以解释新出现的事实，从而形成主观与客观的矛盾。其中，已经内在地包含着主观背景和因素了。所以，现代科学哲学认为，科学的始点应该是问题而非观察。美国的科学哲学家T·库恩甚至说：“一个人所看到的不仅依赖于他在看什么，而且也依赖于他以前视觉概念的经验已经教会他去看什么”^①。美国康奈尔大学N·D·牟民甚至说：“月亮在没有人看它时，它肯定不存在”。

由于现代科学的冲击，加上哲学本身的一些原因，传统关于认识本质的反映论立场受到挑战。这在这一背景下，哲学界有人提出了所谓的选择论观点。这种观点认为，认识的本质不是反映，而是选择。在它看来，反映论所提供的关于认识的定义，亦即“认识是大脑对客观世界的反映”，存在着三大局限性：1)从内容上看，它仅仅揭示了认识内容的客观性，而忽视了认识的主体性、中介性、目的性和创造性；2)从方法上看，它是一种“黑箱”观点，仅仅是在宏观水平上揭示认识的静态结果，而不能揭示认识的发生和发展的微观机制；3)从原则上看，它是机械唯物主义的认识定义，没有体现主体性原则。

选择论认为，认识的选择性主要表现在三个方面：1)在主客体认识关系形成时，认识对象是主体选择的产物。世界是无限多样的统一，构成认识对象的并不是存在于主体之外的广

^① T·库恩：《科学革命的结构》，福建人民出版社1983年版，第93页。

袤的物质世界，而只是与主体的结构和性质（包括生理的、心理的和思维的）相对应的那部分物质世界。例如人的感觉器官只能感知频率在 20—20000 赫兹范围以内、电磁波长在 390—750 毫米之间的物质现象。超出这个范围的物质现象，就无法进入人的感觉器官。主体选择能力以外的物质世界虽然存在着，但却不能进入人的视野，从而不能构成主体的认识对象。随着实践在广度和深度上的不断拓展，物质世界中逐渐为主体所选择，成为现实的认识对象。

2) 在认识发展过程中，认识的选择性构成了认识进化的动因和动力。主体的认知结构是人的认识能力的标志。所谓认识的发展，不是指知识的量的积累，而是指认识结构由低级向高级的发展，指认识能力的不断提高。而认识结构的形成则是主体选择的结果。通常说实践是认识发展的动力，在宏观上是对的，但这一命题却无法说明认识发展的微观机制。从微观上看，实践活动引起主体的需要，在需要的推动下，主体把客体的时间顺序、空间方位、运动规律、因果联系加以区别并选择出来，形成概念、范畴等思维形式，进而积淀为主体的认知结构，形成主体的新的认识能力。

3) 真理是主客观相符合的认识，但这种符合性只是相对于主体所选择的特定“参考系”而言的，主体选择的“参考系”不同，关于同一客体的真理性认识也就不同。因此，任何真理都是认识与主体所选择的“参考系”和客体性质的一致。

选择论认为把认识的本质规定为选择性之后，就可以赋予这一定义以新的性质和内容：

1) 主体性。外界事物发出的信息是无限多样的，为什么选择的是这些而不是那些？为什么信息选择具有主观差异性？这在很大程度上应该被归结为认识的主体性。信息选择是认识主体性的集中体现。认识主体的全部内在要素，包括生理的、心理的等等，都制约和规定着信息选择的内容、方向和强弱。而且，认识的“参考系”的选择也是以主体的性质为转移的。

2) 中介性。信息是物质的性质、关系等有序性的表征，它是主客体联系的中介。信息的发现，使认识不再直接以自在的物质世界为对象，而是以信息为直接的对象，或者说是以信息为中介把握客体。信息成了认识的直接来源。以信息为中介，主体才能够选择客体作为认识的对象。

3) 目的性。目的是认识和改造世界的尺度，由此决定了信息选择必须以目的性为尺度。一方面，信息必须为客体本身所具有，因而客体的性质必然规定、制约着信息选择的内容和性质，并进而成为信息选择的科学尺度；另一方面，信息又必须与主体的需要相符合，因而主体的性质也必然规定和制约着信息选择的范围、内容，并进而成为信息选择的价值尺度。

4) 创造性。新的认识定义是功能性定义。信息选择力是主体认识能力的集中体现。在主体的能力结构中，它处于核心地位，统辖、支配着其他各种能力（如观察力、分析力等），其他能力都是选择力的发挥。所谓认识的创造性，就是主体运用各种能力，在无限多个信息结构之间进行比较鉴别，选择出有用的新的信息结构，淘汰掉无用的陈旧的信息结构。总之，选择是创造的前提和实质，创造是选择的运用。

怎样才能恰当地评价这种选择论呢？首先，以选择论为代表的强调认识的主体性的观点有其合理之处。这主要表现在：1) 深化了关于认识现象和认识活动的微观机制的理解；2) 突出了认识的主体性特征。其次，这类观点也有其严重的局限性。这主要在于它从认识的本质层面上否定了反映论立场，而代之以选择之类的主体能力，这就夸大了认识的主体性。

选择论之类的观点都援引现代心理学的成果来为自己辩护。那么，就让我们来看看现代心理学是否为他们提供了证据？现代认知心理学是在批判和改造行为主义心理学的基础上形

成并发展起来的。行为主义心理学只注意人的机体和人的外部行为，而拒斥人的内在意识和心理过程。它认为，在外部刺激（S）与人的行为反应（R）之间，仅仅存在着一种确定不移的、单向的、线性的函数关系，也就是说人的行为反应完全取决于外部环境的刺激，而与人的内在意识状态和心理过程无关。这就是著名的行为主义公式刺激（S）→反应（R）理论。按照这样一种理论，人与动物的差别就被抹杀了，从而把人的行为方式降低到了动物的水平。它无法合理说明人的能动性和创造性特征。后来，美国心理学家托尔曼（E. C. Tolman）提出了“中间变量”的概念，向行为主义的S→R公式提出了挑战。托尔曼认为，有机体和人的认知行为，并非对环境刺激的完全被动的消极反应，而是具有一定的目的指向性。他指出，人的认知行为之所以具有目的指向性，根源在于人的内部心理和意识过程。外部刺激与人的行为反应，是以人的内部过程为中介而联结起来的。因此，人的行为反应不仅为外部环境刺激所决定，而且受到人的内在心理意识状态的制约和影响。托尔曼把它叫做“中间变量”。如此一来，行为主义的S→R公式就被修改为S→O→R公式。其中O代表中间变量，包括人的生理内驱力、遗传、过去经验及年龄等因素。后来，瑞士心理学家皮亚杰进一步提出了一个新的公式： $T + I = AT = E$ 。公式中的T为主体的认知结构（皮亚杰称之为图式），I是外界刺激，A是I中被同化、选择的部分，E是I中被排斥和舍弃于认知结构之外的部分，AT是被T同化的结果。这样，行为主义的单向的刺激反应公式S→R，就变成了S→（AT）→R。在皮亚杰看来，人的内部认知结构（图式），是主客体相互作用关系中最主要的“中间变量”，一定的客体刺激（S）只能被认知结构（T）所选择，从而获得A，这样才能引起人们对刺激的行为反应。皮亚杰的这一观点显然深化和发展了托尔曼等现代认知心理学家关于“中间变量”的思想。

但是，SR关系式的发展史表明，从S→R（行为主义），到S→O→R（新行为主义），再到S→（AT）→R（发生认识论），不管公式中的中间变量有没有或者中间变量如何变化，公式的两端一为S一为R都是反复出现、恒定不变的。这就决定了在认识层面上由客体到主体的方向性、主体反映客体并没有从根本上被否定或推翻。因为那些反复出现、恒定不变的东西恰恰构成事物的本质。正如列宁所说的：“规律是现象中同一的东西”，而“规律和本质是表示人对现象、对世界等等的认识深化的同一类（同一序列的）概念，或者说得更确切些，是同等程度的概念”^①。因此，认识是作为主体的人对客体的反映，反映是认识的本质的观点并未从根本上受到挑战。

人的认识活动当然有选择性，它表现在人的生理的、心理的、思维的不同层面。例如，心理学研究中的所谓“两可图形”实验，就足以证明认识选择性的存在。人们对“两可图形”的解读，完全取决于人们已有的背景知识。但是任何选择都必须以客体所提供的某种信息为其前提。所谓信息，在一定意义上就是不确定性的消除，因而它并没有向人们提供无限可能性，而只是给出了一种有限可能性，人们只能在这一范围内进行选择。一旦超出了这一限度，那么认识就将变得没有意义。因为这样一来，所得到的结果并不能告诉人们确切的信息。这种有限可能性，也就是超越主体个体存在的客观可能性。选择论尽管可以解释同一客体在不同主体那里为什么会出现不同的认知结果（凸显主体之间的差异性），但却无法解释不同的客

^① 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1974年版，第159页。

体为什么在同一主体那里会形成不同的认知结果（凸显客体之间的差异性）。如果认知结果完全取决于主体及其选择的话，那么这种客体之间的差异性就是不合理的了。可见，认识的内容归根到底有来自客体本身的规定。尽管人的认识可以因主体的不同呈现出多元的特征，但它却不是任意的，而是最终仍然受到来自客体所蕴含的客观可能性的根本限制。正是在这个意义上，我们仍然肯定认识的本质是反映而不是选择。选择只有被作为整个反映过程的一个内在环节，才能获得自身的合理意义。用认识的微观机制去否定和代替对认识本质的宏观把握，从而把选择作为认识的本质规定，就将使其丧失作为认识过程具体环节所应有的正确规定。在本质层面上，如果拿选择却规定或解释认识，就会把认识的某个特征、方面、部分或环节片面地、夸大地发展为脱离了客体根本制约的绝对。

总之，认识的本质乃是宏观反映与微观选择的有机统一。由于前者，我们能够合理地解释同一主体面对不同客体的认识结果的客观差异性（因为这种客观差异性只能来自外部对象本身所固有的规定）；由于后者，我们能够合理地说明不同主体面对同一客体的认知结果的主观差异性（因为这种主观差异性只能来自主体间性意义上的差别）。机械的反映论（也就是那种完全否定主体能动作用的观点）在后一个方面会遇到困难，而选择论（亦即那种完全否定认识的反映机制的观点）则在前一个方面遇到困难。因此，只有把两者统一起来，才能同时克服它们的缺陷。

2、认识的中介系统。

所谓“中介”乃是一个表征不同事物之间间接联系的范畴。它是指处于不同事物之间起居间联系作用的环节。或者说，中介就是在事物的辩证联系中由此及彼的桥梁。从动态的角度看，在事物矛盾运动的过程中，中介表现为事物转化或发展序列的中间阶段。

那么，什么是认识的中介呢？如果说，实践的中介是主体实际地掌握客体的工具和手段，认识的中介则是主体观念地掌握客体对象的工具和手段，是主客体相互作用过程赖以实现的主观条件。认识的中介同实践的中介是不同的。实践的中介是以物化的状态存在并发挥作用的，它表现为直接的可感知性的有形之物。因此，实践中介系统首先是实体性的，同时又表现为特定的功能。而认识中介系统则是潜藏于主体的大脑之中，是完全内在化的，从而无法被人们以感性的方式直接感知的规定，因而是纯粹功能性的。

从内容上说，认识中介系统就是具体认识活动的先在的广义主观背景。就此而言，认识的中介带有某种先验意义。当然，认识的中介是历史地生成着的，就人类的主观现象的总体而言，它不是预成的而是生成的，但认识中介既是人的实践和认识活动的结果，同时又构成主体进一步认识客体的前提和手段。

那么，认识中介系统主要是由哪些要素构成的呢？按照弗洛伊德的“冰山理论”，人的主观世界是由意识和无意识两个层面组成的。大量的和基本的是无意识层面的内容。意识仅仅是露出水平面的小小的冰峰而已。意识通过积淀变成无意识，无意识通过反省变成意识。它们相互作用，构成了人的完整的主观世界。按照这样一种理解，我们可以把认识中介系统的构成划分为两个部分：理性因素与非理性因素及其有机统一。

理性因素主要包括知识背景、认知结构、思维方式。知识背景就是在开始一个具体的认识过程之前，主体已经获得的认识内容。例如，通过教育传授的知识就构成科学创造的前提。所谓认知结构，也就是皮亚杰发生认识论所说的“图式”。在皮亚杰看来，认知图式是机体与环境、主体与客体相互作用的结果，是主体的活动结构内化为主体的认知结构的产物。因此，皮亚杰指出：“每一图式的内容，一部分依赖环境，一部分依赖它们所依附的客体 and 事件。但是无论如何不能说明它的形式和作用能够不依赖内在的要素”^①。需要指出的是，皮亚杰和康德都讲“图式”，但二者具有原则的区别。皮亚杰的认知图式具有构造客体的能力，是先天的。就此而言，它与康德的先验图式有某种相似之处。但它们又具有不同的意义。首先，康德的先验图式是先天的，是没有时间性的，因而是预成的；皮亚杰的认知图式则是后天形成的，是人的活动结构不断内化和积淀的结果，因而是时间性的，生成着的。同时，康德的先验图式只能整理客体的现象，而无法超越现象，把握客体的本质，亦即无法揭示“物自体”。皮亚杰则认为，发生认识论所谓的“图式”，是不断发展着的，人们能够凭借它逐步地达到对世界本质的认识和把握。因此，尽管皮亚杰使用“图式”这一概念来表示主体的认知结构，深受康德的影响，但他并没有照搬康德的概念，而是赋予它以新的意义。一般地说，所谓“思维方式”，就是主体在认识活动中所采取的特定致思取向，它体现着一定时代和民族的思维内容与思维形式、思维结构与思维功能的统一。作为定型化了的思维模式，它充当着一个民族在特定历史时期认知活动的向导和规范。

知识背景、认知结构和思维方式三者之间是一种层次递进的关系。知识背景在内容上相对而言最为具体，认知结构次之，思维方式层次最高，因而最为抽象。这三个不同层面的有机统一，作为一个整体，构成了主体的认知定势。它是主体在认识活动过程中无法选择的既定的、先在的前提。

非理性因素主要包括集体无意识和个体无意识，以及意志、情感等。这些因素也作为先有的主观背景，深刻制约并影响着主体的认知活动，构成认识之所以可能的不可剔除的重要变量。法国人类学家列维-布留尔在原始人中间发现了一种被他称之为“集体表象”的文化现象。他指出：“这些表象在该集体中是世代相传；它们在集体中的每个成员身上留下深刻的烙印……它们的存在不取决于个人；其所以如此，并非因为集体表象要求以不同于构成社会集体的各个体的集体主体为前提，而是因为它们所表现的特征不可能以研究个体本身的途径来得到理解”^②。这就是集体无意识思想的滥觞。后来，在弗洛伊德那里得到了阐发，在荣格那里得到了更进一步的说明。

荣格把无意识区分为集体无意识和个人无意识两个层次。他认为，个人无意识属于无意识的表层，它包括一切在个人生活中“被遗忘、被压制，在阈下被感知、被想到和被感受的东西”^③。也就是说，个人无意识的内容曾经进入过意识，由于被遗忘而从意识中消逝掉，它们在不受压抑的情况下仍然可以成为意识的，即被回忆和唤醒。被遗忘并不意味着从精神中完全消逝。因为任何曾经体验过的东西都不可能消逝殆尽。相反，它们被储存在荣格所说的个人无意识之中。例如一段痛苦的思想、一个无法解决的难题、一种内心的冲动、一次道德的

^① 转引自雷永生等：《皮亚杰发生认识论述评》，人民出版社1987年版，第53页。

^② 列维-布留尔：《原始思维》，商务印书馆1981年版，第5页。

^③ 参见杨洁：《现代西方心理学主要流派》，辽宁人民出版社1985年版，第409页。

争端等等，在它们当初被体验到的时候，可能往往因为不相宜或不重要而被遗忘。所有这类微弱得不能到达意识的层面，或微弱得不能存留在意识之中的体验，都被储存在个人无意识当中。但是，个人无意识的内容可以在某种刺激下被唤醒。个人无意识的内容被叫做带感情色彩的情结，它构成个人心理生活中隐私的一面。它深刻地影响着人的实践和认识活动。个人无意识通过情结可以改变一个人的行为特征，并进而影响到人的认知活动。

与个人无意识相对的是集体无意识。如果说个人无意识是个体经历与经验的积淀，那么集体无意识则是类（集体）经历与经验的积淀。荣格所谓的集体无意识，其特征是：1)集体无意识属于无意识的最深层，尤其是属于荣格所称之为的种系发生史的底层。2)集体无意识是超越个体的，其存在并不取决于个人的后天经验。与个性心理相反，它构成一个民族或种族的共同心理基础。3)集体无意识具有种族的和历史积累的性质。它是长久以来人类种族心理的沉淀的结果，是由人的大脑结构的“遗传”而得到的“种族记忆”或“原始意象”。总之，集体无意识构成一个种族的似本能（或曰文化本能）。每一个个体的人，从他出生的那一刻起，集体无意识的内容就给他的行为提供了一套预先形成的模式。其内容因而就决定了人的知觉和行为的可选择性。人们之所以很容易地以某种方式知觉到某些东西并对其作出反应，正是由于这些东西已经先天地存在于他们的集体无意识之中。集体无意识的内容就是荣格所谓的“原型”。

除了集体无意识和个人无意识之外，非理性因素中还包括价值和审美的要素，它们也构成认识发生的中间变量。主体的需要、目的、价值取向等所规定的意志因素，以及主体的审美情趣、审美范式对其认识活动也起着重要的范导作用。它们在很大程度上决定着主体的认知偏好。因此，特定的主体总是有选择地去认知那些同自身的主导价值观念和审美范式相吻合的对象及其内容。美国心理学家布鲁纳（J. S. Bruner）和古德曼（Goodman）曾做过一个儿童判断钱币的实验。受试者是两组儿童，其中一组来自波士顿的贫民区，另一组则来自波士顿富裕区的私立学校。主试者要求他们判断钱币面值的大小。实验结果是，由于金钱对于贫困儿童具有更大的价值意义，他们对钱币面值大小的估计，较之富裕儿童来说要大些。这一测验表明，人的价值需要对认知判断具有深刻的影响。正如马克思所说的：“忧心忡忡的穷人甚至对最美丽的景色都无动于衷；贩卖矿物的商人只看到矿物的商业价值，而看不到矿物的美的特性；他没有矿物学的感觉”^①。同样地，审美范式及其外在表征——情感，也制约和影响人的认识活动。美国心理学家S·阿瑞提曾经指出认知活动中的所谓“全息重组”效应。所谓“全息重组”，就是将在对象那里所获得的新信息与关于该对象的所有已有信息进行重新组合。例如，面对一个三边均有缺口的“三角形”，通过将其与原已存贮的三角形信息的重组，我们总是倾向于把它知觉为一个完整意义上的三角形。其实，这一心理现象除了阿瑞提所作的这种解释之外，还可能意味着一种审美效应，即人们对完美状态的追求（依据审美范式和审美理想），造成了对完整三角形的感知。完满、充实是人的审美意象，例如中国传统文化中的阴阳太极图式即是。

那么，认识中介系统的功能是什么呢？大体说来，它表现为两个方面，即选择和整合。以上在谈到认识中介系统要素时，实际上已经涉及到了它的选择功能，这里就不展开说明了。

^① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第80页。

总之，作为中间变量，认识中介系统充当着主体选择和取舍对象信息的内在尺度，它是客体信息到达主体这一信宿的“过滤器”。除了选择之外，认识中介系统的功能还包括整合。整合既不是一种抽象普遍性对认识材料的统摄，也不是将不同的认识材料机械地堆砌起来，而是不同的外部刺激和外部信息纳入一个整体系统和坐标中加以定位，从而建构起一个有机的认识整体。认识中介系统的这种整合功能类似于亚里士多德的形式对质料的关系。亚里士多德认为，所谓质料就是事物的原始基质，亦即构成每一事物的原始材料，它本身并不具有任何规定性，因而是不定型的。而所谓形式则是指事物的内在结构和外在结构，它规定着事物的本质和性质。不定型的、无规定性的质料，只有通过形式才能被赋予特定的规定性。这种质料和形式的具体的统一，才是事物得以存在的充分条件。在这个意义上，认识中介系统就相当于形式在构成事物中的决定作用。这种作用也类似于康德所说的先验统觉对于感觉材料（亦即感性杂多）的整理作用。康德认为，先验统觉在认识活动中的综合统一作用，就在于“联结种种不同表象而将其中所有杂多包括于一切知识活动中之作用”^①。只要通过先验统觉的整合作用感性杂多才能实现从无序到有序的过渡，从而才能形成知识。的确，像“太阳照”和“石头热”这两种可观察的现象，倘若离开了主体的主观背景所蕴含的因果必然性的观念和结构，就无法被逻辑地联系起来。只有通过认识结构这一形式的因素赋予其以特定的规定性，才能揭示出它们之间的普遍必然性联系。确如恩格斯所说的：“没有理论思维，就连两件自然的事实也联系不起来，或者连二者之间所存在的联系都无法了解。”^②

3、认识的过程和阶段。

从人的认识的微观角度看，人类认识在功能上表现为三种不同的认识能力的作用；在过程上则表现为三个不同的认识环节和阶段。它们具有对应关系。这三种能力或环节及阶段分别是感性、知性和理性。它们既是主体的认识能力，又是主体认识的阶段或环节。从静态角度看，它们表现为主体认识能力，从动态角度看，它们有表现为认识过程的不同阶段或环节。

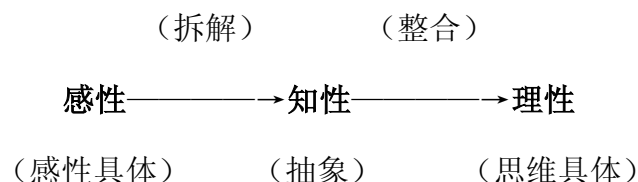
实际上，马克思在《政治经济学批判·导言》中，曾经提出过认识的感性、知性、理性及其关系问题。他指出：“如果我从人口着手，那末这就是一个混沌的关于整体的表象，经过更切近的规定之后，我就会在分析中达到越来越简单的概念；从表象中的具体达到越来越稀薄的抽象，直到我达到一些最简单的规定。于是，行程又得从那里回过头来，直到我最后又回到人口，但是这回人口已不是一个混沌的关于整体的表象，而是一个具有许多规定和关系的总体了。”^③这个所谓“具有许多规定和关系的总体”，也就是马克思所说的“思维的具体”。马克思进而把这个具体地把握人口整体的认识过程概括为两个阶段的认识形式：“在第一条道路上，完整的表象蒸发为抽象的规定；在第二条道路上，抽象的规定在思维行程中导致具体的再现。”^④所谓“第一条道路”，就是由感性到知性的过渡；“第二条道路”，则是由知性到理性的过渡。马克思在这里实际上是为我们描述了这样一个公式：

^① 康德：《纯粹理性批判》，商务印书馆 1960 年版，第 85 页。

^② 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社 1971 年版，第 43 页。

^③ 马克思：《政治经济学批判》，人民出版社 1976 年版，第 210 页。

^④ 马克思：《政治经济学批判》，人民出版社 1976 年版，第 210 页。



1) 感性认识。

所谓感性认识，就是关于事物的现象、事物的各个片面和外部联系的认识，它是人们通过自身机体的各种感觉器官及其延长对于外部世界事物的直接反映。作为认识主体的人具有完善而发达的神经系统，当外部事物作用于人的感觉器官时，感觉器官就会把外界刺激转化为神经兴奋，从而形成对事物的感知。一般地说，感性认识具有直接感受性、形象性和生动性的特点。

感性认识包括着相互联系和依次发展的三种基本形式：感觉、知觉和表象。感觉是主体对客体对象的个别属性的反映，知觉则是客体对象不同属性的综合反映，表象是整体性的感知在大脑中的延迟性的反映，亦即对感知结果的再现和回忆。

2) 知性认识。

从一定意义说，知性认识是感性认识拆解的结果。它的逻辑前提就是把对立与统一分离开来，使它们的关系由互为内在的关系变成一种互为外在的关系。其公式是 $A=A$ ， $A \neq \text{非 } A$ 。所以，它是“非此即彼”的。知性是靠人的思维的抽象力来实现的。知性就是主体利用自己的抽象思维能力，把感性认识这一混沌的整体拆解开来，加以分门别类、分条析理地研究和把握。要做到这一点，就必须对感性认识的结果进行抽象，而抽象的前提就是相同的规定与相异的规定的剥离，即把对立和同一分离开来。这样就造成了认识的确定性、坚执性和固定性。黑格尔说：“就思维作为知性[理智]来说，它坚持着固定的规定性和各规定性之间彼此的差别。以与对方相对立。知性式的思维将每一有限的抽象概念当作本身自存或存在着的東西。”

^①一种彼此互不相干、互为外在的关系。正如黑格尔所说的：“知性的活动，一般可以说是在于赋予它的内容以普遍性的形式。不过由知性所建立的普遍性乃是一种抽象的普遍性，这种普遍性与特殊性坚持地对立着，致使其自身同时也成为一特殊的東西了。”^②知性认识所获得的结果是不包含同一性的纯粹差异性和不包含差异性的纯粹同一性。对立与同一、相同与相异二者之间成为一种彼此互不相干、互为外在的关系。

知性认识的基本思维形式是概念、判断和推理。但它只是形式逻辑意义上的概念、判断和推理。由于知性认识是思维抽象的产物，所以它使得思维的形式和内容发生了分裂，而且它只涉及思维的形式，而不涉及思维的内容。因此，它的逻辑形态只能是形式逻辑。在形式逻辑中，思维撇开了事物的内在联系，只抽取其某一部分、某一方面作相对静止的考察。由于它把对立与同一分离开来，所以消解了思维内在运动的逻辑前提和可能性，变成一种静态的

^① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆 1980 年版，第 172 页。

^② 同上书，第 172—173 页。

和僵化的主观状态。形式逻辑所谓的概念是抽象概念，也就是说它是那种脱离任何特殊性的一种抽象的普遍性和同一性，即是没有任何差别的同一性。这种抽象概念本身是没有内容的一种形式，因而它不可能有发展和转化，而是“非此即彼”的。判断是揭示概念与概念之间关系的思维方法。它是概念的进一步展开和发展。形式逻辑把判断看作概念的外在联结，它并不涉及判断的主词和谓词之间的内在联系。推理则是揭示不同判断之间联系的思维方法。在知性认识阶段，推理被理解为既成的思维现象，看作是由判断外在地联结而成的，因而形式逻辑仅仅揭示了推理的形式结构。之所以这样，就在于知性认识把对立和同一机械地分离开来，使任何辩证的联系都成为不可能。

知性认识如果被绝对化，被当作一种思维形式加以运用，那么就将导致形而上学（在与辩证法相对立的意义上的）。因此，主体的知性能力和认识的知性逻辑，乃是形而上学思维方式的认识论原因。

3) 理性认识。

理性认识是对知性认识的整合的结果。在理性认识阶段，主体把对立和同一内在地统一起来，使得它们互为中介、相互包含，即对立是统一中的对立、统一又是对立中的统一。这样，人的认识便由抽象回到了具体、由形式回到了内容。因此，它达到了思维的具体。由于理性把知性认识所获得的各个抽象普遍性的规定整合为一个有机整体，所以达到了思维的具体。马克思说：“具体之所以具体，因为它是许多规定的综合，因而是多样性的统一。”^①理性认识为什么能够把许多不同的抽象规定综合起来呢？其原因就在于它把相异和对立的东西看作是相互联系和内在统一的，同时又把相同和同一的东西看作是具有内在差别的。这样，就有可能使互为外在的不同规定内在地统一起来，亦即在同一中看到对立，在对立中看到同一。因此，在理性认识阶段，像恩格斯所说的：思维“不知道什么绝对分明的和固定不变的界限，不知道什么无条件的普遍有效的‘非此即彼’，它使固定的形而上学的差别互相过渡，除了‘非此即彼’，又在适当的地方承认‘亦此亦彼’，并且使对立互为中介”^②。

理性认识的思维形式也是概念、判断和推理，但它们是处于辩证逻辑层面上的规定，也就是说，理性认识阶段上的概念不同于知性阶段上的形式逻辑概念，它是具体概念，即那种包含着内在差异和矛盾的概念，其特点是转化和发展。在辩证逻辑中，思维是从对象的整体上分析其内在矛盾，从而获得关于该对象多样性统一的认识的。因此，它的概念体现着普遍性与特殊性的内在统一，是“包含有差别和对立于其自身”的多样性的统一。黑格尔曾经分析了抽象概念与具体概念的区别，他指出：“我们的[认识]活动或者仅停留在概念的否定的和抽象的形式里，或者按照概念的真实本性把概念理解为同时既是肯定的又是具体的东西。例如，如果我们把自由看成必然性的抽象的对立面，那么这就是单纯的自由的概念。反之，真正的理性的自由概念便包含着被扬弃了的必然性在自身内”^③。由于辩证概念自身内含着既对立又统一的矛盾关系，所以也就潜在着自我扬弃的内在根据。因此，黑格尔认为，在具体概念（辩证逻辑意义上的）之外，没有与它并列的判断和推理，判断和推理都只是概念所内在地包含

^① 马克思：《政治经济学批判》，人民出版社 1976 年版，第 210 页。

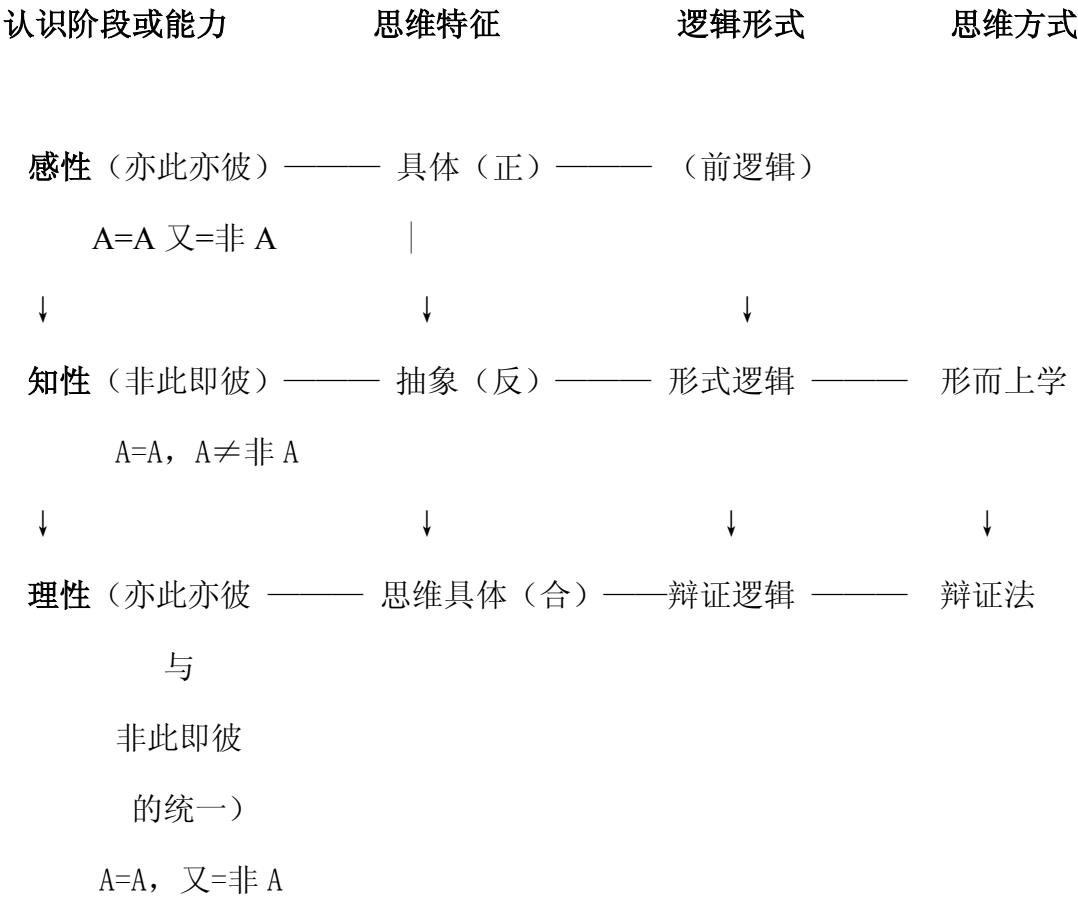
^② 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，人民出版社 1972 年版，第 537 页。

^③ 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆 1980 年版，第 353 页。

的矛盾所推动的概念的自我运动和发展的结果。因为理性认识把一切外在的关系都内在化了。所以概念只能是自己运动、自我扬弃和自我发展。恩格斯说：“辩证逻辑和旧的纯粹的形式逻辑相反，不像后者满足于把各种思维运动形式，即各种不同的判断和推理的形式列举出来和毫无关联地排列起来。相反地，辩证逻辑由此及彼地推出这些形式，不把它们平列起来，而使它们互相隶属，从低级形式发展出高级形式。”^①

理性认识作为一种思维形式，就是辩证逻辑，亦即辩证法。

现在，我们可以把认识的过程及其阶段以及它们之间的内在关系，用图式表示如下：



六、认识论意义上的真理观

真理是人类认知活动所追求的终极目的。因此，真理观应该作为整个认识论的逻辑归宿。

什么是“真”？在传统的和日常的意义上，真有两种用法。一种是指事物的真，例如我们说“真金”。这里所谓的真就是事物与理念相符（神学意义）。显然它是以观念为本位的，

^① 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社 1971 年版，第 201 页。

是从理念出发的。另一种是指陈述的真，它表明该陈述的所指或所说的东西与这个陈述所涉及的事实相符合。陈述的真显然是指命题与事实相符（哲学意义）。它是以事实为本位、从事实出发的。不论是哪种情况，真都是一个关系的概念。真理这个范畴也无法逃避它的这一规定。

真理观作为认识论的一个内在的重要组成部分，它受制于哲学的本体论立场。因此，不同的本体论预设，就决定了不同类型的真理观。大体上说，在真理观问题上，最主要的有这样几种：

1)符合论。

K·波普尔指出：所谓符合论，就是认为“真理是与事实（或实在）的符合，或者更确切地说，一个理论是真的，当且仅当它符合事实”^①。这种符合论的真理观的历史最为悠久，它甚至可以追溯到古希腊哲学家亚里士多德。符合论真理观强调认识同事实的符合关系。它在直观上有很强的说服力，因为它同人们的常识和朴素理解相一致。本体论上的实在论者一般都主张符合论的真理观，尤其是唯物主义者。他们认为主体内在的观念与外界实在相符合，就是真理，相反，凡是与外界实在不符合的，就是谬误。

2)融贯论。

所谓“融贯”是指前后一致、彼此贯通的意思，也就是系统的自足性。持融贯论真理观的哲学家大都是唯心主义的。他们认为主体的某种观念能够与已经承认的观念相贯通或相一致时，就是真理，否则就是谬误。可见，融贯论所坚持的是逻辑的标准，它所强调的则是真理的形式特征，它并不关心真理的内容及其与对象之间的关系状况。这是它同符合论真理观的差别之所在。融贯论基于真理性认识的逻辑自足性尺度，认为只要在逻辑上能够自圆其说、首尾一贯的，就构成真理，反之便是谬误。所谓逻辑的自足主要是指：一是自洽性，即由逻辑前提推出结论，不能自相矛盾；二是相容性，即新的理论必须与已有的理论背景中被证明是真理的学说在逻辑上保持一致。一种认识或理论只有具备了这两者，那么它才达到了逻辑自足性。

3)实用论。

这是实用主义的真理观。它认为，认识的真理性仅仅在于它的有用性。实用论的真理观强调的是真理的功能性特征，显然离开了真理的内在规定。在实用论真理观看来，“‘它是有用的，因为它是真的；’或者说：‘它是真的，因为它是有用的。’这两句话的意思是一样的；也就是说这里有一个观念实现了，而且被证实了。‘真’是任何开始证实过程的观念的名称。‘有用’是它在经验里完成了的作用的名称。除非真的观念在一开始就是这样有用，真的观念决不会就作为真的观念被挑选出来，它决不会成为一个类名，更不会成为一个引起价值意义的名称”^②。事实上，有用的未必是真理，而真理也未必是有用的。因为求真的理性和求善的价值，在认识论的意义上并不存在一种内在的必然的联系。

^① K·波普尔：《客观知识》，上海译文出版社 1987 年版，第 47 页。

^② 詹姆士：《实用主义》，商务印书馆 191979 年版，第 104—105 页。

第二节 语言哲学

一、何谓语言哲学？

知识论为什么需要关注语言问题？这是因为正如弗雷格所指出的：“任何认识都是一种表达，一种陈述。……一切知识只是凭借其[语言]形式而成为知识”^①。

其实，早在古代，哲学就已经关注语言问题的研究。例如在柏拉图的对话录《泰阿泰德篇》中就讨论了语言。同样，亚里士多德在《修辞学》等著作中也对语言加以讨论。到了近代，英国的经验主义哲学家洛克在他的《人类理智论》中同样考察了语言问题。但是，作为一门相对独立的研究领域和成熟学科，语言哲学乃是 20 世纪的产物。从西方哲学的嬗变看，哲学重心经历了这样一个变迁的脉络：古代的本体论→近代的认识论→现代的语言论。其中是体现着一种内在的逻辑必然性的。“本体是什么？”→“认识如何可能？”→“表达如何可能？”正如美国学者 T·欧文斯所指出的：“从笛卡尔以来，哲学家们一直在绞尽脑汁解释，主体是怎样认识客体的。但是直到二十世纪，哲学家才开始提出这个更难以理解的问题：一个主体是怎样完全与正是作为另一个主体的另一个主体相接触的”^②。这就涉及到了主体际性(intersubjectivity)问题。如果说，在近代西方哲学家关注的主要是主体-客体关系维度，那么到了现代，西方哲学家关注的焦点开始由主体-客体关系转移到主体-主体关系的维度上来。这是语言学在哲学论域凸显的重要契机。随着 20 世纪发生的所谓“语言学转向”，哲学对于语言及其运用问题变得日益自觉。正如法国哲学家 P·利科尔所说的：“当今各种哲学都涉及一个共同的研究领域，这个研究领域就是语言”^③。罗素当年就以其切身体会指出，一直到 20 世纪 20 年代，他尽管已经完成了自己的最有代表性的哲学贡献，他始终认为语言是透明的，也就是说它是一个不需要反思和追问的东西。但是，后来他才真正意识到语言问题并不是一个自明的问题，它必须得到自觉的清算，才能保证避免语言的误用。这个时候，可以说才意味着关于语言应用的自我意识的觉醒。其实，无论是现代西方哲学中的科学主义思潮，还是人本主义思潮，它们都纷纷把自己的目光转向了语言领域。这种对语言的普遍关注和高度重视，构成了语言哲学赖以建立的必要前提。因此，从一定意义上说，20 世纪语言哲学的崛起，乃是西方哲学在 20 世纪发生“语言学转向”的一个必然结果。

20 世纪以前的西方哲学诚然也讨论语言问题，但主要是局限于两个方面：一是分析陈述与综合陈述的区分。分析陈述的真理由定义本身决定，即它的真理是意义问题；综合陈述的真理则是事实的问题。逻辑和数学的陈述以及简单的同义反复都属于分析陈述，而经验科学和日常生活的陈述则属于综合陈述。二是描述和评价的区分。描述包含着分析陈述和综合陈述，而评价则是伦理学和美学的判断形式。这些问题在现代语言哲学中被继续讨论，但无疑得到了空前的深化和拓展。

从源头上说，语言哲学最早可以追溯到古希腊哲学家，如苏格拉底和柏拉图，他们在哲

^① 洪谦主编：《逻辑经验主义》，上卷，商务印书馆 1982 年版，第 7—8 页。

^② 《哲学译丛》1986 年第 2 期，第 57 页。

^③ 转引自涂纪亮：《西方语言哲学的发展趋势》，《世界哲学年鉴（1988—1990）》，上海人民出版社 1991 年版，第 15 页。

学对话中致力于对“善”、“原因”等概念的分析，试图给这些概念找出恰当的定义在近代，培根在《新工具》中提出了“四假象”说，其中就包括所谓“市场假象”，即语言文字的意义因人的了解而变化所引起的误解。澄清语词的意义，可以说历来为哲学家们所重视。但是，这种重视是有限度的。这主要表现在：一是语言在哲学中仍然被看作是一种手段和工具，没有获得本体的地位；二是与此相联系，语言的澄清只是被作为哲学研究的辅助性的工作，语言本身还没有成为反思的对象。进入 20 世纪，随着现代语言哲学的诞生，这两个方面都得到了根本的改变。正因此才使得整个西方哲学发生了所谓“语言学转向”。现代西方语言哲学的先驱弗雷格提出了从事哲学研究的三个基本原则，其中有两项就涉及把心理的东西同逻辑的东西自觉地区别开来，把主观的东西同客观的东西自觉地区别开来。而在他看来，古典的哲学在严格的意义上从来未曾作过这种区分。即使康德虽然以批判著称，但他也没有对思想本身作出必要的澄清。在他的哲学中，思想的东西究竟是指独立于思想者、可传达给他人、从而具有“主体际性”（intersubjectivity）的客观的、内容性的东西，还是思想过程中的心理活动、精神现象呢？弗雷格认为，只有明确区分心理的东西和逻辑的东西，并把研究的对象转移到逻辑的东西上来，才能达到客观性。为了实现这样的目的，哲学对思想的分析和批判必须通过对语言的发行和批判来进行，哲学研究中的那种传统的直观内省的研究方法必须让位于逻辑发行方法，与此相应地，哲学研究的对象不应该的观念、映象，而应该是语词本身。这就是现代语言哲学为自己提供的合法性理由。^①

那么，究竟什么是语言哲学呢？坦率地说，对于语言哲学并没有一个普遍认同的定义。但是，对语言哲学的理解可以大致分为三种维度：

1)语言的形而上学维度。它主要侧重于语言作为对象的研究。它可以被定义为关于语言的哲学反思。这个意义上的语言哲学（Philosophy of Language）是哲学的一个分支和组成部分。它主要研究语言的指称、意义、真假、必然、可能等等这类一般性的问题，形成关于语言的一般性理论。2)语言的科学主义维度。它主要侧重于把语言作为工具来加以研究。它可以被定义为从语言角度对问题进行分析澄清的方法。这个意义上的语言哲学（Linguistic Philosophy）又叫语言学哲学或语言分析，它主要研究言语活动、语言的实际应用，对具体的语言现象做尽可能详尽的分析，以说明语言的正确用法，使人们避免语言的误用，以保证知识的科学性。3)语言的人本主义维度。它主要侧重于将语言作为人的存在方式，着眼于语言的存在论维度（如哲学解释学和海德格尔的哲学等等就属于这类研究）。海德格尔曾经说过一句意味深长的话：“语言是存在的家园”。但是，在知识哲学的范围内，人们不可能发现“语言”的“家园”意味。其实马克思就曾经把语言同人的存在联系起来考虑，例如他说：“语言是一种实践的、既为别人存在并仅仅因此也为我自己存在的、现实的意识”^②。应当说，这是一个十分重要的研究维度，因为它将直接导致对语言的本体论审视。但是，由于第 3 种意义不属于知识哲学的范围，所以在这里不再展开分析和介绍。

语言哲学研究的中心问题是什么呢？一般地说，主要是语言的意义问题和科学知识的合理表达形式问题。

^① 参见杜任之、涂纪亮主编：《当代英美哲学》，中国社会科学出版社 1988 年版，第 235—237 页。

^② 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 34 页。

二、语言哲学的主要流派

美国哲学家 C·W·莫里斯在他的《指号理论的基础》(1938 年)一书中认为,指号学包括语义学、语用学和语形学三个部分。什么是指号学呢?莫里斯把它叫做“关于指号的科学”或“关于指号的一般理论”。那么,什么是“指号”呢?莫里斯对指号作了广义的理解。他认为,指号就是一切“有所指”的东西,它不仅包括语言符号,而且包括非语言符号,如手势、呼叫等等,甚至包括动物之间存在的信息传递方式。他说:“指号学以一种关于一切形式和表现的指号的一般理论为其目标,不论这些形式和表现是在动物方面或在人方面的,是正常的或病态的,是语言的或非语言的,是个人的或社会的”^①。莫里斯分别给出了它们的定义:“语义学”(semantics)是对“指号与它可以应用于其上的对象之间的关系”的研究;“语用学”(pragmatics)是对“指号和解释者的关系”的研究;“语形学”或“句法学”(syntactics)是对“指号之间的形式关系”的研究。^②具体地说,就是:

1)语义学着重研究词和外物之间的关系,具体地说,就是研究下面两者的关系:一方面是语词、名称(专有名称和普通名称)、作为宾词的词语以及语句;另一方面的物件、事件、事态真值以及环境,因此,意义问题是它研究的中心问题。^③

2)语用学即研究词和它的使用者、解释者之间的关系,要研究这个关系,就要研究人的语言行为。^④

3)语形学只是研究语言符号的组合关系,而不考虑语言符号的特殊意谓,也不考虑语言符号的运用。

指号学的这些不同的研究维度在很大程度上决定了 20 世纪西方语言哲学的不同进路。它们分别对应于:

- 1)语义学——逻辑实证主义的语言哲学:早期维特根斯坦→卡尔纳普→蒯因→戴维森;
- 2)语用学——语言分析哲学:晚期维特根斯坦→奥斯汀→赖尔→斯特劳森→塞尔;
- 3)语形学——生成语法学派:乔姆斯基。

三、语言哲学研究的基本问题

^① 莫里斯:《意谓和意旨》,1964 年版,第 1 页。

^② 参见涂纪亮:《分析哲学及其在美国的发展》[上],中国社会科学出版社 19 年版,第 390-392 页。

^③ 涂纪亮:《意义理论的兴起和发展》,《现代外国哲学》,第 5 辑,人民出版社 1984 年版,第 165 页。

^④ 涂纪亮:《分析哲学评介》,《现代外国哲学思潮评论讲座》,军事译文出版社 1985 年版,第 115 页。

1, 意义理论。

意义理论可以划分为三种类型：指称论、观念论和行为论。

1) 指称论。

指称论把一个表达式的意义等同于它所指称的东西或等同于它与所指之间的指称性的关系。按照罗素的说法,“语词全都具有意义,这是在下述这种简单涵义上而说的:它们是一些代表不同于它们自身的某些东西的符号”^①。

指称论有两种表现形式:朴素的形式和精致的形式。朴素的指称论认为:一个表达式的意义就是它所指称的东西。精致的指称论认为:表达式的意义应等同于这个表达式与它的指称对象之间的关系,这个指称性关系便构成这个表达式的意义。

朴素的指称论遇到了自己的困难。第一,因为存在着这样的事实,即两个表达式可以具有不同的意义,但却具有相同的指称对象。一般地说,我们所指称的任何东西都能够被许多根本不具有相同意义的表达式所指称。对此,弗雷格作了经典分析。他在《论意义和指称》的论文中指出,“‘ $a=a$ ’和‘ $a=b$ ’是具有明显不同的认识意义的句子——‘ $a=a$ ’是先验有效的,并且在康德看来是可以称为分析的,而‘ $a=b$ ’形式的句子往往包含了对我们的知识极有价值的扩展,而且这类句子并不总能先验地加以验证”^②。他举例说,“我们发现:每天早晨升起的太阳并非新的、互不相同的,而是完全同一的;这当然是天文学中最重大的发现之一。即使在今天,对一颗小行星或彗星的确认(鉴别),也并不总是一件无需证明的事”^③。的确,说“昨天的太阳就是昨天的太阳”,这是同义反复,它先验地正确,因而没有增加新知识;但是,说“昨天的太阳就是今天的太阳”,则是一个来自经验的判断,它并不是先验地正确,而是有待于经验的证明,从而构成天文学的知识。尽管它们所指称的对象是同一的但它们所表达的意义却存在着差别。这表明,意义不等于指称。第二,一切有意义的表达式都指称某个东西这一说法也不符合事实。它所遇到的难题主要有两个方面:一是语言中的虚词是有意义的,尽管它不可能独立地获得意义,但人们毕竟可以通过它的使用来确定地了解它的意思。但是虚词并没有自己的指称对象;二是甚至实词也会遇到问题,例如“铅笔”这个词并不指称任何一支特定的铅笔,而是所有可能的铅笔所构成的“类”,也就是说,铅笔这个词实际上指称的是铅笔类,亦即所有那些能够被正确地称为“铅笔”的对象的总和。问题在于,它真地指称那个类吗?回答是否定的。因为我们想要把铅笔类辨认为我们所谈论的东西,“铅笔”这个词便不符合我们的用意。例如,如果我们想要说铅笔类很广泛,则无法通过说出“铅笔很广泛”这一句子来得到表达。

2)观念论。

意义的观念论最早是由 17 世纪英国哲学家洛克提出来的。在《人类理解论》中,他指出:

^① 转引自阿尔斯顿:《语言哲学》,三联书店 1988 年版,第 25 页。

^② 涂纪亮主编:《语言哲学名著选辑(英美部分)》,三联书店 1988 年版,第 1 页。

^③ 同上。

“语词的功用就在于明显地标记出各种观念（……）；并且，它们所代表的那些观念便是它们所固有的和直接的意义”^①。在这种观念论看来，语言是观念的符号，而观念则是语言符号的意义。阿尔斯顿指出：每当人们把语言看作是一种“交流思想的手段或工具”、或看作是一种“对内在状态的外在的有形表现”的时候，或者当人们把一个语句定义为一条“表达完整思想的语词之链”的时候，这种观念论便在背后若隐若现。按照这种理论，赋予一个语言表达式以意义的东西在于这样一个事实，即这一表达式在交流中有规律地被用作某一观念的“标志”。[意义=观念；语言符号与观念之间具有一一对应的关系]总之，观念论认为一个语词的意义就在于与这个语词相联系的概念，语词是作为这种观念的标记而获得它的意义的。如粉笔这个词的意义，有在于它作为我们观念中的粉笔的标记而获得它的意义。

3)行为论。

意义的行为论是后期维特根斯坦在 20 世纪三、四十年代提出来的。它认为语词的意义在于语词的用法，要了解一个词的意义必须了解这个词在语句中所起的作用。伦纳德·布龙菲尔德说：“……一个语言形式的意义……”是“……说话者在其中说出它的语境和它在听者那里所唤起的反应”^②。在行为论看来，一个语词的意义同语句说出来后所产生的刺激以及这种刺激所引起的反应都有联系。例如，奥斯汀把言语行为分为三种：一是“表达语意的言语行为”，这就是使用语句来传达某种思想，比如有人告诉我们：乔治来了。二是“加强语意的言语行为”，它表示语句在被说出时带有某种力量，例如某人警告我们：乔治来了！三是“取得效果的言语行为”，它指的是说出一个语句来产生一定效果，例如某人实际上没有告诉我们乔治来了，但他仍然能够使我们注意到乔治来了。塞尔继承了奥斯汀的观点，他举例说：

- (1) 约翰将离开这个房间吗？
- (2) 约翰将离开这个房间。
- (3) 约翰，离开这个房间！
- (4) 但愿约翰离开这个房间。
- (5) 如果约翰离开这个房间，我也就离开。

塞尔认为这五个句子都属于加强语意的言语行为。第一句表示疑问，第二句表示陈述，第三句表示命令，第四句表示愿望，第五句表示假设。但是，这五个语句都含有一个共同的内容，这就是约翰将离开这个房间，每个语句都提到约翰这个人，并提到离开房间这个活动。塞尔把这种共同的内容叫做“命题”，命题所完成的行为叫做“命题行为”。它对应于奥斯汀所说的“表达语意的言语行为”。塞尔认为，命题不同于断定和陈述，因为断定和陈述属于加强语意的言语行为，命题本身则不是。^③显然，语句的使用将会影响到接受者的反应，从而被赋予不同的意义。

2，真理理论。

^① 转引自阿尔斯顿：《语言哲学》，第 49 页。

^② 转引自阿尔斯顿：《语言哲学》，第 57 页。

^③ 参见涂纪亮文，《现代外国哲学思潮评论讲座》，第 114—115 页。

正如 A·R·莱西所说的,在语言哲学的意义上,“‘真’并不指‘实在的’或‘真正的’”^①。那么,在语言哲学的意义上,真理意味着什么呢?语言哲学的真理观最有代表性的主要有哪几种呢?从现代语言哲学的范围看,主要有以下几种真理理论:

1)真理冗余论。

真理冗余论的滥觞一般可以追溯到弗雷格那里去。弗雷格在《我的基本逻辑见解》(1915年)一文中指出:“如果我断定:‘海水是咸的,这是真的’,那么我便作出了与我断言‘海水是咸的’时所作出的相同的论断,……人们只能采取这样一种说法:‘真的’这个词所具有的涵义对于‘真的’在其中作为谓词出现的整个语句的涵义毫无贡献。”^②英国哲学家拉姆赛(F.P.Ramsey)认为,真理这个概念本身就是多余的,因为语言的意义可以独立地履行所有必要的功能,而不会因为不使用“真的”或“假的”这类谓词而有所损失。这类谓词至多只是起到某种风格上或其他语用学上的作用。当人们把“真的”或“假的”赋予某个命题时,例如说“P是真的”,实际上它的含义就等价于“P”,相反,说“P是假的”,实际上就是意味着“非P”。再如,说“他一贯正确”,其含义就是“他所断言的命题总是真的”,表面看来在这种情况下无法删掉“真的”,但拉姆赛认为通过所谓的二阶量化方法仍然可以把“真的”删去。拉姆赛的做法是,把“他所断言的命题总是真的”改写为“对于所有P来说,若他断言P,则P”。^③

真理冗余论事实上是把语言哲学的真理观完全形式化了。既然语言的判断存在着“真”与“非真”的两可性,那么“真”与“假”的判决就是有意义的,从而无法被取消。即使仅仅把问题限制在语言的纯形式的层面,“真”与“假”的区别也不会是无意义的。理由在于真与假之间的互斥性和彼此的不可置换性本身就表明真假判断是无法被忽略不计的。与其说冗余论是解决真理问题,倒不如说是取消真理问题。但问题是这种取消本身是缺乏理由的,因而不是不恰当的。

2)真理语义论。

在20世纪40年代,塔尔斯基(Alfred Tarski)就提出了真理语义论。他运用数理逻辑的工具,试图从语义学的角度给出一个在内容上是适当的、在形式上是正确的真理定义。塔尔斯基区分了语言的两个层次,即对象语言(object language)和元语言(meta language)。所谓对象语言就是用来谈论外部对象的性质及其关系的语言,它的词汇主要包括指称外部对象的名称和指称外部对象的性质和关系的谓词。而所谓元语言则是指以对象语言为指称对象的语言,它的词汇则包括指称对象语言的名词和指称对象语言本身性质的谓词(“真”或“假”)。当人们说“雪是白的”时,使用的就是对象语言;当人们说“‘雪是白的’是真的”时,使用的则是元语言。当然,在塔尔斯基看来,对象语言和元语言的层次性在不同的条件下会发生相互转化。例如,当人们试图判断“‘雪是白的’是真的”这句话本身的真假时,它就变成对象语言了。塔尔斯基为什么要对语言的层次做出这样的划分呢?主要是为了避免语义悖论。譬如“说谎者悖论”之所以发生,就是因为未能澄清语言的这两个层次所致。据《圣经》及

^① 车铭洲编:《西方现代语言哲学》,南开大学出版社1989年版,第327页。

^② 转引自牟博:《真理冗余论述评》,《哲学研究》1989年第3期,第56页。

^③ 参见牟博:《当代真理问题研究》,《世界哲学年鉴(1987年)》,上海人民出版社1989年版,第38—39页。

其他文献记载，在公元前 6 世纪，古希腊的克里特岛上有一位名叫爱比曼尼德斯（Epimenides）的人作为克里特岛上的“先知”，说过这样一句话：“所有的克里特岛人都是说谎者”。麻烦在于他本身就是一个克里特岛人。如此一来，如果他说的这句话是真的，那么他就是在说谎；如果他说的这句话是假的，那么他所说的就是真的。于是陷入了自相矛盾之中。如果从塔尔斯基对语言层次的划分看，这个克里特岛人爱比曼尼德斯所说的“所有的克里特岛人都说谎”这句话属于对象语言，而他说的这句话本身却是真的，这一判断则是所谓的元语言。它们处于不同层面，因而不能混为一谈。由于语言的分层，语义悖论就被消解掉了。

基于对语言所作的这种划分，塔尔斯基给出了真理的公式：“X 是真的，当且仅当 P”。其中“X 是真的”属于元语言，而“当且仅当 P”则属于对象语言。P 可以用对象语言中的任何语句来替换，而 X 可以用 P 的名称来替换，P 的名称也就是给作为对象语言的 P 加上引号。例如，“雪是白的”是真的，当且仅当雪是白的。显然，塔尔斯基的这个真理定义意味着对象语言中的任何一句话（X）具有真值的条件，就是客观存在的 P。例如，雪是白的（P）是“雪是白的”（X）的真值条件。它意味着 P 是 X 的成真条件。塔尔斯基的真理定义事实上并没有解决真理的内在规定性，而只是给出了真理的外延。它仅仅侧重于真理的形式上的要求。因此，塔尔斯基的真理定义并不适用于自然语言。它着眼于揭示对象和语句涵项之间的满足关系，譬如“雪”这个对象满足“ $\times\times$ 是白的”这一语句涵项。而是否满足则取决于经验事实。就此而言，真理语义论又明显带有真理符合论的色彩。

真理语义论的另一位代表人物戴维森（Donald Davidson）以塔尔斯基的真理定义为根据，认为提出一个语句的真值条件也就是给出语句的意义的一种方式。他不满意于塔尔斯基所确定的真理语句的形式结构，认为塔尔斯基并没有真正涉及并解决真理概念本身的意义问题。从方向上说，戴维森同塔尔斯基相反，他不把“ $\times\times$ 是真的”看成是其意义有待解释的谓词，而是用真理解释意义，即把对象语言看作有待解释的东西。这样，他就把塔尔斯基关于一种语言的真理定义，转换成了语言的意义论。

第三节 科学哲学

波普尔说：“认识论的问题可以从两个方面来研究：（1）当作日常的知识或常识的问题，或（2）当作科学知识的问题”^①。因此，对科学知识所作的哲学反思，就内在构成知识论的一个有机组成部分。它恰恰是科学哲学的任务。

一、什么是“科学哲学”？

“科学哲学”在英文中有两种表达方式：“Philosophy of Science”和“Scientific Philosophy”。但是它们的含义并不相同。前者是指“关于科学的哲学”，亦就是以科学作为研究对象的哲学。后者则是指科学性的哲学，在这里“科学”是“哲学”的定语，它追求的目标是哲学的科学化。在知识论的范围内，我们主要关注的是科学哲学的前一种意义。在这个意义上，所谓科

^① 波普尔：《科学发现的逻辑》，伦敦 1959 年版，第 18 页；转引自江天骥：《当代西方科学哲学》，中国社会科学出版社 1984 年版，第 1 页。

学哲学，就是以科学知识（包括科学认知的过程、机制、结果等等）为对象所做的哲学反思。

其实，自从人类有了科学知识，就开始了科学知识的反省。在这个意义上，科学哲学所讨论的问题以及讨论问题的方式，广义地说，早在古代哲学中就已经存在了。随着近代科学和哲学的分离，科学哲学作为一门独立的学科才成为可能。因为科学同哲学分化开来以后，科学哲学一方面获得了反思的对象（即科学），另一方面也获得了反思的能力和方法（即哲学）。一般认为，科学哲学作为一种独立的领域确立起来，是 19 世纪中期的事情。其标志是休厄尔（W. Whewell）的《归纳科学的哲学》（1840 年）及穆勒的《逻辑系统》（1843 年）。休厄尔提出了一个以归纳法为基础、以经验概括为特征的科学发现模式和发展模式；穆勒同样推崇归纳法，贬低演绎法在科学发现中的地位与作用。到了 20 世纪，由于科学的发展，哲学本身的成熟，科学哲学大盛。可以说是人物繁多、流派纷呈、观点各异。

二、科学哲学的主要问题

科学哲学的各个流派，由于它们所关注的内容及其侧重点各不相同，它们的学术立场和文化背景也不尽相同，它们所使用的研究方法大异其趣，所以不同的流派涉及的主要问题也存在诸多差异。但是，由于这些流派毕竟都是在同一论域讨论问题，所以还是可以从概括出一些共同研究的问题。当然，不同的科学哲学立场会有不同的概括。具有代表性的概括主要有这样几种：

1. 一种观点认为：“科学哲学探索下列这些问题的答案。（1）哪些特征把科学研究与其他类型的研究区分开？（2）科学家在研究自然时应遵循哪些程序？（3）正确的科学解释必须满足哪些条件？（4）科学定律和原理的认识地位是什么？”^①

2. 另一种观点认为：科学哲学主要应研究这样一些内容：1) 科学与形而上学问题。它们二者的区分如何？形而上学在哲学和科学中是否有其地位？2) 科学的本质及其界限问题。科学究竟是什么？科学等于真理吗？科学就是猜测吗？科学是信念或约定吗？科学与非科学有没有分界？分界标准是什么？3) 形式科学与经验科学的区分问题。分析和综合的二分法是可能的吗？理论与经验是否各自独立自主？有形式真理和经验真理的区别吗？如果有，它们的关系怎样？数学和逻辑的真理性内容是什么？4) 科学发现问题。发现和辩护的完全分开能否成立？有没有科学发现的逻辑？科学发现的结构是怎样的？怎样看假说演绎法、或然归纳法或溯因推理法作为科学发现的方法？理论与观察的关系怎样？5) 科学理论的本质及其结构问题。科学理论是陈述系统还是一种理性事业，或者二者都是？科学命题怎样构成？其中概念结构有什么逻辑？科学理论作为陈述系统，采取公理形式是否最为合理？模型在科学中起什么作用？理论怎么说明科学的？6) 科学说明 (scientific interpretation) 或科学说明 (scientific explanation) 问题。什么是科学说明和非科学说明区别的判据？科学说明有哪些程序和类型？科学说明和科学定律、科学预见的关系怎样？科学定律与概括有什么区别？7) 检验问题。检验的基础是什么？经验证实或否证是否可能？判决性实验的有效性怎样？检验的标准是什么？是理性的还是非理性的？8) 科学发展或科学成长问题。科学发展有必然性吗？它依照什

^① J·洛西：《科学哲学历史导论》，华中工学院出版社 1982 年版，第 2 页。

么样模式进行？概念变革的过程是怎样的？内部和外部的因素起何等作用？9）科学进步问题。科学的发展能说得上是科学进步吗？科学进步的可能性有什么根据？什么是科学进步的标准？科学进步的标准是否一定要包括向真理接近？10）科学及其发展的合理性问题。科学是理性的吗？怎样成为理性的？科学方法起什么作用？逻辑方法和历史方法的关系怎样？存在有普遍有效的科学方法吗？形式化方法有什么意义和局限性？在科学探究中，果真“怎么都行”吗？科学家实际用来探索和解释自然现象的思想程序具有确定而客观的思想特点吗？这一特点会使采取这一程序在理性上更为审慎、明智而且带有强制性吗？是否存在有标准可用来评价科学及其进步？^①

3. 也有的学者作了另一种概括，认为科学哲学的主要问题应当包括：1)科学假说与理论的构成或发现及其最后的接受或拒斥中的推理形式的研究，也就是科学发现与理论评估的方法和科学进步的标准的研究，这即是科学知识发展中的合理性问题。2)科学活动中实际上使用的“理论”、“说明”、“还原”、“原因”、“规律”等等概念的分析。结合科学的“内容”去考察这些概念在不同场合的不同用法。这是有关科学知识结构的问题。3)科学推理的逻辑形式与规则的研究。归纳逻辑、确认逻辑等等属于这个领域。这个领域的重要性正在下降。^②

4. 还有的学者认为，科学哲学研究的主要内容包括：观察与理论的关系，理论与实验的关系，科学的本质是什么？概念与实在之间的关系，科学理论究竟在多大程度上存在真理性？其真理性的标准是什么？科学是如何进步的？进步的标准是什么？科学理论的结构如何？科学说明是什么？说明的模型如何？等等。^③

三、科学哲学的主要流派

20 世纪以来，西方的科学哲学主要有三大流派：逻辑经验主义、证伪主义和历史主义。它们既是一种时间上的演进关系，同时又体现着一种逻辑上的递嬗。

1, 逻辑经验主义

逻辑经验主义是在 20 世纪 20 年代中期兴起的，当时的大本营是维也纳学派，后来又形成了柏林学派和华沙学派。从哲学谱系看，逻辑经验主义是在英国古典经验主义的基础上演变而来的，但它又具有了一些新的特征，所以人们又把它叫做“新经验主义”或“新实证主义”。那么，“新经验主义”的“新”究竟必须在哪里呢？

从形式上说，逻辑经验主义不同于传统的经验论的地方，主要在于它拥有了现代逻辑工具和特别重视语言分析。D·皮尔士认为：“新的哲学（即指新经验主义——引者注）实际上是基于判断或命题之上的经验主义，而不是基于观念之上的经验主义”^④。罗素说得很清楚，严格地说，逻辑经验主义同传统的经验主义之间的区别，并不在于是否应用经验原则（罗素把这一原则归结为“事实的问题只能靠观察来判定”），因为“这并没有把逻辑实证主义者与早

^① 参见舒炜光、邱仁宗主编：《当代西方科学哲学述评》，人民出版社 1987 年版，第 13—14 页。

^② 参见江天骥：《当代西方科学哲学》，中国社会科学出版社 1984 年版，第 23 页。

^③ 参见郑祥福、洪伟：《科学的精神》，上海三联书店 2001 年版，第 15—16 页。

^④ 艾耶尔等：《哲学中的革命》，商务印书馆 1986 年版，第 32 页。

期经验主义者区别开来。这二者的真正区别在于是否注重数学和逻辑，是否强调传统哲学的语言方面”^①。费格尔称赞卡尔纳普《世界的逻辑构造》一书时说：这本书的优点就是“把现代逻辑工具辉煌地应用于某些永久性的认识论问题上”^②。A·艾耶尔认为：以维也纳学派为代表的逻辑经验主义者“他们的独创性在于他们试图使这种哲学传统（指经验主义传统——引者注）具有逻辑的严密性并为此而运用已经发展起来的复杂的逻辑技术”^③。

从内容上说，逻辑经验主义同传统的经验论之间的差别，有人把它归结为三点：

1) 逻辑经验主义最终用或然性的经验基础来代替确实无误的经验基础；

2) 逻辑经验主义用具有一定概率的假说来代替证明的知识；

3) 最重要的是，逻辑经验主义在分析科学概念和命题时，引进了“意义”的分析。它用是否“有意义”作为区别科学与非科学的标准。^④

如何看所谓“最终用或然性的经验基础代替确实无误的经验基础”和“用具有一定概率的假说代替证明的知识”？就是说逻辑经验主义开始“把归纳结论的不可靠性直接表述在归纳结论中。例如对于从前提得出结论K的归纳推理，可以将它的表述‘如P则K’改写成‘如P则可能K’或‘K相对于P为真的概率为……’。这一种做法的实质是把归纳推理的不确定性（或然性）转移到归纳结论中，从而不把归纳结论看作是某种确定的绝对的百分之百的断言”^⑤。

逻辑经验主义所讨论的问题，大致可以概括为这样几个方面：

1) 意义标准：“证实原则”。

在逻辑经验主义者看来，认识论的主要问题就是“意义”问题和“证实”问题。这两者又是彼此密切相关的。逻辑经验主义试图给出科学与非科学（即形而上学）和伪科学（不含真值的科学陈述）之间的划界标准。它把所谓“证实原则”作为这种划界标准。是否符合证实原则乃是是否有意义的唯一尺度。所以，“证实原则”就构成了逻辑经验主义的意义标准。逻辑经验主义的基本信念是：任何断言某事物的陈述和假设，都一定是可以用描述我们能够用直接经验或直接观察所确立的某物的句子来加以直接或间接检验的。基于这种信念，逻辑经验主义提出了自己所谓的“证实原则”：当且仅当一个命题能够被还原为一个表示观察或知觉的基本命题时，该命题才具有认识上的意义。例如，对“粉笔是由某种材料制成的”这个命题，我们可以把它还原为一个可以观察的命题，如“粉笔是白色的、固体的、圆柱形的”，这样的命题才是有意义的。有些命题不能还原，比如“上帝是存在的”就不能还原为观察命题，因此这样的命题就是无意义的。按照这种原则，维也纳学派创始人石里克提出：一个命题的意义就是它的证实方法。这意味着，一个命题是否有意义，取决于有没有用经验去证实它的方法。

^① 罗素：《逻辑实证主义》，《外国哲学资料》第7辑，商务印书馆1984年版，第31页。

^② H·费格尔：《维也纳学派在美国[1969年]》，克拉夫特：《维也纳学派》附录，商务印书馆1999年版，第175页。

^③ 艾耶尔等：《哲学中的革命》，商务印书馆1986年版，第57页。

^④ 参见江天骥：《当代西方科学哲学》，中国社会科学出版社1984年版，第25页。

^⑤ 参见全增嘏主编：《西方哲学史》，下册，上海人民出版社1985年版，第690页。

证实原则提出后，遇到了许多难题。为此，它不得不做出调整，越来越多地增加附加解释，从而使自身变得越来越宽泛。事实上，有许多理论科学的抽象命题并不能还原为观察命题。卡尔纳普对证实原则加以修正。他提出了所谓“可认可性原则”（又译为“可确证性原则”），以此来代替证实原则。由于原则的转换，那么证实问题就变成了认可问题了。如果知道一个语句在什么条件下可以得到认可，只要具备了这种条件，那么我们就把它作为可认可的予以接受。对于科学定律的检验可以通过检验表示其特例的特称语句来进行。如果在连续系列的检验中没有出现反例，且肯定例子的数目在增加，由此我们对这个定律的信心就会逐步增加。这就意味着该定律的可认可性在增强。^①艾耶尔则区分了“强证实”和“弱证实”。对于一个陈述的强证实，就是要求绝对不会被以后可能出现的经验事实所反驳。这是绝对完全的证实。艾耶尔承认这样的证实是不可能达到的。为此，他又提出了一个所谓“弱证实”标准。它意味着一个普遍命题如果是有意义的，那么它就必须和另一个命题作为前提，推出一个新命题，该新命题具有经验的可证实性。

再就是当逻辑经验主义把意义标准完全限制在经验层面后，那么数学和逻辑所构成的形式科学就将因为无法诉诸经验的检验而被看作是无意义的，从而被排除在科学的范围之外。这显然是不恰当的。对此，逻辑经验主义又明确区分了“经验命题”和“分析命题”。认为后者并不指称任何事实但可由定义确定其为真和有意义的。艾耶尔又把证实原则修改为：“一个句子是确实有意义的，当且仅当它所表达的命题或者是分析的，或者是经验地可证实的”^②。

如何看待这个标准？应当说，它在划分科学与非科学的问题上，有其充分的合理性。麻烦在于它把一个原本是事实判断（能否“检验”），混淆为一个价值判断（是否有“意义”）了。这才是它的真正失足之处。

2) 拒斥“形而上学”。

克拉夫特指出：维也纳学派“有一个共同的信条是：哲学应当科学化。对科学思维的那种严格要求被用来作为哲学的先决条件。……这些条件隐含着对一切独断一思辨形而上学的反对。应当完全取消形而上学”^③。由于形而上学不符合逻辑经验主义给出的意义标准，所以，他们把形而上学看成是在认识上没有意义的，因而应该加以排除。他们拒绝形而上学的理由就是“形而上学意义上的哲学不可能用科学的方法来处理”^④。

逻辑经验主义试图建立一种“没有形而上学的哲学”。它所唯一认可的哲学，就是那种作为科学的工具和手段的、没有自己的本体论承诺的所谓哲学。这样的哲学显然丧失了自身的独立地位与价值。如果说，在西方中世纪基督教神学那里，哲学成为神学的婢女，那么在逻辑经验主义那里，哲学则变成了科学的婢女。石里克就认为，哲学的任务就是澄清语词和陈述的意义，识别并消除无意义的陈述。哲学澄清命题，科学证实命题。这样，哲学就沦为科学的一种有用的方法和准备了。卡尔纳普则把哲学定义为“科学的逻辑”，即科学语言的逻辑句法。

^① 参见舒伟光、邱仁宗主编：《当代西方科学哲学述评》，人民出版社1987年版，第24页。

^② 参见M.J.查尔斯沃斯：《哲学的还原——哲学与语言分析》，四川人民出版社1987年版，第213页。

^③ 克拉夫特：《维也纳学派》，商务印书馆1999年版，第20页。

^④ 同上书，第164—165页。

富有讽刺意味的是，到了 20 世纪 50 年代，逻辑经验主义内部的蒯因提出了“本体论承诺”的问题。而堡垒是最容易从内部攻破的。

3) 把物理语言作为科学统一的基础。20 世纪 20 年代，石里克、卡尔纳普等哲学家曾经主张采用现象主义语言。所谓现象主义语言就是以关于感觉材料的语句为基础的语言。如“目前在我的视野里我看见了一个白色的东西”。这个语句就是一个以感觉材料、即我感觉到的东西为基础的，是关于感觉材料的语句，是现象主义语言。30 年代初，他们提出用物理语言代替现象主义语言。所谓物理语言就是把某些可以观察的情况归诸于某个东西的语言。比如说这个东西是黑色的、圆形的，我们就把“圆的”这个属性归诸某个物体，这样的语言就是物理语言。为什么要这样改变呢？他们认为，现象主义语言把感觉材料当作基础是有缺陷的，因为感觉材料是主观的，我看见是白色的，他人看见的究竟是不是白色的则不一定，因此现象主义语言不适合于思想交流，从而不能作为科学的普遍语言。而物理语言的优点就在于它可以互相交流，物理语言所描述的东西原则上说可以被所有使用这种语言的人观察到和理解。他们认为，由于科学是一个由许多有效的、大家都可以理解的语句组成的体系，而一切专门科学的语言都可以在保存其原意的条件下翻译成物理语言，一切专门科学的命题都可以转化为相应的物理命题，因此物理语言是科学的普遍语言。通过物理语言，可以对物理学、生物学、心理学等，以及社会科学进行语言的还原，从而达到科学的统一。为了实现这个目的，逻辑经验主义哲学家甚至还编辑了一部《国际统一科学百科全书》，但这部并没有完成。^①

2, 证伪主义

洪谦先生曾经指出：“K·波普尔提出一个问题：逻辑实证主义死了，究竟谁该对其死亡负责？他答道他不能辞其责。一位像世界驰名的哲学家波普尔把‘对逻辑实证主义的谋杀’引为自豪，这在哲学史上确是罕见的”。而“他的武器就是所谓证伪理论”^②。

卡尔·波普尔从证伪主义立场出发，建立了一种新的科学发现模式。即把归纳主义的“从观察到理论”的公式转变为“从理论到观察”的逆公式。如此一来，科学就不是什么跟在观察事实后面亦步亦趋的消极的归纳活动，而是变成了一种先于观察的创造性的探索活动。原来的问题是：“经验事实能否证明理论为真？”回答是否定的。现在的问题是“经验事实能否证明理论为假？”回答是肯定的。由于“归纳跳跃”的难题，波普尔举了一个“凡天鹅皆白”的例子，用来说明他的证伪主义的主张。“凡天鹅皆白”作为一个全称判断，是无非被经验事实所证明的，因为经验事实总是有限的，因而永远无法排除出现非白天鹅的可能性。有限事实和全称判断之间存在着一条不可逾越的鸿沟。这就是“归纳跳跃”的难题所在。但是，全称判断虽然不能被证实，但却能够被证伪。因为只要出现一个反例，那么这个判断就被否定了。

如此一来，科学理论就不再是对已有经验的归纳和概括，而是对未来事件的一种猜测。它等待的不是证明，而是反驳。显然，波普尔并没有沿着归纳主义的思路继续向前走，而是反其道而行之，从而超越了归纳主义及其局限性。他把这种模式叫做“检验的演绎法”。当然，

^① 参见涂纪亮：《分析哲学评介》，《现代外国哲学思潮评论讲座》，军事译文出版社 1985 年版，第 99—100 页。

^② 洪谦：《论逻辑经验主义》，商务印书馆 1999 年版，第 81 页。

这种所谓的演绎法并非那种传统的从一个自明的普遍判断出发，而展开为个别结论的演绎主义，而是指不断地检验并更换作为演绎前提的科学猜想。从归纳主义到演绎主义的过渡，意味着把科学知识的起源从观察转移到了猜想：在归纳主义的模式下，是“观察→理论→新的观察”。而在演绎主义的模式下则变成了“理论—观察—新的理论”。这种顺序的颠倒，意义重大。它代表了两种不同的认识论信念。按照归纳主义的公式，理论只是对客观世界的消极和被动的反映。而按照演绎主义的模式，科学家不是消极地等待经验的积累，而是主动地提出自己的问题，建立科学假说，做出大胆的猜想。这样一来，科学就像一架“探照灯”，总是主动地把理论之光投向未来的王国。^①

波普尔证伪主义的意义主要在于：

1) 提出了“科学”与“伪科学”之间加以划界的新标准：是否具有可证伪性。按照波普尔自己的说法，他所面临的问题“既不是‘一种理论什么时候才是真的？’也不是‘一种理论什么时候才是可以接受的？’”他说：“我想要区别科学和伪科学”^②。他给出的划界标准是：“衡量一种理论的科学地位的标准是它的可证伪性或可反驳性或可检验性”^③。正是基于此种立场，波普尔认为：“一个不能为任何可想象的事件所反驳的理论是非科学的。不可反驳并不（像人们通常以为的）是理论的美德，而是它的缺陷”^④。在波普尔看来，科学之所以是科学，就在于它具有可证伪性。正是这种可证伪性构成了科学区别于非科学和伪科学的判定标准。显然，科学的标准由“证实”转变为“证伪”。波普尔认为，下面几种命题由于不具有可证伪性，所以是非科学的：a，重言式命题：如“单身汉是没有结婚的男人”，它只是同义反复，并不表述任何经验内容，因而是非科学的。b，穷尽各种可能性的逻辑命题：如“明天可能下雨，也可能不下雨”。它是不可能被证伪的命题，因为无论出现怎样的经验事实，它都无法被反驳，因而是非科学命题。c，数学命题：它们与逻辑命题一样，也属于同义反复，是逻辑永真而不能证伪的非科学命题。d，形而上学命题：即世界的本原之类的哲学命题。由于它们讨论的是些“经验之外”的问题，“无法用经验证实或证伪”，因而也是非科学命题。e，宗教神话：它们与形而上学命题一样，也属于经验之外的非科学命题。f，伪科学：它们虽然讨论经验的问题，但由于用词含义模糊，论断模棱两可，无法用经验反驳，因而是非科学的，如占星术、相面术、弗洛伊德的精神分析学和阿德勒的个体心理学等等。^⑤

2) 建立了科学发现和新发展的新模式。波普尔认为，理论总是先于观察，观察总是渗透着理论。他反对那种所谓的纯粹中立的、即未经任何理论“污染”的客观的观察。他说：“我们总是按照一种预想的理论去观察一切事物的。”“我们的观察不是随机摄影，而更像是一个有选择的作画过程”^⑥。他还进一步指出：“我认为理论先于观察，也先于实验，因为观察与实验只有与理论问题相联系时才有意义。而且，我们必须首先有了问题，然后才能希望观察和

^① 波普尔：《客观知识——进化论观点》，1972年，英文版，第346页；转引自舒伟光、邱仁宗主编：《当代西方科学哲学述评》，人民出版社1987年版，第121页。

^② 波普尔：《猜想与反驳》，上海译文出版社1986年版，第47页。

^③ 同上书，第52页。

^④ 转引自《哲学译丛》1990年第4期，第19页。

^⑤ 参见夏基松：《现代西方哲学教程》，上海人民出版社1985年版，第462页。

^⑥ 波普尔：《自然选择和精神出现》，《自然科学哲学问题丛刊》1980年第1期，第11页。

实验能够帮助我们提出答案。”^①所以，波普尔提出了“科学始于问题”的观点。原来人们总是认为“科学开始于观察”，波普尔认为这种看法是错误的。因为离开了问题的观察，不具有科学的意义。例如，牛顿看到苹果落地，受到启发而提出了万有引力定律，是因为牛顿带着问题去观察的结果。为什么古往今来不止一个人看到了这一现象，而只有牛顿才发现了这一定律呢？所以，波普尔认为：“理论开始于问题”^②。而问题就是已有的理论与新出现的事实之间的矛盾。波普尔还进一步提出了科学发展的“四段式”。他认为，科学的增长过程是：a) 科学始于问题；b) 科学家针对问题提出各种大胆的猜测，即理论；c) 各种理论之间展开激烈的竞争和批判，并接受观察和实验的反驳，然后筛选出逼真度较高的新理论；d) 新理论被科学技术的进一步发展所证伪，又出现新问题。这四个环节循环往复，不断前进的过程，也就是科学发展的过程。波普尔为此建立了一个公式： $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2 \dots$ 。在这里“ P_1 ”表示问题，“TT”表示各种相互竞争的理论，“EE”表示通过批判和检验以清除错误，“ P_2 ”表示新的问题。

3) 证伪主义的历史和社会学运用对专制主义和“乌托邦”的批判。波普尔是一个自由主义者，他的自由主义信念归根到底乃是建立在他的证伪主义基础之上的。波普尔认为，历史决定论是错误的，因为它相信历史发展有其内在规律，进而相信社会的未来发展是可以预测的。波普尔认为，自然现象是可以重复的，但社会历史现象则是不可重复的（历史不可能重演）。自然现象是自然而然的、非人为的，而社会现象则是人为的，人的目的性和意志构成其中的重要变量。而且“人类历史的进程受人类知识增长的强烈影响”，但“我们不可能用合理的或科学的方法来预测我们的科学知识的增长”^③。在波普尔看来，如果坚持历史决定论的信念，就有可能造就一个全知全能的独裁者，从而带来专制主义后果；同时，这种信念对未来的筹划，也有可能导致“乌托邦”。为了避免乌托邦的悲剧，波普尔主张改良主义的“渐进的社会工程”。也就是证伪主义的观点在社会历史领域中的运用。按照波普尔的说法，“渐进的社会工程，即对社会进行逐步的、切实可行的改造”。“它是试错法在社会科学中的应用，就像在自然科学中一样它是行之有效的”^④。

当然，证伪主义的基本主张也遇到了严峻挑战。对“证伪”可能性的怀疑主要来自这样几个方面：

1) 拉卡托斯明确否认经验证伪理论的可能性。他说：“我与波普尔的观点的最主要的区别是，在我看来理论并不能是他所认识的那样，可能很快被经验证伪，经验的破坏性的反驳并不能淘汰一个理论”^⑤。他的观点主要是基于这样几点理由：一是经验的主观性。由于经验具有主观性，不同的人对于同一事实可以有不同的观察结果。他说：“我把这种所谓观察（或实验）的证实的观点称作为教条”^⑥。二是理论的正确性必须具有条件性。他指出，任何理论这样在一定的条件下才是正确的。“水在 100℃ 时沸腾”这个命题的正确性，必须以一个大气压等等为条件：“这只天鹅是白的”这个命题的正确性，必须以在日光照耀下（如在霓虹灯光照

^① 波普尔：《历史决定论的贫困》，华夏出版社 1987 年版，第 77 页。

^② 波普尔：《猜测与反驳》英文版，第 222 页；转引自夏基松：《现代西方哲学教程》，第 467 页。

^③ 波普尔：《历史决定论的贫困》，第 1 页。

^④ 波普尔：《历史决定论的贫乏》，英文版，第 58、64 页；转引自夏基松：《现代西方哲学教程》，第 479 页。

^⑤ 拉卡托斯：《证伪与科学研究纲领方法论》，1978 年英文版，第 92 页；转引自夏基松：《现代西方哲学教程》，第 529 页。

^⑥ 同上书，第 530 页。

耀下，或黑夜则不是）等等为条件。但是，由于事物周围条件的无限复杂性，当经验与理论不一致时，这是理论本身的错误，还是周围条件变化所致，是无法确定的。三是科学理论的背景知识问题。他同意蒯因的观点，即认为任何理论都不是各自孤立的，而是与其他理论相互联系的，这些与它相互联系的理论就构成它的背景知识。当事实与理论出现矛盾时，究竟是理论本身有问题还是背景知识有错误是无法确定的。他举例说：试想象在爱因斯坦以前，如果有一个物理学家发现有一颗小行星 P 背离计算轨道运行。他能认为这就证伪了牛顿理论 N 吗？显然不能。他会猜想：一定另有一颗尚未发现的小行星 P' 干扰了小行星 P 的轨道。于是他就会计算出小行星 P' 的运行轨道，并请一位天文学家去观测。如果观测不到小行星 P'，他就会猜想这是由于小行星 P' 的质量太小了现有功率的天文望远镜观测不到它，于是他会向研究基金会申请建造更大功率的天文望远镜并用以重新观测。如果还是观测不到，他就会因而放弃牛顿理论吗？不会。他还会猜想可能是由于一团宇宙尘埃遮住了小行星 P'，于是他又计算出这团假想的尘埃物质的位置和性质，并要求研究基金会发射一颗用以检验的计算的地球卫星；……但是没有发现这团尘埃物质，……他还会继续猜想，可能地球卫星周围有一片磁场，是它干扰了卫星上的仪器；于是一颗新的用以探测磁场的地球卫星又上了天。但是并没有发现磁场。他会因而就认为牛顿理论失效了吗？不会。他还可以继续想出种种其他类似的辅助性假设来……^①所以，拉卡托斯说：“经验不能证伪理论。因为任何理论都可以通过适当地调整它的背景知识，使它从经验的反驳中永恒地挽救出来”^②。根据以上三条理由，拉卡托斯得出结论说：“实验是不能简单地推翻理论的”。“科学理论不仅不能被经验所证实；同样，它也不能被经验所证伪”^③。

2) 另一种挑战是来自英国哲学家 J·内德勒的诘难。在《波普尔主义的贫困》一文中，内德勒也否定了经验证伪的可能性。他写道：关于证伪理论的困难，“举出两个例子就够了。按他看来，只要看到一只‘非黑色’的乌鸦就能证伪‘一切乌鸦都是黑的’这一全称或普遍陈述，所以这个陈述是科学的（因为可以证伪）。任何人也不会如此加以否认。但有人愿追问：我们怎么能知道非黑色的乌鸦就是乌鸦呢？如果我们把乌鸦的所有特征，即我们认识乌鸦之所以为乌鸦的那些所有特征，列成一表，这样一张乌鸦特性表也可以包括反驳乌鸦之为乌鸦的同一原则吗？即是说，为了使我们知道非黑色的乌鸦是乌鸦，是否必要划分出乌鸦的偶然特征和乌鸦的本质的或确定的特征呢？本质特征不受反驳的原则的约束，因为反事例根本就应分到不同的一类。因此描述一类事物的全称或普遍陈述和那些仅仅预言偶发事件的陈述是有差别的[事实上，更为麻烦的在于，这种差别的划分本身就是棘手的，因为判断的标准就难以在证明之前加以确定——引者注]。可惜鲍波尔并没有看到这样一种差别，以至把一切全称陈述统统当作推测，都要受到将来观察的证伪，但事实显然并非如此。我再举个例子进一步指明鲍波尔思想的这种远离实在论的倾向。由于他未能区分事物之本质和非本质的特征，以至他的有些说法使人感到吃惊。其中之一就是，一般陈述或自然法则‘凡人皆有死’在最近事实上已被两个发现所证伪：（1）尸里的细菌并不必定就死了，细菌在分裂繁殖，怎么是死亡呢？（2）有生命的物质一般不一定就衰亡（例如癌细胞继续活下去）（鲍波尔：《对我的批评者的答复》，载于《K·鲍波尔的哲学》，P. 1023.）毫无疑问，……错误是一目了然的；这

^① 同上书，第 530-531 页。

^② 同上书，第 530-531 页。

^③ 同上书，第 531 页。

是用生命有机体的异常部分的活动功能甚至衰亡过程去替代整体的生命有机体的活动或功能，把有生命的人换成为尸体上的某些细菌和畸变的癌细胞。鲍波尔之所以能提出这样可笑的说法，我认为，正是由于掌握所研究对象的‘本质’”^①。

3，历史主义

英国学者 M·赫斯指出：“经验主义的科学哲学近来发生革命，可以用多种方式表示其特征，其中并非最不重要的一个特征是从逻辑模式到历史模式的转变。”^②应当说，这一说法准确揭示了历史主义兴起的背景和实质。逻辑经验主义在研究科学哲学的时候，由于受逻辑分析方法的局限，只是注重科学理论的逻辑结构。如此一来，就必然带有重形式而轻内容、重空间而轻时间的特点。因此只是一种对科学的静态研究，而缺乏动态研究。它往往是撇开科学本身的历史和科学家的历史存在来抽象地讨论科学理论问题。尽管在波普尔的证伪主义的研究中开始考虑科学的发展问题，但仍然囿于科学发展模式的纯粹理性的逻辑分析。科学哲学的历史主义学派认为这样的非历史的研究不可能充分揭示科学理论的实质。所以它们开辟了对科学的另一种研究的方向，那就是把科学哲学同科学史内在地结合起来，充分注意科学家的历史文化存在及其对科学建构的影响。历史主义学派的主要代表人物有 T·库恩和费耶阿本德等。

库恩在他的《科学革命的结构》（1962 年）一书中，给出了一个“科学发展的模式”：前科学→常规科学→革命科学→新常规科学。而贯穿其中的核心范畴就是所谓“范式”（paradigm）。库恩借用这个语言学概念来说明科学的发展。那么，在库恩那里，“范式”意味着什么呢？在《科学革命的结构》中，库恩并没有给出一个明确的定义，他不说范式是什么，而只是说范式做什么。有的学者把库恩在这本书中使用“范式”的意义归纳出 20 多种，并概括为三大类：1) 形而上学规范，或元规范，如一组信念、有效的形而上学思辨、标准、看法、统率知觉的条理化原则等；2) 社会学规范，如公认的科学成就、具体科学传统、一套科学习惯，犹如一套政治制度、一套司法裁决；3) 人造规范，如教科书或经典著作、辅助工具、实际所用仪器、语法规则、说明方式上的类比、格式塔图象等。范式的功能在于为科学的发展提供定向作用。这种作用超出了科学理论的逻辑力量，它提供的是一种世界观、一种形而上学预设。所以它的生命力在于这种形而上学的哲学成分。它构成科学的内核，使科学获得了高度的“免疫力”，从而能够在反常、反驳、反证的包围中得以沿着既定的方向继续前进。范式一旦形成，就具有一定的稳定性，成熟到一定的程度，就会变得僵化和保守。^③

在库恩看来，在“前科学”阶段，科学家在他们所从事的学科领域尚为达成共识，几乎有多少位科学家就有多少种理论，每个人都必须从理论的前提本身开始为自己进行辩护。因此，在这个阶段，还没有形成范式。如托勒密以前的天文学、牛顿以前的光学，就属于库恩所谓的“前科学”阶段，因为那个时候不仅基本的理论假定各不相同，而且有关的各种观察现象也不一致。在“常规科学”阶段，科学范式得到科学共同体的普遍认同，科学研究进入量的积累过程。因此，常规科学时期属于科学理论的量变阶段。库恩认为，所谓“常规科学”，

^① 《哲学译丛》1983 年第 4 期，第 64 页。

^② M·赫斯：《科学哲学的革命和重建》，《科学与哲学》（研究资料）1983 年第 3 辑，第 173 页。

^③ 以上参见邱仁宗：《西方科学哲学评介》，《现代外国哲学思潮评论讲座》，军事译文出版社 1986 年版，第 292-294 页。

“就是根据范式而研究”^①。在这个阶段，科学家们并不怀疑范式，相反，而是把它看成是一种自明的演绎前提，所以不需要清算范式本身，而只是在范式的约束下进行科学研究。所以，“常规科学不能改变范式”，“常规科学无论在观念上还是在现象上都很少要求创造性的东西”^②。由此决定了常规科学的保守性质。库恩把“常规科学”了解为科学共同体在范式的指导下不断积累知识的过程。具体地说，库恩又把常规科学的研究活动区分为理论研究部分和搜集事实部分，进而把关于事实的搜集、整理、比较等工作分为三类：判定重大事实、理论同事实相匹配、用事实说明理论。尽管科学的常规阶段常常压制科学的重大革新，从而限制了科学家的视野，但它对于整个科学的发展说来却是十分必要的。因为它可以把科学家的注意力集中于狭小的范围内的一些深奥的问题上，从而迫使他们细致而深入地研究自然界的某一小部分，否则，科学的进步就是不能想象的。当然，库恩认为，常规科学阶段总是不可避免地会出现“反常”现象。所谓反常就是人们无法用范式对现象作出解释。库恩指出，他所谓的“反常”，就相当于波普尔所说的“证伪”。但他不同意“证伪”这个词。因为他认为反常的出现并不意味着“证伪”了一个理论或范式，它只是对其提出一个反例而已。在常规科学阶段，科学家们对这类反例并不介意，他们并不像波普尔所描述的那样，一出现反常就放弃理论范式，而是通过对理论增加若干附加解释来替理论范式作辩护。但是，随着反常现象的不断增多和频繁，科学的危机就出现了。这个时候，人们才开始怀疑范式本身。所以库恩说：“检验范式总是在解决难题不断失败而引起危机以后才产生的”^③。危机构成科学革命的前奏。于是，科学就进入了革命的阶段。在“科学革命”阶段，原有的范式受到了根本的质疑。所以，新范式的建立就被提上日程。库恩说：“科学革命就是旧范式向新范式的过渡”^④。他认为，“抛弃旧范式与接受新范式总是同时发生的过程”。“如果只抛弃旧范式，不建立新范式就等于抛弃科学”^⑤。因此，库恩认为科学革命不仅是一种破坏，同时也是一种建设，按照库恩的话说，它是“破坏与建设的统一”。因此，他把“科学革命”的阶段叫做“破坏—建设性的范式变化时期”。在库恩看来，不同范式之间是“不可通约”的，因而不同范式之间的转换才具有革命的意义，才是一种渐进的中断亦即所谓的“质变”。他认为，科学的发展表现为常规科学阶段的量的积累和革命科学阶段的质的飞跃的统一。库恩指出：“常规科学与科学革命这两个概念是互补的”，“科学家的革命既有量的丰富，也有质的变化”^⑥。

按照上述说明，我们可以把库恩关于科学发展的模式更精确地描述为：“前科学”——（达成共识—确立范式）→“常规科学”（量变）——（反常—危机）→革命科学（质变）——（重建共识—范式转换）→新常规科学……。

费耶阿本德继承并极端地发挥了库恩的思想，主张科学的“无政府主义”。他在《反对方法》一书的导言中开宗明义地指出：“无政府主义虽然或许不是最吸引人的政治哲学，却无疑是认识论的、科学哲学的灵丹妙药。”^⑦因为在他看来：“科学是一种本质上属于无政府主义的

^① 库恩：《科学革命的结构》，第25页，转引自夏基松：《现代西方哲学教程》，第513页。

^② 库恩：《科学革命的结构》，第102、20页；转引自同上书，第513页。

^③ 库恩：《科学革命的结构》第145页，转引自夏基松《现代西方哲学教程》，第515页。

^④ 库恩：《科学革命的结构》第90页；转引自夏基松：《现代西方哲学教程》，第516页。

^⑤ 同上书，第517页。

^⑥ 库恩：《科学革命的结构》，第8页；转引自夏基松书，第518页。

^⑦ 费耶阿本德：《反对方法》，上海译文出版社1992年版，第1页。

事业。理论上的无政府主义比起它的反面，即比起讲究理论上的法则和秩序来，更符合人本主义，也更能鼓励进步。”^①这种科学的无政府主义是建立在相对主义和非理性主义基础之上的。费耶阿本德宣称：“只要是科学，理性就不可能是普适的，非理性也不能加以排除。科学的这个特点要求一种无政府主义的认识论。”^②为此，费耶阿本德坚决反对科学方法的一元论，甚至干脆否认科学方法的必要性和可能性。他甚至认为，一切方法论都有其局限性，所以科学研究是没有什么规则的，如果说有规则的话，那么剩下的唯一“规则”就是“怎么都行”。他的原话是这样表述的：“只有一条原理，它在一切境况下和人类发展的一切阶段上都可加以维护。这条原理就是：怎么都行。”^③费耶阿本德从根本上怀疑科学与非科学的划界标准，他指出：“科学和非科学的分离不仅是人为的，而且也不利于知识的进步。如果我们想理解自然，如果我们要主宰我们的自然环境，那么，我们必须利用一切思想，一切方法而不是对它们作狭隘的挑选。然而，断言‘科学以外无知识’只不过是又一个最便易不过的童话”^④。在这种观点看来，巫术、神话、宗教等等同科学之间都是平权的和对等的关系，它们之间并不存在着优劣高低之别。费耶阿本德已经明确指出：“科学同神话的距离，比起科学哲学打算承认的来，要切近得多”^⑤。认为，科学并不是一种理性的事业，而是一种信念。他甚至指出：“没有‘混沌’，就没有知识。不频频弃置理性，就不会进步”^⑥。他把那种只肯定并承认科学，而否定宗教迷信的观点叫做“科学沙文主义”。当然，他的无政府主义只是方法论的和认识论的，而不是政治学的。他反对和讨厌政治上的无政府主义，认为它们只是关心某些特殊利益集团的利益，而很少关心整个人类的利益和幸福。

总之，费耶阿本德的主要观点，可以概括为这样三点：1) 干脆取消科学与非科学的划界标准，宽容一切；2) 科学是一种非理性的事业，科学的方法是多元的和平权的；3) 科学本质上是一种无政府主义事业。

^① 同上书，第1页。

^② 同上书，第138页。

^③ 同上书，第6页。

^④ 同上书，第266页。

^⑤ 同上书，第255页。

^⑥ 同上书，第147页。

第五章 价值哲学

价值哲学是从人的掌握世界的方式的价值层面进行形而上学探究的领域。它从人的价值存在入手，由价值的相对性进入到价值的绝对性，立足于人的存在，考察人的生存本身（人生哲学），进而沿着价值的两个人文维度——道德和宗教，展开为道德哲学和宗教哲学。

第一节 人生哲学

一、何谓“人生哲学”？

先让我们看看来自不同哲学传统的两个哲学家的看法。一位是新康德主义者卡西尔，他在《人论》这部著作中一上来就明确指出：“认识自我乃是哲学探究的最高目标——这看来是众所公认的。在各种不同哲学流派之间的一切争论中，这个目标始终未被改变和动摇过：它已被证明是阿基米德点，是一切思潮的牢固而不可动摇的中心。即使连最极端的怀疑论思想家也从不否认认识自我的可能性和必要性。……怀疑论者宣称，认识自我乃是实现自我的第一条件”^①。另一位是逻辑经验主义哲学家 A·J·艾耶尔，他在一篇论文《生活是有意义的吗？》中写道：“公众对哲学家的期望是什么呢？他们期望哲学家弄清楚生活的意义，告诉人们如何生活。……的确，智慧不仅仅是科学知识。如果我们不知道生存的目的，不知道应该如何生活，那么了解自然又有什么用处呢？而如果不是哲学家谁又能来回答这些极为重要的问题呢？”^②显然，即使是来自科学主义传统的哲学家，也难以回避对人生的哲学追问。对于动物来说，生命可以是而且只能是无理由的；对于人来说，生命则必须是有理由的。因为只有人才是有意义的动物。他以对于自我生存的意义和理由的追问本身把自己塑造成真正意义上的大写的“人”。追问人的生存理由的学问，就是人生哲学。莎士比亚借哈姆莱特之口说：“生存还是死亡，这是一个问题！”的确，人对自身存在理由的追问，是一个哈姆莱特式的问题。苏格拉底说：“未经省察的人生没有价值”^③。陀斯妥耶夫斯基说得好：“人生的奥秘并非只为活着，而在于为什么活着。一个人倘无为什么而活的坚定信念，他就宁愿不活，与其滞留人世，莫如自戕，虽然身边不乏所食”^④。法国文学家也是哲学家加缪也指出：“判断生活是否值得经历，这本身就是在回答哲学的根本问题”^⑤。加缪认为，相对于这个问题，其他问题都是微不足道的。因为这些问题都不值得人们为它去死。加缪看到了两种情形：“许多人认为他们的生命不值得再继续下去，因而就结束了生命；我还看到另外一些人，他们荒唐地为

^① 卡西尔：《人论》，上海译文出版社 1985 年版，第 3 页。

^② 《哲学译丛》2000 年第 1 期，第 71 页。

^③ 柏拉图：《游叙弗伦·苏格拉底的申辩·克力同》，商务印书馆 1983 年版，第 76 页。

^④ 转引自弗罗洛夫：《论生、死与不朽》，《哲学译丛》1983 年第 4 期，第 32 页。

^⑤ 加缪：《西西弗斯的神话》，三联书店 1998 年版，第 3 页。

着那些所谓赋予他们生活意义的理想和幻想而死（被人称之为生活的理由同时也就是死的充分理由）”^①。为此，他得出结论说：“我认为生命意义问题是诸问题中最急需回答的问题”^②。人生意义问题对于所有其他问题来说，显然带有预设的和前提的性质。

波兰学者沙夫对于“生活的意义”问题进行了扩展，把它展开为两个彼此相关的层面：1) “生活的价值是什么，他要知道他值不值得生活”；2) “考虑生活意义的人，接着就要问：生活的目的是什么？人是为什么而生活的？”在沙夫看来，这两种提问方式不同。在第一种提问中，“人们要求我们站在某人的地位作出决定，即只是这个某人能够决定的事情。而在这里（即第二种提问中——引者注），则不仅要求我答复问题，而且既然我提出了自己的观点，就要求我能够而且必须提出论据证明这个观点并加以正确地说明”^③。对第二个问题的回答，必须给出理由，即那种对所有人都普遍有效的客观理由。第一个问题是个人化的、主观的；第二个问题则是超越个性的因而是客观的。这就是其中的差别。

应该指出，同西方哲学相比，中国哲学更长于对人生哲学的探索。张岱年先生说：“中国哲学家所思所议，三分之二都是关于人生问题的。世界上关于人生哲学的思想，实以中国为最富，其所触及的问题既多，其所达到的境界亦深。”^④罗素也说过：“我们的文明的显著长处在于科学的方法，中国文明的长处则在于对人生归宿的合理解释。”^⑤

二、人性论问题

正如赖斯利·斯蒂芬森所指出的：“人是什么？这确实是所有问题其中的一个最重要的问题”^⑥。“人是什么”的问题，可以被归结为人对自己本性的追问，亦即人性论问题。“人性”是一个描述问题还是一个假设（规范）问题？是一个经验问题还是一个超验问题？以不同的方式回答这个问题，将形成不同的人性论。不同的人性论又塑造着不同的人生哲学。

人为什么必须追问“人性”？这是人为自己“立法”的需要。苏格拉底之所以特别推崇“认识你自己”的箴言，其用意大概正在于此。人的存在的二重化及其悖论，使人对自我本性的确认面临着抉择。卢梭曾经慨叹道：“我觉得人类的各种知识中最有用而又最不完备的，就是关于‘人’的知识”^⑦

着眼于人的肉体存在，把人的生物学规定作为人性尺度和人的内在本质的立场，在思想史上一般表现为“性恶论”学说。在先秦思想家中，“性恶论”的代表当推荀子。他明确肯定：“人之性恶，其善者伪也”^⑧。在他看来，人的本性是恶的，道德只是人为的产物，而不属于人的固然之性，因而是外在的规定。荀子所说的“恶”作为人性规定，其基础就是人的自然属性，即作为自然界一部分的人的肉体存在及其生物学性质。所谓人“生而有耳目之欲，有

^① 同上书，第4页。

^② 同上书，第4页。

^③ 沙夫：《人的哲学——马克思主义与存在主义》，三联书店1963年版，第61-62页。

^④ 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第165页。

^⑤ 罗素：《中国问题》，学林出版社1996年版，第153页。

^⑥ L. Stevenson: *Seven Theories of Human Nature*, Oxford University Press, 1974. P.3.

^⑦ 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆1962年版，第62页。

^⑧ 《荀子·性恶》。

好声色焉”^①。所以，“凡性者，天之就也，不可学，不可事”^②。此之谓“天”，不是“天理”，不是人之所以为人的本然之性，而只是自然界赋予人的生物本能而已。因此，荀子说：“今人之性，目可以见，耳可以听；夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳”^③。按照荀子的逻辑，正因为人性恶，所以善对人来说才有意义。但这只是解决了善的必要性问题，却没有解决善的可能性问题。这是荀子性恶论的缺陷之一。另外，荀子的观点还抹杀了人的特质这一人性论的基础。所谓人性也就是孟子所说的“人之所以异于禽兽者”的规定。尽管荀子表面上也强调“人之所以为人者”^④，但同孟子大异其趣。因为荀子固然把“礼义”作为“人之所以为人者”，但“礼义”在荀子那里并不是人的内在特征和自律规定。如此一来，它也就不足以体现人与动物的本质差别了。即使在今天，仍然有人把人置于对象的地位，作为知识的客体来加以理解。例如有人就指出：“[20世纪]八十年代初我用系统方式研究人性，在最深处第六个层次上发现人是一个处于非平衡态的耗散结构，要存在和向上进化就必须遵守普里高津方程 $ds=des+dis$ ，吸收负熵，输出熵，损环境以利己；所以最深刻最稳定的人性就是利己性。这一发现证明，在最深的层次上人性既不美丽，也不崇高，更不善良，但没办法，这是宇宙的普遍规律。人人心中不断无中生有的利己性就潜藏在这个微分方程中，永远斗不净，也用不着斗，因为它的进化的动力”^⑤。还有人甚至指出：“‘人是什么？’是个只能有科学而不能有形而上学来回答的问题。有些人以为科学只能回答人的物质即肉体方面的问题，而不能回答人的精神和意识方面的问题，这是对科学的传统的偏见。现代科学已经向我们昭示，人的一切属性和特征都能够从科学上找到答案”^⑥。这种观点隐含着一个假定，即现实的人首先是肉体的存在，从而对他的阐释可以转换为对作为肉体存在的人的说明，所以自然科学方法具有充分的解释力。然而，这种科学方法的泛化是缺乏根据的。如果仅仅着眼于人赖以存在的物质前提，我们将永远捕捉不到人的内在本质，寻找不出“人是什么”的真正答案，从而难免重蹈费尔巴哈的覆辙。因为从科学视野出发，运用科学方法来研究人，就只能“把人的本质理解为‘类’，理解为一种内在的、无声的、把许多个人纯粹自然地联系起来的共同性”^⑦。马克思说得好：人的本质决“不是人的胡子、血液、抽象的肉体的本性，而是人的社会特质”^⑧。这种“社会特质”是无法由（自然）科学的方法把捉到的。科学的视野和方法仅仅在把握人的肉体本性和自然存在时才有效。一旦使人沦为知识论的对象，那么在哲学上就必然导致社会达尔文主义和社会生物学所曾犯过的错误。如波拉尼所说：“这是我们玷污人的概念的原因，不是把人归结为一个无知觉的机械人，就是把人归结为一大堆欲望。正是因此，科学否认我们承认人的责任”^⑨。同样地，对人的知识论解释，也将瓦解人的尊严和崇高。格里纳指出：还原论“在哲学上是站不住脚的，在人性上是难以容忍的”^⑩。这是恰当之论。人一旦被客体化之后，就被纳入了M·布伯所谓的“它”的世界。人从而就由“我一你关系”转变为“我

^① 同上。

^② 同上。

^③ 同上。

^④ 《荀子·非相》。

^⑤ 闵家胤：《进化的多元论——系统哲学的新体系》“自序”，中国社会科学出版社1999年4月版；据《当代学术信息》1999年第3期，第46页。

^⑥ 杨友成：《科学世界观与形而上学世界观的较量》，载《哲学研究》1996年第8期。

^⑦ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第18页。

^⑧ 《马克思恩格斯全集》第1卷，第270页。

^⑨ 转引自亨利：《考察现代还原论》，载《哲学译丛》1986年第2期。

^⑩ 参见同上。

一它关系”。而“在‘它’之世界，因果性君临一切。每一被感知的‘物理事件’，每一可在自我经验中发现的‘心理事件’不是原因便是结果”^①。“因果性在‘它’之世界具有无限统摄力，这对自然界的科学秩序具有根本重要性”^②。因此，人一旦被对象化，就沦为以因果解释为框架的科学所把握的东西。而科学所发现的只能是人的肉体性质，由此而得出性恶论的结论也就不足为怪了。

人的肉体存在无疑构成人的存在的前提，诚如恩格斯所说的：“人来源于动物的事实已经决定人永远不能摆脱兽性，所以问题永远只能在于摆脱得多些或少一些，在于兽性和人性的差异”^③。离开了人的肉体层面，人的精神及其超越也会因丧失其对象和背景而失去价值和意义。就此而言，肉体无疑构成精神的前提。但问题在于，“前提”并不等于“理由”。人必须“借助”肉体而“存在”，但并非“由于”肉体而“存在”。借用《庄子》上的话说就是：“生者，假借也”^④。“借助”肉体同“由于”肉体完全是两回事，不容混淆。苏格拉底也说过：“诚然，如果没有骨肉，没有身体的其他部分，我是不能实现我的目的的；可是说我这样做是因为有骨肉等等，说心灵的行动方式就是如此，而不是选择最好的事情，那可是非常轻率的、毫无根据的说法。这样说是分不清什么是真正的原因，什么是使原因起作用的条件”^⑤。苏氏认为，“没有分清原因和条件”乃是“一种严重的混淆”。而基于把人的肉体存在当作人性的内在理由的“性恶论”，就是犯了这样一个“古老的”错误。

着眼于人的精神存在，对人性的预设则在思想史上表现为“性善论”的立场。就先秦思想家而言，如果说荀子是“性恶论”的代表，那么孟子则可以说是“性善论”的代表。孟子把道德作为人之所以区别于动物的本质规定和基本标志，因为在他看来，“人之所以异于禽兽者几希”^⑥，差别就在于人有德性，即“良知”、“良能”。在孟子那里，人之本性也是不学而能的规定，与荀子不同的只是在于这种本能不再是生物学的规定，而是惟独隶属于人的规定。孟子说：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也”^⑦。按照孟子的观点，道德这一绝对精神价值乃是人的内在本性的体现和要求。因此，对于人而言，道德是内在的而非外在的，所谓“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”^⑧。同时，对孟子来说，道德属于人之本体，而不是“用”，不是工具和手段的规定。这同荀子不同。在荀子那里，道德只是因为人性恶才有意义和存在的理由，因而不过是处在“用”的层面上的手段的规定而已。孟子反对告子所谓“生之谓性”的观点，意味着孟子主张人性尺度必须超越人的肉体羁绊才能凸显出来。告子把“食”、“色”作为“性”，显然是把人性的标准降低到了人的肉体层面。孟子针对这一点诘问道：“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”^⑨

与人的存在的二重化相对应，对人的存在的定位也有两种可能的方式：一种是经验的知识论的视野；另一种则是超验的形而上学的视野。前者由于是一种错置，它只能导致对人的

^① M·布伯：《我与你》，三联书店1986年版，第70页。

^② 同上书，第70页。

^③ 《马克思恩格斯全集》第20卷，第110页。

^④ 《庄子·至乐》。

^⑤ 《西方哲学原著选读》，上卷，商务印书馆1981年版，第64页。

^⑥ 《孟子·离娄下》。

^⑦ 《孟子·尽心上》。

^⑧ 《孟子·告子上》。

^⑨ 同上。

本性的扭曲或遮蔽。人的肉体存在同经验论立场具有内在关联。首先，经验视野所能发现并捕捉到的只能是人的肉体层面和生物学性质，在此基础上建立起来的人性论也只能是“性恶论”。我们知道，在现实生活中能够完全按照道德尺度践履的人终究是少数，正因此道德楷模才显得尤为可贵。按照马斯洛的“需要层次理论”，绝大多数人需要满足的是肉体层次的欲求，而能够超越肉体需要去追求精神需要的自我实现者总是极少数，从而不具有统计学上的意义。如果从经验立场出发，按照归纳原则加以概括，那么，所得出的结论只能是：人性就是人的肉体存在所决定的生物学性质。从历史上看，性恶论往往体现着经验论立场，这大概不是偶然的。以先秦思想家荀子和孟子为例，荀子的哲学带有明显的经验论色彩，它特别强调“辨合”和“符验”。荀子说：“凡论者，贵其有辨合，有符验。故坐而言之，起而可设，张而可施行。今孟子曰：‘人之性善’。无辨合符验。坐而言之，起而不可设，张而不可施行，岂不过甚矣哉！”^①荀子为了替性恶论作辩护而批评孟子，倒显示了他的经验论立场同其性恶论的内在一致。性恶论肯定的乃是人的肉体层面，这与人的经验存在相契合。由于对人的生物学性质的肯定，基于性恶论所作的制度安排，总是在经验意义上具有明显效果；而性善论的超验性特征，却使它自身缺乏经验事实的支持，故荀子认为孟子的主张难以取得经验效果。但诚如陆九渊所言：“学问须论是非，不论效验。如告子先孟子不动心，其效先于孟子，然毕竟告子不是”^②。不仅如此，甚至如董仲舒所说：“正其谊不谋其利，明其道不计其功”^③。对性恶论来说，道德价值完全是一种外在于人之本性的他律规定，这同以经验论为基础建立起来的知识论关于主体—客体的对象性框架的预设也是完全一致的；因为在主体—客体的对象性框架内，主体无法摆脱来自客体这一外在他律的根本限制。

其实，反思和揭示人的本性，不是一个经验描述和事实判断的问题，而是一个逻辑设定和规范性的问题。因此，它并不取决于人们的现实选择如何，也不取决于多数人在事实上的状态如何，而仅仅取决于人之所以为人者所要求于人的究竟是什么。所以，康德说：“划分那以经验原理为其整个基础的幸福论和不允许丝毫经验原理掺杂于其中的道德学，乃是纯粹实践理性分析论的首要任务”^④。由此可见，苏格拉底所说的“认识你自己”，并不是一个知识论的命题，而是一个人类学本体论的命题。显然，那种“把‘认识你自己’看成关于人的知识的出发点，而这些知识又通向那些属于新类型的科学，并准备把在自然科学中成功地使用过的方法运用到人的研究上”的企图^⑤，完全背离了苏格拉底的本意。赫舍尔说得好：“在提出关于人的问题时，我们的难题并不是人具有不可否认的动物性这一事实，而是人的行为之谜，而不管其有无动物性或其动物性有多少。关于人的问题之所以产生，并不是因为我们同动物王国有什么共同点，也不是由于人具有从其动物性中派生的机能”^⑥。雅斯贝尔斯也指出：“一旦他（指‘人’——引者注）成为知识的对象，就绝对不再是统一体和整体了，也绝对不再是人了”^⑦。在对人和人性的把握上，性恶论及其经验论立场恰恰犯了这样的错误。因为它遗忘了“人是试图认识自己的独特性的一个独特的存在。他试图认识的不是他的动物性，

^① 《荀子·性恶》。

^② 《象山语录》，上海古籍出版社 1992 年版，第 50 页。

^③ 《汉书·董仲舒传》。

^④ 康德：《实践理性批判》，第 94 页。

^⑤ J·布伦：《苏格拉底》，商务印书馆 1997 年版，第 65 页。

^⑥ 赫舍尔：《人是谁》，贵州人民出版社 1994 年版，第 20 页。

^⑦ 雅斯贝尔斯：《关于我的哲学》，载考夫曼编：《存在主义》，商务印书馆 1987 年版，第 154 页。

而是其人性”^①。把握人的德性，就无法绕开超验性的“纠缠”，这在苏格拉底和康德那里已经鲜明地表现出来了。

总之，人性论上的性善论和性恶论的分野，昭示着超验立场与经验立场的对立。人性论预设同哲学视野的选择是互为因果的。它最终塑造了完全不同的哲学传统。一般地说，性恶论及其经验立场形成了实证论传统，性善论及其超验立场则塑造了形而上学传统。从思想史看，实证论传统陷入了怀特海所说的“错置具体性的谬误”，因而是一种“伪哲学”。它不仅堵塞了人的自我意识之路，而且也遮蔽了哲学之本性，因为它执着于“在者”而遗忘了“在”本身。现代社会的种种危机，尤其是观念危机，在很大程度上恐怕要由这一传统负责，特别是它的道德观和自由观。只有当实证论传统得到彻底清算之时，形而上学这一真正的哲学视野才有可能获得充分的展现。它为人性的重新发现提供了可能。当然，这还需要历史本身为其做好足够的准备。

总之，经验论的哲学立场总是把人设置成一种对象化的客体，然后运用科学方法去描述人的生物学属性，发现的只能是人的自私性和利己性。正如实用主义者杜威所坦率地承认的那样：“根据经验主义的哲学，科学为我们认识人类以及人所生活的世界提供了唯一的方法”^②。这是性恶论的哲学基础。与此相反，超验论的哲学立场则把人的本性看作是对肉体层面及其所对应的经验视野的超越，因此，它所建立的人性论只能是以至善为内在尺度的性善论。它显然不是经验归纳的结果，尽管事实上大多数人都是按照肉体原则生存的，从而是自私的和利己的。可见，性恶论是经验的、描述的；性善论则是超验的、规范的。人性论的不同，在很大程度上决定了人生哲学的分野。

三、“科学的”人生观是否可能？

科学的人生观是否可能？换言之，人生观能否成为一个科学的问题？让我们从一个思想史个案来看这个问题。

在20世纪20年代，中国思想界爆发了一场影响深远的“科学与人生观论战”（亦称“科玄论战”）。表面看来，这场轰动一时的大论战最初是由张君勱引发的。1923年2月14日，张应邀为清华大学即将赴美留学的学生做讲演，后以《人生观》为题在《清华周刊》第272期发表。不到两个月，丁文江作出强烈反应，在《努力周报》第48、49期撰文《玄学与科学——评张君勱的“人生观”》，“科玄论战”由此拉开序幕。它的爆发当然不是偶然的，其深远的历史文化背景，这里不拟详述。“科玄论战”涉及的问题十分广泛，但争论的焦点可以归结为科学究竟能否解决人生观问题，或者说科学的人生观是否可能？围绕这一核心问题，双方展开了针锋相对的批评。

张君勱试图通过对科学与人生观进行划界，来为玄学的存在及其合法性辩护，从而给玄学保留一块地盘。在《人生观》的演讲中，他从5个方面详细比较了科学与玄学的不同：第一，科学是客观的，人生观为主观的；第二，科学为论理的方法所支配，而人生观则起于直

^① 赫舍尔：《人是谁》，第21页。

^② J·杜威：《人的问题》，上海人民出版社1965年版，第132页。

觉；第三，科学可以以分析方法下手，而人生观则为综合的；第四，科学为因果律所支配，而人生观则为自由意志的；第五，科学起于对象之相同现象，而人生观起于人格之单一。在这个基础上，张君劢揭示了科学与人生观之间存在的不可通约性，进而得出结论：“科学无论如何发达，而人生观问题之解决，决非科学所能为力，惟赖诸人类之自身而已”^①。这实际上就是排除了科学解决人生观问题的可能性。在张看来，科学在人生观上的无效，并不是由科学发展的不充分所致，而是由于科学原本就不具备解决人生观问题的能力。针对玄学派的这种通过划界来限制科学有效性范围的立场，科学派提出了科学万能的观点，认为科学不仅能够解释物理现象，而且能够解决人生观问题。丁文江认为，科学是万能的，而“科学的万能，科学的普遍，科学的贯通，不在他的材料，在他的方法”^②。因为在他看来，“惟有科学方法，在自然界内小试其技，已经有伟大的结果，所以我们要求把他的势力范围，推广扩充，使他做人类宗教性的明灯：使人类不但有求真的工具，不但有为善的意向而且有为善的技能。”^③也就是说，科学方法既能够使人们获得“求真”的诚心和工具，又能够进一步使人们具有“为善”的意向和技能。基于这种理解，丁文江自然得出这一判断：“一种学问成不成一种科学，全是程度问题”^④。这就意味着确认，不存在科学之外的学问。一门学问没有是否科学的性质问题，只有其科学性强弱的程度问题。这实际上就从根本上否定了玄学派给科学与玄学划界的合法性。因为丁文江认为：“我们决不能相信有超物质而上的精神，与外相隔绝的内，或是离非我而独立的我”^⑤。

那么，科学派的观点是基于怎样的预设得以确立的呢？综观科学派参与论战的著作，大致可归纳出以下几个方面：

1)实证论立场。丁文江说：“无论遇见甚么论断，甚么主义，第一句话是：拿证据来！他的证据不充分，我们不信他；他把比喻猜想来做证据，我们一定要戳穿了他的西洋镜，免得他蒙混人”^⑥。胡适早就推崇并一再重申这种“拿证据来”的立场。这里所谓的证据，既不是逻辑的，也不是直觉的，而是实证经验的，即把“我们的假设处处建筑在已知的事实之上”^⑦。

2)还原论方法。科学解释的内核实质上乃是一种因果还原模式。科学派正是实际地运用这种因果还原方法攻击玄学派来为自己辩护的。例如，科学派把精神归因并还原为物质，把二者的关系视为等价的和对称的，这恰恰是因果还原模式的典型表达。他们认为，人生观作为心理现象，它的形成总是有原因的，所以它是可以解释的。科学的因果诠释从而能够给出人生观的充足理由和内在根据。胡适当年就提出，科学人生观就是“叫人知道人不过是动物的一种，他和别种动物只有程度的差异，并无种类的区别。……叫人知道一切心理的现象都是有因的。……根据于生物的及心理的科学，叫人知道道德礼教是变迁的，而变迁的原因都是可以用科学方法寻求出来的”^⑧。

^① 张君劢：《人生观》，《科学与人生观》，山东人民出版社1997年版，第38页。

^② 丁文江：《玄学与科学——评张君劢的“人生观”》，《科学与人生观》，山东人民出版社1997年版，第53页。

^③ 丁文江：《玄学与科学——答张君劢》，《科学与人生观》，山东人民出版社1997年版，第205页。

^④ 同上。

^⑤ 同上。

^⑥ 同上。

^⑦ 胡适：《“科学与人生观”序》，《科学与人生观》，山东人民出版社1997年版，第17页。

^⑧ 同上。

3)进化论模式。进化乃是经验世界在时间维度上的展现方式。以实证方式按因果关系框架来把握世界,必然把对象纳入一个进化链条。科学派也不例外。丁文江说:“人类的进化史同小孩子的发育史是一样的性质。……但是演化一天没有停止,我们一天不必悲观,拿过去推测未来。……反进化论的人生观,是事实上无立足之余地的!”^②

4)逻辑学表征。丁文江认为:“凡不可以用论理学批评研究的,不是真知识。”^③具体地说,就是“第一,凡概念推论若是自相矛盾,科学不承认他是真的。第二,凡概念不能从反常的人的知觉推断出来的,科学不承认他是真的。第三,凡推论不能使寻常有论理训练的人依了所根据的概念,也能得同样的推论,科学不承认他是真的”^④。显然,科学派把逻辑学规则作为科学知识的形式化特征和判决标准。

在科学派那里,科学本身不仅成为一种自明的信仰,而且成为一种审视宇宙人生的全息视野。这种科学视野的独断化,不可避免地导致科学主义。那么科学本身是否内在地蕴含着走向科学主义的必然性?科学又是如何走向科学主义的?科学固然不等于科学主义,但二者之间的确存在着一种难以剥离的联系。科学作为理性精神的知识论形式,是以抽象普遍性的理性原则建构起来的。这种抽象普遍性规定(即丁文江所谓的“科学的公例”)表现在空间维度上,即达到超主体个体主观性的客观规定,如丁文江所说:“科学的目的是要屏除个人主观成见,……求人人所能共认的真理”^⑤。它表现在时间维度上,则为必然性的逻辑。尽管丁文江宣称:“科学上所谓公例,是说明我们所观察的事实的方法,若是不适用于新发见的事实,随时可以变更”^⑥,但他仍然相信科学预言的有效性,并列举了生物学和社会科学的例子,来证明科学的“预算未来”功能。^⑦而科学的预测只能基于普遍必然性的制约。科学所蕴含的这种理性的抽象普遍性规定,本然地具有无限扩张的可能。正如卡西尔所指出的:在欧洲,“18世纪浸染着一种关于理性的统一性和不变性的信仰。理性在一切思维主体、一切民族、一切时代和一切文化中都是同样的。宗教信条、道德格言和道德信念,理论见解和判断,是可变的,但从这种可变性中却能够抽取一种坚实的持久的因素,这种因素本身是永恒的,它的这种同一性和永恒性表现出理性的真正本质”^⑧。理性的这一特征鼓励了理性的僭越,最终使自己变成涵盖一切可能领域的全息性的独断视野。对此,恩格斯指出:在18世纪,启蒙思想家“把理性当做一切现存事物的唯一的裁判者。他们要求建立理性的国家、理性的社会,要求无情地铲除一切和永恒理性相矛盾的东西”^⑨,以至于“一切都必须在理性的法庭面前为自己的存在作辩护或者放弃存在的权利。思维着的悟性成了衡量一切的唯一尺度”^⑩。

那么,理性僭越亦即科学走向科学主义的契机何在呢?大体说来可以分为学理的和操作的两个层面。就学理层面说,科学主义陷入了两个误区,即在视野上混淆了能指与所指,在方法上选择了还原论模式。这里试借用语言学的概念来作类比,揭开科学主义的秘密。按照

^② 丁文江:《玄学与科学——答张君劢》,《科学与人生观》,山东人民出版社1997年版,第184页。

^③ 丁文江:《玄学与科学——评张君劢的“人生观”》,《科学与人生观》,山东人民出版社1997年版,第49页。

^④ 同上。

^⑤ 丁文江:《玄学与科学——答张君劢的“人生观”》,《科学与人生观》,山东人民出版社1997年版,第53页。

^⑥ 丁文江:《玄学与科学——答张君劢》,《科学与人生观》,山东人民出版社1997年版,第187页。

^⑦ 参见同上。

^⑧ E·卡西尔:《启蒙哲学》,山东人民出版社1988年版,第4页。

^⑨ 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1972年版,第407页。

^⑩ 同上书,第56页。

法国符号学家巴尔特的观点，“记号是由能指和所指构成的，能指构成语言表达面，所指构成语言内容面”^①。与此相类似，理性也可以区分为两个方面：理性作为一种视野，它相当于能指；理性作为它所把握的抽象普遍性规定，则相当于所指。这两个方面存在着原则的区别。作为所指的理性，即在理性所审视的范围内，理性规定（即理性所把握的内容及其所体现的规则）无疑是普遍适用和普遍有效的。但是作为能指的理性，它又是一种相对的、有限的和特殊的视野。因为理性毕竟只是人类掌握世界的方式之一，而不是唯一的方式。科学主义的误区就在于把理性内容层面上的普遍性误解为理性视野层面上的普适性，从而使得原本是一特殊而有限视野下的普遍规定，被当作一种普遍而无限的全息视野本身。科学派宣称科学的万能主要在于科学方法的普遍有效，这就使科学超出了知识层面而上升至视野层面，从而完成了所指与能指的混淆和偷换。因为方法与视野内在相关，毋宁说它是特定视野下的手段选择，其中折射着视野的规定。科学派在论证方法上，则陷入了还原论误区。还原论方法本身恰恰就是科学理性的内在要求。这种方法表现在：一是把“应当”归结为“是”。例如，科学派把人生观这样一种价值问题还原为一个事实问题，价值论因此就被归结为知识论。二是把理由归结为前提。诚然，人生观作为观念，其存在和表达无疑需要物质载体和媒介。但科学派却以此为根据，把心理学、社会学、经济学的解释当作人生观的充足理由。经过上述双重还原，科学视野就变成一种普照的光，从而能够照亮一切领域，既包括宇宙，也包括人生；既包括形而下的知识领域，也包括形而上的玄学领域。当然，科学的偶像化，同科学对物质财富的创造，以及它的社会后果对人的存在方式的改变也具有某种联系。科学的技术化所带来的征服自然的力量，使人们无法无视它的存在。

关于科学对人生意义的遮蔽，胡塞尔在《欧洲科学的危机和超验现象学》一书中指出：“现代人漫不经心地抹去了那些对于真正的人来说至关重要的问题。只见事实的科学造就了只见事实的人。……在人生的根本问题上，实证科学对我们什么也没有说。实证科学正是在原则上排斥了一个在我们的不幸的时代中，人面对命运攸关的根本变革所必须立即作出回答的问题：探问整个人生有无意义”^②。俄国哲学家舍斯托夫认为，希腊理性和自明精神，一直到斯宾诺莎都强调对苦难的解释和接受；但希伯来精神非常强调理性在苦难面前的无能和无力，所以希伯来精神很强调信仰对苦难的承担。这也就是陀斯妥耶夫斯基所说的：“ $2+2=4$ 跟我有何关系？”你的朋友被车撞死了，你不能对他的亲人说：有车就有祸，有生就有死嘛，理所当然的事情啦等等。^③

如果说，科学派的观点和论证均有缺陷的话，那么，玄学派则主要在论证上相当粗糙，从而留下了漏洞。其中一个最关键的问题就是认为科学是客观的、一元的，人生观则是主观的、多元的。在玄学派那里，人生观的多元性主要表现为空间上的多样性和时间上的变动不居。张君勱首先把人生观相对化，指出：“人生观之中心点，是曰我。与我对待者，则非我也”^④。这就把“我”与“非我”之间的相互对待关系当作人生观赖以确立的前提，从而混淆了知识论同价值论的区别。其实，人生观的前提恰恰在于其绝对性。基于这种相对论立场，他自然

^① 巴尔特：《符号学原理》，三联书店 1987 年版，第 134 页。

^② 胡塞尔在《欧洲科学的危机和超验现象学》，国际文化出版公司 1988 年版，第 5—6 页。

^③ 参见齐红伟：《〈重读上帝〉一文读后》，《书屋》2002 年第 4 期，第 79 页。

^④ 张君勱：《人生观》，《科学与人生观》，山东人民出版社 1997 年版，第 33 页。

得出“天下古今之最不统一者，莫若人生观”^②的结论。即在横向上，“盖人生观者，特殊的也，个性的也，有一而无二者也”^③；在纵向上，“内之精神变动而不居，外之物质凝滞而不进”^④。其实，无论是科学派还是玄学派，都承认人生观属于形而上学（metaphysics），即玄学。既然是形而上学规定，人生观就只能以超验价值作为自己的内核。价值的超验性来自其绝对性和唯一性。说人生观是多元的，不过是把问题局限于现象学描述层面而已。在这一层面上，科学同样是多元的。因为科学理论在视野上的互斥互补关系，以及科学赖以建立的实证经验基础（感性杂多）均无法被纳入一元论框架。玄学派试图用人生观的多元性来消解科学的客观统一性，这恰恰是授人以柄。科学派抓住这一问题，试图来寻求造成人生观之多元性的经验基础和历史原因，似乎只要能够作出某种“科学的”解释，人生观就取决于科学了。事实上，在“体”的层面，人生观是一元的，科学是多元的；在“用”的层面，人生观是多元的，科学是一元的。不划分不同层面，就无法判断科学与人生观在一元与多元问题上的复杂关系。可见，如果用人生观的多元性来抵制科学的齐一性，则一方面无法真正贯彻价值的超验性和绝对性，从而无法真正驳倒科学派的诘难；另一方面则恰恰跌入了科学派设下的陷阱。其实，张君勱所要捍卫的乃是绝对价值，所以他对人生观多元性的确认是一种错置，没有真正抓到问题的要害，反而走向误区。因此，我们不当由证明本身的缺陷来否定论点的合理性。

四、人生境界之分野

在中国思想史上，关于人生境界的学说不少，早在先秦时期诸子思想中，就有着丰富的人生境界的主张。这里，我们简要地介绍一下冯友兰先生关于人生境界的学说。因为冯先生的学说作为中国思想史对人生哲学的一种总结，具有相当的代表性。

冯友兰先生把人生境界划分为四个层次。他指出：“各人的精神境界，千差万别，但大致说，可以分为四种。一种叫自然境界，一种叫功利境界，一种叫道德境界，一种叫天地境界。”^⑤在另一处，他同样指出：“就大同方面看，人所可能有底境界，可以分为四种：自然境界，功利境界，道德境界，天地境界。”^⑥

那么，划分不同人生境界的尺度是什么呢？在冯友兰先生看来，人生境界的高低，取决于人的觉解程度的高低。他说：“境界有高低。此所谓高低的分别，是以到某种境界所需要底人的觉解的多少为标准。其需要觉解多者，其境界高；其需要觉解少者，其境界低。”^⑦关于“觉解”，冯友兰先生认为：“人知道吃喝对于他们的意义，而又自觉他们在吃在喝。他有比其他生物高一点的了解和自觉。了解和自觉，《新原人》简称为‘觉解’”^⑧。在这个意义上，所谓“觉解”也就是人的自我意识。正如马克思所说的：“动物是和它的生命活动直接同一的。

^② 张君勱：《人生观》，《科学与人生观》，山东人民出版社1997年版，第33页。

^③ 张君勱：《人生观》，《科学与人生观》，山东人民出版社1997年版，第38页。

^④ 张君勱：《再论人生观与科学并答丁再君》，《科学与人生观》，山东人民出版社1997年版，第80页。

^⑤ 冯友兰：《三松堂全集》，第1卷，河南人民出版社1985年版，第245页。

^⑥ 陈来编：《冯友兰语萃》，华夏出版社1993年版，第149页。

^⑦ 同上书，第149页。

^⑧ 同上书，第146页。

它没有自己和自己的生命活动之间的区别。它就是这种生命活动。人则把自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象。”^②冯友兰先生进一步解释说：“解是了解……。觉是自觉。人作某事，了解某是怎样一回事，此是了解，此是解；他于作某事时，自觉某是作某事，此是自觉，此是觉。若问：人是怎样一种东西？我们可以说：人是有觉解的东西，或者有较高程度底觉解底东西。若问：人生是怎样一回事？我们可以说，人生是有觉解的生活，或有较高程度觉解底生活。这是人之所以异于禽兽，人生之所以异于别底动物的社会者。……了解必依概念，自觉是否必依概念？于此我们说：了解是一种活动，自觉是一种心理状态，它只是一种心理状态，所以并不依概念。我们有活动，我们反观而知其是某种活动，知其是怎样一回事。此知虽是反观的，但亦是了解，不过其对象不是外物而是我们自己的活动而已。我们于有活动时，心是明觉底。有了解的活动时，我们的心，亦是明觉底。此明觉底心理状态，谓之自觉。”^③那么，所谓“觉解”者，觉解什么呢？归根到底就是“人之所以为人者”，亦即人之本性。冯友兰先生认为，人的自然境界和功利境界是无觉解的，而人的道德境界和天地境界则只有通过觉解才能够达到。他指出：“在自然境界及功利境界中底人，对于人之所以为人者，并无觉解。此即是说，他们不知性，无高一层的觉解。所以这两种境界，是在梦觉关的梦的一边底境界。在道德境界及天地境界中底人，知性知天，有高一层的觉解，所以这两种境界，是在梦觉关的觉的一边底境界”^④。

1)自然境界。所谓自然境界，即是那种未经自我意识反省的、“百姓日用而不知”的生存状态，亦可谓按照本能生活的状态。在这种状态下，人的行为举止均取决于生物学的要求和限制。所谓“行乎其所不得不行，止乎其所不得不止”。孟子说：“行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知其道者，众也。”^⑤孟子在这里所说的，就是自然境界。它是大多数人的生存状态。这也符合马斯洛“需要层次论”的观点。

2)功利境界。按照冯友兰先生的解释，“功利境界的特征是：在此种境界中底人，其行为是‘为利’底。所谓‘为利’，是为他自己的利。凡动物的行为，都是为他自己的利底。不过大多数底动物的行为，虽是他自己的利底，但都是出于本能的冲动，不是出于心灵的计划。在自然境界中底人，虽亦有为自己的利底行为，但他对于‘自己’及‘利’，并无清楚的觉解”^⑥。如果说，自然境界下的人是盲目求利话，那么功利境界的人则是自觉地求利。“在功利境界中，人的行为，都是以‘占有’为目的。……用旧日的话说，在功利境界中，人的行为的目的是‘取’。……在功利境界中，人即于‘与’时，其目的亦是在‘取’”^⑦。

3)道德境界。冯友兰先生认为：“道德境界的特征是：在此种境界中底人，其行为是‘行义’底。……在此种境界中底人，对于人之性已有觉解。他了解人之性是涵蕴有社会底”^⑧。因此，与功利境界相反，“在道德境界中，人的行为，都是以‘贡献’为目的。……人的行为

^② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第50页。

^③ 陈来编：《冯友兰语萃》，华夏出版社1993年版，第146—147页。

^④ 同上书，第149—150页。

^⑤ 《孟子·尽心上》。

^⑥ 陈来编：《冯友兰语萃》，华夏出版社1993年版，第164—165页。

^⑦ 同上书，第170页。

^⑧ 同上书，第169页。

的目的是‘与’。……人即于‘取’时，其目的亦是在‘与’”^②。显然，功利境界和道德境界都是一种自觉的追求，都有自己的目的，但它们的目的截然不同。“功利境界和道德境界的区别，在于为私还是为公”^③。

4)天地境界。“天地境界的特征是：在此种境界中底人，其行为‘事天’底。在此种境界中底人，了解于社会的全之外，还有宇宙的全，人必于知有宇宙的全时，始能使其所得于人之所以为人者尽量发展，始能尽性。在此种境界中底人，有完全底高一层底觉解。”^④这实际上也就是“天人合一”的境界。用庄子的话说，就是所谓“天地与我并存，而万物与我为一”。《易传》上说：“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”。达到这一境界的人，也就是“圣人”。庄子说的“逍遥”和孔子所谓“从心所欲而不逾矩”，就是“天地境界”。它是人生的大自由。

那么，人生的四种不同境界的关系是怎样的呢？一般地说，它们既是一种逻辑上的深化，又是一种层次上的提升。对此，冯友兰先生说：“以上所说底四种境界，就其高低的层次看，可以说是表示一种发展，一种海格尔所谓辩证底发展”^⑤。四种境界的展开是这样的：“自然境界”（“人不知有我”）→“功利境界”（有我）→“道德境界”和“天地境界”（无我）。按照冯友兰先生的说法，“就有我无我说，在自然境界中，人不知有我。……在功利境界中，人有我。……在道德境界中，人无我，……在天地境界中，人亦无我。不过此无我应称之为大无我”^⑥。这是一个由“正、反、合”构成的辩证运动的“三一式”结构。从另一个意义或角度说，“在道德境界中及天地境界中底人，才可以说是真正地有我。不过这种‘有我’，正是上所说的‘无我’的成就。人必先‘无我’而后可‘有我’，必先无‘假我’，而后可有‘真我’。我们可以说，在道德境界中底人，‘无我’而‘有我’。在天地境界中底人，‘大无我’而‘有大我’。我们可以套老子的一句话说：‘夫惟无我耶，故能成其我。’”^⑦

由于“合题”作为向“正题”的复归，所以，“自然境界与天地境界，又都似乎是浑沌”^⑧。冯友兰先生说：“先秦底道家赞美浑沌。……他们赞美素朴，赞美在原始社会中底人，婴儿及愚人的生活。用我们的话说，他们赞美自然境界，……”^⑨。其实，老庄所赞美的“浑沌”状态，乃是天地境界的“浑沌”，而非自然境界的“浑沌”。因为尽管天地境界在某些特征上重演了自然境界的规定，但它毕竟是经过了中间环节的否定，因而同作为正题的自然境界不可同日而语。

五、人生哲学的不同主张

^② 同上书，第170页。

^③ 同上书，第170页。

^④ 同上书，第177页。

^⑤ 同上书，第151页。

^⑥ 同上书，第152页。

^⑦ 同上书，第153页。

^⑧ 同上书，第155页。

^⑨ 同上书，第158—159页。

1, 悲观主义与乐观主义。

悲观主义和乐观主义的划分,可以从两个层面上来进行。1)在快乐论层面,对人生的苦乐关系的不同判断,形成了悲观主义和乐观主义的分野。认为苦大于乐的属于悲观主义,相反,认为乐大于苦的属于乐观主义。2)在价值论层面,对人生是否有价值所做的不同判断,也形成了两者的分野。认为人生无价值的就是悲观主义,相反认为人生有价值的则属于乐观主义。^①其实,这两个层面又是相互联系的,而不是截然二分、互不相干的。也就是说,快乐论意义上的悲观主义同价值论意义上的悲观主义,往往是纠缠在一起的;而快乐论意义上的乐观主义同价值论意义上的乐观主义也往往难以完全区别开来。

1)关于“悲观主义”。

“人生即苦”。梁漱溟先生说:“我以为人生是苦,……什么叫苦,苦就是缺乏。有钱的人做官的人坐着汽车跑,别人说他享福,其实说不定他心里还有他为难的事。满足的时候总是很短,不满足的时候多,缺乏多,苦多”^②。“苦”从何来?从“匮乏”来。“匮乏”又缘何造成?由人的欲望和贪婪而来。如果“知足常乐”,又何苦之有(参见《老子》中的有关论述)?

我们可以通过叔本华的思想和主张来看一看悲观主义的一些特点。叔本华说:“人生是一种迷误。因为人是欲望的复合物,是很不容易满足的,即使得到满足,那也仅能给予没有痛苦的状态,但却带来更多的烦恼。这个烦恼的感觉是人生空虚的成因,也直接证明生存的无价值。”^③他还指出:“个人的意志(欲望)又是永不知足的,满足一个愿望,接着又产生更新的愿望,如此衍生不息,永无尽期。”^④在叔本华看来,人生即苦。叔本华的思想受佛教哲学影响之深,由此可见一斑。据说叔本华的房间布置简朴,除了几件必需的家具外,书桌上只有一尊佛像和康德的半身像,叔本华的思想深受康德和奥义书的影响。^⑤关于人生的悲剧性,叔本华指出:“当看到悲剧结尾的那一刹那,我们必更清晰地醒悟和确信:‘人生原来是这么一场悲惨的梦!’……悲剧中所以带有这种性质,是因为它产生‘世界和人生并不真能使我们满足,也没有让我们沉迷的价值’的认识。悲剧的精神在于此,也由于此,而引导我们走向‘绝望’”^⑥。他还说:“人在意志的支配和奴役下,无时无刻不在忙忙碌碌地试图寻找些什么。但每一次寻找的结局,无不发现自己原是与空洞同在,最后终不能不承认这个世界的存在原是一大悲剧,而世界的内容却全是痛苦”^⑦。因此,叔本华以怀疑的口吻追问:“生命和存在到底有何价值?”他的回答是:“人生没有任何价值,只是由‘需求’和‘迷幻’所支使活动。这种运动一旦停止,生存的绝对荒芜和空虚便表现出来”^⑧。那么,生存空虚的原因是什么呢?叔本华认为,“生存之所以空虚,在以下几点中都能很明显地表现出来:第一,在生存的全形式中,‘时’与‘处’本身是无限的,而个人所拥有的极其有限;第二,现实唯一的生存方式,

^① 同上书,第151页。

^② 参见吴康、周世辅:《哲学概论》,台湾正中书局,第163页。

^③ 王宗昱:《是儒家,还是佛家?——访梁漱溟先生》,《中国文化与中国哲学》,东方出版社1986年版,第562页。

^④ 叔本华:《生存空虚说》,作家出版社1987年版,第94页。

^⑤ 同上书,第93页。

^⑥ 参见叔本华:《人生的智慧》译序,该书系黑龙江人民出版社1987年版,见第13页。

^⑦ 叔本华:《生存空虚说》,作家出版社1987年版,第204页。

^⑧ 叔本华:《人生的智慧》,工人出版社1988年版,第88页。

^⑨ 叔本华:《生存空虚说》,作家出版社1987年版,第99页。

只是所谓‘刹那的现在’的现象；第三，一切事物都是相关联、相依凭的，个体不能单独存在；第四，世上没有‘常驻’的东西，一切都是不停地流转、变化；第五，人类的欲望是得陇而望蜀，永远无法餍足；第六，人类的努力经常遭遇障碍，人生为了克服它，必须与之战斗，予以剪除”^②。叔本华认为，人的生存不论处于什么样的状态，都是痛苦的和悲剧性的。因为在他看来这种悲剧性植根于人的生存前提当中，因而是不可能摆脱的，除非人选择不存在。显然，悲剧性乃是人的宿命。在他的最主要的著作《作为意志和表象的世界》中，他援引加尔德隆的话说：“人的最大罪恶就是：他诞生了”^③。英国文学家王尔德（O.Wilde）说：“人生有两种悲剧，一种是得不到我所要的；另一种是得到我所要的。”^④人生在世还能超出这两种可能吗？这意味着人只要活着怎么都不行。得到了将因此而丧失期待和希望；得不到，则将陷入失望进而绝望。关于这一点，叔本华说：“生命呈现着两种状态，那就是外在或客观，内在或主观，痛苦与厌倦在二状态里都是对立的，所以生命本身可说是剧烈地在痛苦与厌倦二端中摆动。贫穷和困乏带来痛苦；太得意时，人又生厌。所以，当下层阶级无休止地与困乏也就是痛苦挣扎时，上流社会却和‘厌倦’打持久战。”^⑤

加缪说：“真正严肃的哲学问题只有一个：自杀”^⑥。悲观主义归根到底是基于人的生存的荒谬感和绝望。荒谬感来自生活的无意义。查尔斯·摩勒说：“荒诞是人所发现的人类生存状况，荒诞的人便是认识到一切事情都缺乏意义的人。”^⑦无限和永恒既可以成为意义的赋予者，也可以成为意义的剥夺者。对无限和永恒的恐惧，就是荒诞感的来源。在《西西弗的神话》中，加缪在定义“荒诞人”（Absurd Man）时，就曾指出：“他（指‘荒诞人’——引者注）就是那种无论做什么都达不到永恒的人”^⑧。因为永恒和无限意味着巨大的虚无或绝对的虚无。荒诞感的生活基础就在于人的生存状态的百无聊赖。就像加缪所描述的那样：“起床，乘电车，在办公室或工厂工作四小时，午饭，又乘电车，四小时工作，吃饭，睡觉；星期一、二、三、四、五、六，总是一个节奏”^⑨。爱尔兰作家塞缪尔·贝克特以其荒诞剧著称，他的著名戏剧作品《等待戈多》以艺术的手法把人生的无意义感夸张地表现出来，使其暴露无遗。^⑩《等待戈多》的剧情极其简单：在乡间的大路上只有一株秃树。两个人一边在等待戈多，一边闲谈。偶然有主仆二人走过，仆人拿着行李，主人用绳子牵着他，还用鞭子抽他。那两个等待戈多的人等得不耐烦了，急得要死。终于有个小孩走来，自称是戈多派来的，说戈多今天不来了，明天准会来。第二幕是原景和原来的人物，只是秃树上长出了几片叶子；那主仆二人，一个变瞎，一个变哑了。仍是那个孩子来传话说，戈多今天不来了，明天准会来。幕落。戏剧的意义，解释者说法纷纭。一个短小的剧本，倒有好几本不同解释和评论的书，莫衷一是。戈

^② 同上书，第 89 页。

^③ 叔本华：《作为意志和表象的世界》，商务印书馆 1982 年版，第 352 页。

^④ 转引自刘耀中：《诗人与哲人》，东方出版社 1993 年版，第 297 页。

^⑤ 叔本华：《人生的智慧》，黑龙江人民出版社 1987 年版，第 14 页。

^⑥ 加缪：《西西弗的神话》，三联书店 1998 年版，第 3 页。

^⑦ 转引自赵越胜：《关于多余人、局外人及其他》，原载 1986 年 4 月 22 日《北京大学》校刊，另见何新：《艺术现象的符号——文化学阐释》，人民文学出版社 1987 年版，第 156 页。

^⑧ 转引自同上。

^⑨ 加缪：《西西弗的神话》，三联书店 1998 年版，第 15 页。

^⑩ 关于“荒诞人”的分析，可参见 1) 萨特：《加缪的〈局外人〉》，载陆梅林选编：《西方马克思主义美学文选》，漓江出版社 1988 年版，第 472 页；2) 赵越胜：《关于多余人、局外人及其他》，载何新：《艺术现象的符号——文化学阐释》，人民文学出版社 1987 年版，第 154 页；3) 杜小真：《加缪：微笑着的悲哀》，载周国平主编：《诗人哲学家》，上海人民出版社 1987 年版，第 408 页。

多到底是谁？按字面 Godot 可能是 Godout 的谐音，就是“上帝不在”或“上帝出去了”。^①“上帝”的“不在场”，导致生存的“荒诞”。这就是《等待戈多》的隐喻。“上帝死了”，戈多是否会来从而变得不确定。这是荒谬感的最深刻根源。《等待戈多》实际上是以隐喻的方式揭示整个人类的处境之荒诞。要害是那种无尽的等待。等待及被等待者的暧昧性，表征着现代人的迷失；等待的徒劳，则表征着生存的荒谬和无意义。

克尔凯廓尔萌生了他的一个根本信念：人生（即人的存在）是荒谬的，而决非合理性的。这一信念与 17 世纪法国思想家帕斯卡尔的“人生即荒谬”的看法不谋而合。^②

其实，美国哲学家 T·内格尔（Thomas Nagel）认为，加缪对荒诞人之荒诞处境的揭示仍然是不彻底的。内格尔指出：“加缪在《西西弗斯神话》中强调，荒诞之所以产生，是因为世界未能满足我们对意义的要求。这就使人以为，如果世界不像现在这样，它就可能满足那些要求。但现在我们可以明白，情况并非如此。看来，对于任何一个可想象的（包括我们在内的）世界，都会产生无法解决的疑问。因此，我们的处境的荒诞性并非产生于我们的期望与世界之间的冲突，而是产生于我们自己内心的冲突”^③。从这个意义上说，无意义本身还不能造成荒诞。造成荒诞的原因在于在一个应当有意义的地方却并没有意义。这才是荒诞的实质。所以，内格尔说：“哲学上的荒诞感类似于认识论上的怀疑论”^④。因为它源于“以下两方面的冲突：我们对生活持有严肃的态度，但又始终可能把一切我们认为严肃的东西都看作是任意的、可以怀疑的”^⑤。而真正的悲剧性在于，严肃性和它的可怀疑性又是同样不可避免的。

2)关于“乐观主义”。

从广义上说，凡是对社会进步、进化、向善持肯定态度的，一般说来都是乐观主义者。换言之，乐观主义是一种对待事物和未来的积极的和充满希望的态度，它声称，从长远来看，事情会越来越好。从狭义上说，所谓乐观主义，一般特指莱布尼茨在他的《神正论》中提出的主张：现实世界是一切可能的世界中最好的世界，因为创造它的上帝是最完善的存在。^⑥另外，18 世纪法国启蒙思想家和唯物主义者也对宇宙和人生持乐观主义态度，但他们深信必须解除封建制度和天主教会的束缚，才能建立一个“理性的王国”，在其中人类的幸福将得到充分实现。^⑦还有，就是斯宾塞从进化论的立场出发，坚持乐观主义的观点。他说：“世谓造物之为善，以其于无量期间创此世界，自始即与众生以可乐也；否则天行亦有时而恶矣。夫善恶有相对，有绝对，所行使人有余乐者，善之证；所行使人有余苦者，恶之证；而绝对之行善，则生纯乐而不杂于苦者也。……譬若健康之慈母乳健康之赤子，子既得饱，母亦自娱，彼此同乐，亦无所苦；斯盖至善之型焉。迨世界完全进化，社会达于理想之境，人类关系亦如母子，博爱者既有以乐人，亦不至于自苦，至善之实现，洵不难已。”^⑧斯宾塞是一位进化

^① 朱维之主编：《希伯来文化》，浙江人民出版社 1988 年版，第 10 页。

^② 翁绍军：《现代非理性主义的先声——论克尔凯廓尔对黑格尔的批判》，《学术月刊》1986 年第 4 期，第 29 页。

^③ T·内格尔：《人的问题》，上海译文出版社 2000 年版，第 18 页。

^④ 同上书，第 19 页。

^⑤ 同上书，第 14 页。

^⑥ 参见 N·布宁、余纪元编著：《西方哲学英汉对照辞典》，人民出版社 2001 年版，第 711 页。

^⑦ 《简明社会科学词典》，上海辞书出版社 1982 年版，第 231 页。

^⑧ 黄健中：《比较伦理学》第九章。

论者，故自进化论立场，认为道德之进步，可由相对的快乐以达到绝对的快乐。^②

2，禁欲主义与快乐主义。

所谓禁欲主义，一般是指那种节制个人的欲望和需求，以求达到理想的精神境界的生活信念和生存方式。按照美国哲学家布兰夏德的说法：“禁欲主义通常都认为，与肉体相关的冲动都是底贱的，并应据此而对待”^③。从道德上说，禁欲主义被看成是使人的灵魂摆脱肉体污染的方式。就认识论而言，它被视为获得真理或德性的方式。从宗教方面看，它宣称禁欲的生活将会得到上帝的奖赏。我们现在受一份苦，在不久的将来会得到百份的享乐。^④禁欲主义的宗教理由是：禁欲乃是灵魂得到救赎的必要的途径和代价。无论是什么意义上的禁欲主义，它们都表现出对肉体及其欲望的鄙视和厌恶。在它们看来，对肉体及其需要的否定，乃是心灵得救的绝对前提。在西方，禁欲主义的主张当以古希腊罗马的犬儒派和斯多亚派为代表。在谈到犬儒派的思想时，黑格尔说：“犬儒学派至少在开始的时候，曾经提出以下这个原则来作为人的天职：要使思想以及实际生活有自由，对一切外在个别性、特殊目的、需要和享乐必须漠然无动于中；……这是逃避享乐，逃避感觉的愉快。否定在这里则是决定性的东西，……在这里已经看得很清楚，犬儒派是怎样把否定当作原则。”^⑤犬儒派强调“对日常生活中的享乐、兴趣不染指”^⑥。犬儒派的第一位思想家安底斯泰纳就说过：“无欲是神圣的；而尽可能地减少欲望乃是最接近神圣的”^⑦。据说，“犬儒派有一套简单的行头：‘一根野橄榄树的粗棍子，一件没有下装的褴褛的夹外衣，夜里也当被子使用，一个装生活必需品的讨饭袋，和一只取水用的杯子’”^⑧。斯多亚派在禁欲主义方面继承了犬儒派的立场。拉尔修在他的《名哲言行录》中谈到斯多亚派的禁欲主义主张时写道：“节欲，他们认为是一种永远不放弃正确理性的习性，或者是永远不纵情享乐的习惯。”^⑨海克通在他的《论情感》卷二，及芝诺的《论情感》一书中，都说高级的烦扰可分四种，即烦恼、恐惧、欲望、快感。他们如克利西帕斯在他的《论情感》中，认为这些烦扰都是邪见；如贪婪是以金钱为美好的目的之邪见；同样地，嗜酒、纵欲等也都是邪见。^⑩埃皮克提特说：“对于有理性的人来说，肉体毫无价值”。“我们可以把由于理性而没有任何情欲、没有任何恐惧的人叫做幸福的人”¹¹。他在谈到“善的本质”时指出：“上帝是有益的，善也是有益的。那么看起来上帝底本质在什么地方，善底本质也就在什么地方了。那末，上帝底本质是什么？肉躯？决不是。财产？名望？决不是。智慧？知识？健全的理性？当然是的”^⑪。奥勒留在《沉思录》中认为：“由于欲望而作的过恶比由于怒气而作的过恶是更可责的。……[因为]由于欲望而作恶的人是为快乐所征服，在他的作恶中，他好像是更无节制和更为柔弱似的”^⑫。从宗教的角度看，西方的基督教和东方的婆罗门教、

^② 参见吴康、周世辅：《哲学概论》，台湾正中书局 1973 年版，第 165—166 页。

^③ 布兰夏德：《理性和善》，1961 年，第 371 页；转引自 N·布宁、余纪元编著：《西方哲学英汉对照辞典》，第 82 页。

^④ 同上。

^⑤ 黑格尔：《哲学史讲演录》，第 2 卷，商务印书馆 1960 年版，第 143 页。

^⑥ 参见同上书，第 144 页。

^⑦ 转引自同上书，第 145 页。

^⑧ 参见同上书，第 146 页。

^⑨ 《西方伦理学名著选辑》，上卷，商务印书馆 1964 年版，第 217 页。

^⑩ 参见同上书，第 223 页。

¹¹ 转引自万俊人：《斯多亚派伦理思想初步》，载《外国哲学》第 8 辑，商务印书馆 1986 年版，第 8 页。

^⑪ 《西方伦理学名著选辑》，上卷，第 236 页。

^⑫ 同上书，第 247—248 页。

佛教、耆那教等等都带有浓厚的禁欲主义色彩。

与禁欲主义相对立的是快乐主义。快乐主义也叫享乐主义。快乐主义的人生观把人的活动的最高目的和最终动因归结为得到快乐和避免痛苦。在古希腊，德谟克利特和亚里斯提卜（Aristippus）是西方最早提倡快乐主义的主要代表人物。而伊壁鸠鲁对快乐主义的论证最为著名，他主张人生的目的是避免痛苦，寻求快乐或幸福是“一种主要的善”，是“身体的无痛苦和灵魂的无纷扰”。伊壁鸠鲁主义者、古罗马思想家卢克莱修也宣扬快乐主义思想。在西方整个中世纪，禁欲主义占统治地位，快乐主义没有自己的生存空间。正如恩格斯所说的：“所谓基督教道德只有禁欲这一条”^③。到了近代，随着文艺复兴和启蒙运动的兴起，快乐主义意识形态逐步获得主流地位。像霍布斯、洛克、拉美特利、爱尔维修、霍尔巴赫、斯宾诺莎等思想家都主张快乐主义。拉美特利认为寻求快乐是人们的“本性”，人们只要按照这种本性行事同时又推己及人，就可成为一个幸福的和有道德的人。爱尔维修认为“肉体感受性”是“鼓动着人”的“生命原则”，它在人身上产生出“喜欢快乐、憎恶痛苦的情感”，形成“自爱的感情”。另外，功利主义者边沁和约翰·穆勒也坚持快乐主义的立场。在中国哲学史上，提倡快乐主义人生观的主要代表是《列子·杨朱篇》。其中写道：“子产相郑国之政三年，善者服其化，恶者畏其禁。郑国以治，诸侯惮之。而有兄曰公孙朝，有弟曰公孙穆。朝好酒，穆好色”。弟兄两个都是快乐主义者。公孙朝好酒的情形怎样呢？他是室内“聚酒千钟，积面成封，望门百步，糟浆之气，逆于人鼻。方其荒于酒也，不知世道之安危，……存亡之哀乐也”。可见他只是恣意饮酒，不顾一切了。公孙穆好色的情形又怎样呢？他是“后庭比房数十”。皆择青年美女以盈之，“方其聃于色也，屏亲昵，绝郊游，逃于后庭，以昼足夜，三月一出。意犹未尽，乡有处子之娥姣者，必贿而招之，媒而挑之，获而后已”。可见他之纵情好色，亦不顾一切了。子产看见一兄一弟如此荒唐，日夜以为忧，经请教邓析之后，去以礼义相劝，朝穆反唇相讥曰：“吾知之久矣，择之亦久矣，岂待若言而后识之哉？凡生之难遇，而死之易及，以难遇之生，俟易及之死，可孰念哉？而欲遵礼仪以夸人，矫性情以招名，吾以此为弗如死矣！”他们两人不仅不听子产的劝，并且说：“为欲尽一生之欢，穷当年之乐，唯患腹溢而不得咨口之饮，力惫而不得肆情于色，不遑忧名声之丑，性命之危也”。接下来还以不屑的口吻反驳子产的劝告，果有其人其事，可算是中国有名的快乐主义实行者和理论家了。^④所以，他们主张：“人之生也，奚为哉，奚乐哉，为美厚尔，为声色尔”^⑤。

3. 宿命主义与力行主义。

宿命主义主张将要发生的事是前定的，不管我们怎样试图去干预它也要发生。人的行动对这些事件是无能为力的。宿命主义可能得自于逻辑原理，特别是关于未来偶发事件的原理，得自于神的完美的预知的想法，或得自于因果律，它认为没件事在因果关系上都是被决定的。宿命主义的特征是否认人类对于未来有任何作用。^①古希腊的斯多亚派是宿命论的典型代表。一般地说，宿命主义有三种含义：1)宗教含义：人的未来是由神的主宰决定的；2)神秘主义的含义：人的未来是由超越人的且为人所无法把握的力量决定的；3)科学主义的含义：人的未

^③ 《马克思恩格斯全集》，第19卷，第330页。

^④ 参见吴康、周世辅：《哲学概论》，第180页。

^⑤ 《列子·杨朱》。

^① 参见N·布宁、余纪元编著：《西方哲学英汉对照辞典》，人民出版社2001年版，第368页。

来是由客观必然性或逻辑必然性所预先决定的。

从宗教意义上的宿命论来看，它认为人的一生中的所以事件，包括已经发生、正在发生和将要发生的，都是预先由上帝决定好注定要发生的。一个人的灵魂是进天堂还是下地狱，在这个人出生时就已经由上帝至高无上的意志所判定了的，不管他在自己的一生中表现如何。根据宿命论学说，上帝不仅对将要发生的一切有先知，而且对将要发生的一切有先定。这种主张出自上帝是万物的原因这一看法，也与人类只能靠上帝的恩典而得救这个看法有联系。^②

从神秘主义意义上的宿命论来看，中国的“天命”观念和西方的“命运”观念就代表了这种主张。在中国思想史上，儒家学说在总体上带有浓厚的宿命论色彩。例如，《论语》中记载，有子曰：“死生有命，富贵在天”。孔子说：“道之将行也与？命也；道之将废也与？命也。公伯寮其如命何？”伯牛有疾，孔子自牖执其手，曰：“亡之，命矣夫！斯人也，而有斯疾也！……”古希腊艺术作品中的悲剧精神，就是基于“命运”的观念而诞生的。而从哲学发生的谱系上看，这种命运的观念恰恰是孕育必然性和逻辑的文化背景。

从科学主义意义上的宿命论来看，例如在机械决定论中人的自由意志没有存在的空间，因而必然导致宿命论的结论。另外，波兰逻辑学家卢卡西维茨认为排中律在运用于关于为了的陈述时，会强使我们相信逻辑宿命论。根据这种看法，这种陈述的真假总是一定独立于关于神的知识和力量的问题。^③

力行主义是同宿命论相对而言的，它主张人对自己命运的把握和控制，强调人的主观能动性在人的生存中的地位和作用，因而是一种积极的人生态度。无神论者一般都坚持这种力行主义。当然也有的有神论者同样持这种立场。在西方，古希腊时代的伊壁鸠鲁就是一位坚持力行主义的哲学家。另外，有近现代的倭铿和约翰·穆勒等都属于力行主义者。在中国，荀子主张“人定胜天”，提出所谓“制天命以用之”的观点，也反映了力行主义的要求。如此等等。

第二节 道德哲学

1.何谓“道德哲学”？

什么是道德哲学？一般地说，伦理学作为哲学的一个分支，它同道德哲学在内涵上具有等价的关系。所谓道德哲学，简单地说就是关于道德、道德问题和道德判断的哲学思考。它可以划分为三种类型：1)描述的、经验的类型。它包括历史的或科学的探讨，诸如人类学家、历史学家、心理学家和社会学家所做的工作。这种思考旨在描述或说明道德现象，或者提出一种与伦理问题有关的人性理论。2)规范的思想类型。当人们追问什么是正当、善和责任时，就是在进行这种思考。它可以采取确认一个规范判断的形式，例如：“我不应企图从监狱逃跑”；“知识是善”或“伤害别人总是不道德的”；并提出或准备提出该判断的理由。3)“分析的”、

^② 参见同上书，第 791 页。

^③ 参见同上书，第 791 页。

“批判的”或“元伦理的”思考类型：它所提出并试图回答的，是下面这些有关道德的逻辑学、认识论或语义学的问题：表达“正当”或“善”的意义和用处是什么？怎样才能提出伦理和道德判断或怎样证明它们是正当的？它们能得到完全的证明吗？道德的本质是什么？道德与非道德之间的差别在哪里？“自由的”或“有责任的”含义是什么？等等。^①大致上说，第一种类型主要是侧重于对道德现象的外在把握，而第二种类型则侧重于对道德规范的内在理由的追问，第三种类型侧重于对道德规范的形而上学基础的探究。

2.道德的绝对性

作为价值的重要人文形态之一，道德乃是显示价值绝对性的一种可能的途径和方式。在道德层面上，价值的绝对性主要表现为道德的自足性和普遍性、善的不可定义性和不可言说性、道德语言的独特性、道德的超时代性和超民族性等方面。以下让我们逐一加以讨论：

第一、关于道德的自足性和普遍性。

关于何谓道德，一般的教科书或辞典给出的定义是：道德就是“一定社会为了调整人们之间以及个人与社会之间的关系所提倡的行为规范的总和。”^②这个定义的缺陷主要是：第一，它是工具性的，即善本身只是手段而非目的，因而忽视了道德的内在目的性；第二，它是他律性的，即道德作为行为规范，与法律等规范无法加以原则地区别，从而忽视了道德的自律性。其实，道德总是目的性和自律性的，这归根到底是由道德的绝对性所决定的。

亚里士多德在《尼各马科伦理学》中已经讨论了“善的自足性”问题。他说：“什么东西可以被当作善自身呢？是那些不须任何其他理由而被追求的东西”^③。显然，它只能是那种“因自身而被追求”的东西。所以，在亚里士多德看来，“很显然财富不是我们所追求的善，它只是有用的东西，是以它物为目的的”^④。所以，亚里士多德总结说：“只是那种永远因自身而被选择，而绝不它为它物的目的，才是绝对最后的”^⑤。而“只有最高的善才是某种最后的东西”^⑥。因此，他认为，“终极的善应当是自足的”^⑦。

按照康德的观点，道德律令之成立不取决于经验内容。道德律令对经验的超越，从内在的方面说，主要表现为道德的普遍性和自足性。关于道德的普遍性，康德在《道德形而上学原理》中指出：“除非我愿意自己的准则也变为普遍规律，我不应行动”^⑧。他在《实践理性批判》中还指出：“不论做什么，总应该作到使你的意志所遵循的准则永远同时能够成为一条普遍的立法原理”^⑨。康德把它叫做“纯粹实践理性的基本法则”。这实际上已经排斥并拒绝了经验原则和经验内容对道德的侵染。康德说得好：“自由概念对于所有经验主义者都是一块绊

^① 参见 W·K·弗兰克纳：《伦理学》，三联书店 1987 年版，第 7—9 页。

^② 《简明社会科学词典》，上海辞书出版社 1982 年版，第 1024 页。

^③ 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，中国社会科学出版社 1990 年版，第 8 页。

^④ 同上书，第 7 页。

^⑤ 同上书，第 11 页。

^⑥ 同上书，第 10 页。

^⑦ 同上书，第 11 页。

^⑧ 康德：《道德形而上学原理》，上海人民出版社 1986 年版，第 51 页。

^⑨ 康德：《实践理性批判》，商务印书馆 1960 年版，第 30 页。

脚石”^②。由于道德（即善良意志）的绝对性质，决定了它的超验性质。由此才能达到康德所说的“先验自由”。在他看来，“所谓先验的自由一定得被思想为是摆脱一切经验成分并因而摆脱一般自然作用的一种独立性”^③。这就决定了康德把“德”与“福”区别开来，因为“只有经验才能告诉我们，什么东西会给我们带来快乐（即‘幸福’）”^④。在康德看来，“善良意志”乃是“无条件善的东西”。他说：“在世界之中，一般地，甚至在世界之外，除了善良意志，不可能设想一个无条件善的东西”^⑤。康德认为，只有“善良意志”，才“具有内在的、无条件的价值”^⑥。因此，“善良意志”乃是“自在的善”^⑦。所谓“自在的善”，也就是自足的、自我决定的善，即康德所说的“意志的自律”。而在他看来，“意志的自律（Autonomie）是一切道德法则所依据的唯一原理”^⑧。

关于道德的普遍性和自足性，在中国伦理思想史上同样有类似的见解。孔子说：“己所不欲，勿施于人”^⑨。他还说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可以为仁之方也矣”^⑩。朱熹注曰：“以己及人，仁者之心也。于此观之，可以见天理之周流而无间矣。状仁之体，莫切于此”^⑪。“推己及人”所达到的普遍性，有两点值得注意：一是它作为一种普遍性，是超越人的个体主观随意性的客观规定；二是它不是来自外部世界的自然律，而是来自人的内在的道德律。就后一个方面而言，它区别于科学所具有的普遍性。这种“推己及人”之道，之所以可能，在逻辑上需有赖于道德的普遍性。正是在这个基础上，所以孔子说：“德不孤，必有邻”^⑫。孟子也认为：“人皆可以为尧舜”^⑬。人人都可以成圣，这显然是从可能性和应然性意义上说的。它的内在根据只能来源于道德的普遍性。孟子还有另一种说法，即“心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳”^⑭。“同然”之“心”通过“推己及人”而得以显现。在孟子看来，圣人不过是通过自觉的道德反省“先于”常人把它显示出来而已。从应然的角度看，亦即从潜在可能性看，孟子所谓的“恻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”、“是非之心”等“良知”“良能”，是“人皆有之”的^⑮。这都是在强调道德的普遍性。另外，孔子说：“为仁由己”；“我欲仁，斯仁至矣！”孔子的这个说法，决不意味着道德出于个人的偏好和私欲，相反，而是来自“我”作为一个真正意义上的“人”所具有的普遍人性的内在要求。这里所谓的“己”毋宁说是一个真正的“大我”。这实际上就涉及到了道德的自足性问题。“为仁由己”可以从两个层面来看：一是道德（德性）乃是出于人的本然之要求（性善论预设），所以对人来说它完全是内在的规定；二是德性取决于人的自主选择，就此而言，“由己”乃是“出于”自己应该担当的责任，而非夹杂任何外在的成分。

^② 同上书，第6页。

^③ 同上书，第99页。

^④ 康德：《法的形而上学原理》，商务印书馆1991年版，第16页。

^⑤ 康德：《道德形而上学原理》，第42页。

^⑥ 同上书，第43页。

^⑦ 同上。

^⑧ 康德：《实践理性批判》，第33页。

^⑨ 《论语·颜渊》。

^⑩ 《论语·雍也》。

^⑪ 见《四书五经》，上册，中国书店1985年影印版，第26页。

^⑫ 《论语·里仁》。

^⑬ 《孟子·告子下》。

^⑭ 《孟子·告子上》。

^⑮ 参见《孟子·告子上》。

在中国古典哲学中，道德的自足性还体现为君子的“慎独”境界。《礼记》的《大学》和《中庸》都提出了“慎独”的问题。《大学》说：“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也”。它还指出：“……诚于中形于外。故君子必慎其独也”。《中庸》也说：“君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也”。所谓“慎独”，就是当解除了一切外在监督和约束之后，一个人仍然能够按照道德律的要求行事。它本身就足以证明，德行并不取决于任何外在的理由，而仅仅出于人之本性的诉求。这也就是朱熹所说的：“反求诸身而自得之，以去夫外诱之私，而充其本然之善”。显然，慎独境界既是善的自足性的内在要求，也是对善的自足性的一种检验和证明。

以上讨论了道德的自足性和普遍性问题。自足的东西必然是绝对的。因为它不依赖于任何外在的规定得以成立，而仅仅是自己为自己立法，也就是所谓的“自律”。而自律意味着对相互对待关系（相对性）的超越。同样地，普遍之物总是无条件的，因而是绝对的。

第二、关于善的不可定义性和不可言说性。

关于善的不可定义性，摩尔在他的《伦理学原理》中指出：“当我被询及‘善是什么’时，我的答案是：善就是善（good is good），它是事物中最单纯的事物之一，这是该问题的最后答案。或者，如果我被询及‘善如何被定义’，我的答案是：善不能被定义，这是我所要说的全部。虽然，答案是那么地令人洩气，但，这个答案的发现对于伦理学理论架构的搭建是最重要的”^①。问题在于，摩尔所揭示的善的不可定义性是否意味着善的绝对性和超验性呢？这当然需要看他究竟是在什么意义上说善是不可定义的？M·J·查尔斯沃斯指出：“摩尔认为‘善’是不可定义的不是因为它是一个‘超验的’概念，不能用属加种差来定义。……对他来说，‘善’是不可定义的是因为它是构成定义的原素，或者概念分析后的成分，它是逻辑上不可定义的”^②。查尔斯沃斯的这种看法是否真实？还是让我们来看看摩尔本人的说法。他指出：“‘善’之所以不能被定义，乃由于它是单纯的概念，没有组成之部分。其实，在我们的思想的对象中，有许多这种单纯的概念，它们乃是经由无穷地定义（分析）那些可被定义的复合体之后，所得到的终极的概念（ultimate terms）”^③。显然，这种所谓“终极的概念”，必然是超验的。因此，我们不得不承认，“善”的不可定义性，归根到底只能来自“善”的超验性。

维特根斯坦在他的《逻辑哲学论》一书中，把伦理学看成是所谓“神秘的领域”。他说：“很清楚，伦理是不可说的。[因为]伦理是超验的”^④，而“对于不可说的东西我们必须保持沉默”^⑤。在1917年5月27日的笔记中，他反问道：“‘但是难道不会有某种不可能用命题来表达（而且它不是一个对象）的东西吗？’如果有这种东西，那末这是不可能用语言来表达的；我们也不可能对它提出问题。……难道没有在事实之外的领域吗？”^⑥所谓“在事实之外的领域”就包括道德的问题在内。它是无法用科学的方式把握和处理的。因为它处在科学的视野之外，因而是所谓“神秘”的。维特根斯坦明确指出：“追求神秘的东西的内在动力来自

^① G.E.Moore:《伦理学原理》，台湾联经出版事业公司1978年版，第9页。

^② M·J·查尔斯沃斯：《哲学的还原——哲学与语言分析》，四川人民出版社1987年版，第50页。

^③ G.E.Moore:《伦理学原理》，台湾联经出版事业公司1978年版，第13页。

^④ 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，商务印书馆1996年版，第102页。

^⑤ 同上书，第105页。

^⑥ 参见陈启伟：《西方哲学论集》，辽宁大学出版社1998年版，第342页。

我们愿望没有被科学所满足。我们觉得，即使一切可能的科学的问题都得到了回答，我们的问题仍然毫未触及”^②。维特根斯坦这里所说的“我们的问题”就是“人生的问题”，而道德构成其一个最重要的因素之一。维特根斯坦在《逻辑哲学论》6.52 中说：“我们觉得，即使一切可能的科学问题都得到了回答，人生的问题仍然毫未触及”。

第三、关于道德命令和道德语言的特点。

道德语言从逻辑学上说采取的是直言判断的形式，从语言学上说采取的是祈使句的形式。直言判断同假言判断不同。在逻辑学意义上，按照一般教科书或词典定义的表述，所谓假言判断，一般被界说为：“判断某一事物情况存在是另一事物情况存在的条件的判断”^③。它的格式是“如果（假如）……，那么（就）……”。从它的定义和格式可以看出，假言判断的特点显然在于它的有条件性，亦即相对性。与假言判断不同，所谓直言判断就是“直接地、无条件地对事物情况有所断定的判断”^④。直言判断的特点就是无条件性和绝对性。绝对道德律令的形式就是直言判断。在语言学的意义上，它又表现为祈使句。而祈使句是否无条件呢？对此，在有些学者那里还存在着疑问。例如有人就曾明确提出：对任何祈使句，都可以提出“为什么”的问题，这个“为什么”就是要求有一个理由^⑤。其实，对祈使句的追问本身就是一种僭越。因为祈使句本身就是理由。上引作者说：如某人要另一个人把门关上，后者就可以问“为什么？”回答则可能是“风太大”或“太吵”等等。这些理由与祈使句之间虽然没有归纳、演绎或任何其他逻辑联系，但却“有效地”证明了或类似证明了祈使句^⑥。事实上，这个例子并不恰当。因为这是一个因果关系问题。但道德判断不是一个因果关系问题。否则的话，它就不能成为康德所说的那种无条件的“绝对命令”。维特根斯坦说：“为因果律所排除的东西是不可描述的”^⑦。“所以也不可能有伦理命题”^⑧。他还指出：“……就事实和命题而言，只存在相对的价值和相对的善、正确等等”^⑨。这也就意味着，只有相对价值才能被命题所表达，而超越因果性的东西是无法被命题所表达的。而以绝对价值为内核的道德律令，是超越因果关系的，因而也是超越可陈述的范围的。还有一个例子被用来证明道德判断需要外在的理由：A：“你应该诚实！”B：“为什么？”A：“因为你不诚实，别人就不相信你了。”^⑩事实上，这个例子同样也不恰当。这里实际上已经隐含着一种假言判断了，因而它改变了道德律令的性质，使其离开了直言判断的形式。它的潜台词是：“假如你不诚实，就会失去别人的信任，所以你应该诚实。”如果是基于害怕丧失别人对自己的信任而诚实，那么这种“诚实”也就不再具有道德的真实性了。

R·M·黑尔在《道德语言》一书中曾经举了一个例子，来说明价值句（所谓“规定语言”）所包含的描述成分和评价成分。他写道：“让我们考察一下‘S 是一种好草莓’这一语句。我们可以很自然地假设：这句话的意思只是说：‘S 是一种好草莓，S 甜蜜、多汁、坚实、鲜红

^② 转引自同上书，第 342 页。

^③ 金岳霖主编：《形式逻辑》，人民出版社 1979 年版，第 106 页。

^④ 《简明社会科学词典》，上海辞书出版社 1982 年版，第 582 页。

^⑤ 参见 C·L·斯蒂文森：《伦理学与语言》（中国社会科学出版社 1991 年版）译者序，见该书第 17 页。

^⑥ 参见同上。

^⑦ 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，商务印书馆 1996 年版，第 100 页。

^⑧ 同上书，第 102 页。

^⑨ 转引自韩林合：《〈逻辑哲学论〉研究》，商务印书馆 2000 年版，第 445 页。

^⑩ 参见 C·L·斯蒂文森：《伦理学与语言》（中国社会科学出版社 1991 年版）译者序，见该书第 17 页。

而又硕大’”^①。黑尔还进一步认为，规定语言的合法性归根到底来源于它所蕴含的事实性的描述内容。应该说，如果黑尔的观点成立的话，那么道德的绝对性就面临挑战。问题在于，黑尔的这种分析是错误的。首先，真正意义上的价值句并不包含对事实的陈述。凡是被认为包含着陈述成分的价值句，其实都只不过是混合句（即规范句（价值）和描述句（事实）的结合）而已，它总是可拆解的和可还原的，而不是那种不可解析的原子命题。例如，以黑尔的例子为例，“S 是一种好草莓”固然内蕴着“S 甜蜜、多汁、坚实、鲜红而又硕大”这一事实性的描述内容，但 S 之所以“好”，其尺度却并不来源于这一事实本身，而是来自人的内在需要。因此，“S 是一种好草莓”这一命题，可以被分解并还原为这样两个句子：“S 是甜蜜、多汁、坚实、鲜红而又硕大的”（这是客观事实）；“人们总是偏爱甜蜜、多汁、坚实、鲜红而又硕大的草莓”（这才是人的价值偏好）。另外还有一个更为著名的例子，就是“吸烟有害健康”。不少人以此作为价值与事实内在统一并且价值依赖于事实的根据。其实这也是一种莫大的误解。因为“吸烟有害健康”同样是可以拆解和可以还原的。它能够被转换成这样两个句子：“吸烟行为造成人体组织的某种改变”；“这种改变对于人体健康不利”。前者是描述性的，后者则是规范性的。它们在性质上是截然不同的。显然，这种可拆解性和可还原性，使原有的句子能够达到原子句式的层次。这本身就意味着混合句所包含的描述与规范、事实与价值之间的关系并不具有内在统一的性质。应当承认，事实及其描述的确构成了价值判断赖以实现的前提，但却并不构成价值判断得以成立的内在理由。因此，决不能把这两者混为一谈。

还有一种观点认为，“是否应该做某事总是需要理由的，人们总可以追问‘为什么应该……’”^②。在这种观点看来，“那种理直气壮的规劝对于那些善于反思并且富于怀疑精神的人则很可能失去效力，他们不会因为传统、风尚或权威的力量而承认某种规范，除非能够给出铁的事实或足够的理由”^③。这种观点也是难以成立的。首先，当我们问“是否应该”或“为什么应该”的时候，实际上已经使“应该”变成有条件的了，也就是它依赖于经验内容。这就否定了道德命令的纯粹性。这种追问的致命缺陷在于混淆了“是”与“应该”的界限。其实，“应该”背后已没有理由。对“应该”的追问，就像设问“无限之外还有什么”一样荒谬。尽管“在法律面前人人平等”并不具备在经验上的充分性，但人们并没有因此而怀疑这个口号的意义。这一例子说明，道德价值的正当性并不取决于经验上的真实性。其次，“应当”不是形式地有效，而是本然地有效，也就是说它内在地植根于人之所以为人的本性。任何“应当”的命令都不过是人的本性的内在要求的表达。“应当”如果是形式地有效，那么我们就可以容忍“你应该去偷，去抢，去杀人放火”之类的命令。所以，它的有效性或正当性的前提既不是“违反”人的本性，甚至也不是“合乎”人的本性，而只能是“出于”人的本性。“应当”的真实内涵唯一地在于它是人性的体现。以应当的形式表达的句子可以有无限多个，但只要不是出于人性之内在要求的都是虚假的和伪装的，因而不是不真实的。它们因此不具有道德的意义和价值。

第四，关于道德的超时代性和超民族性。

从一定意义上说，道德的超时代性和超民族性，同样是对价值的绝对性的确证和表征。

^① R·M·黑尔：《道德语言》，商务印书馆 1999 年版，第 83 页。

^② 赵汀阳：《论可能生活》，三联书店 1994 年版，第 27 页。

^③ 同上书，第 26 页。

冯友兰先生曾经区分了“可变的道德”与“不可变的道德”。他从新理学的立场出发，认为所谓“可变的道德”是指那些依赖于特定社会条件而成立的道德规范，而所谓“不可变的道德”则是指“因社会之有而有底”“道德”。就后者而言，“道德是无所谓新旧底”。因为“这是不变底道德，无所谓新旧，无所谓古今，无所谓中外”^①。另外，在一篇虚拟的朱熹和戴震之间的对话中，冯友兰先生借朱熹之口指出：“我以为道德无所谓新旧”^②。在这篇谈论“理”的绝对性的对话中，冯友兰先生认为：“人类组织之理无新旧；道德亦无新旧”^③。他还指出：“我们是提倡现代化底。但在基本道德这一方面是无所谓现代化底，或不现代化底。”^④显然，冯先生在“理”的意义上明确肯定了道德的非历史的性质，否定了道德的时代变迁。应该说，这种观点是符合道德本性的。当年孔子说“君君臣臣、父父子子”，当然带有他那个时代的烙印，但就这句话所表达的道理来说，不过意味着“君不思出其位”而已。用今天的话说就是不同职分中的人都应去做自己当做的事，如“工人工人、农民农民”之类。孔子的话所蕴含的那个“理”，恰恰体现了道德命令（“应当”）的内在要求。就此而言，它不存在过时的问题，因而是超时代的。

关于价值的超民族性，可以通过讨论全球化背景下的“普遍伦理”的可能性问题来得到澄清和说明。其中最关键的问题是：全球化进程中的普遍伦理赖以建立的前提是什么？它是先验的，还是必须通过人们的实际交往并以此为基础经验地建立起来的？从学理上说，全球伦理之建立的可能性最终取决于价值的绝对性。全球伦理的建构有赖于道德共识。这种共识的基础决不是来自讨价还价式的利益博弈，而只能来自对道德价值绝对性的共同领悟。之所以难以达成这种共识，其原因并不在于缺乏一种普遍的理由，而是由于地域的、种族的、国家的利益和文化成见的限制和阻碍。但并不能因此就否定建立全球伦理的逻辑可能性。

3.道德的相对性及其表征

人们在道德选择中所面临的最棘手和最困难的问题，并不是善与恶之间的冲突，而是善与善之间的冲突。尽管面临“进则死敌，退则死法”^⑤的难题，但人们仍然知道在道德上应该选择“杀身成仁”、“舍生取义”。因为在善与恶之间需要作出抉择时，尽管人们可能会出于功利上的考虑而影响对善的认同，但道德律总是能够先验地告诉人们什么才是值得的；但是，当善与善发生冲突的时候，人们感到的却是真正意义上的迷茫，因为这个时候人们究竟应当何去何从道德律似乎也无能为力了。这里列举几个典型的例子，以说明善与善的冲突给人们的道德选择所带来的特有的尴尬：

据《孟子·离娄上》记载：“淳于髡曰：‘男女授受不亲，礼与？’孟子曰：‘礼也。’曰：‘嫂溺，则援之以手乎？’曰：‘嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也；嫂溺，援之以手者，权也。’”

^① 陈来编：《冯友兰语萃》，华夏出版社 1993 年版，第 130 页。

^② 同上书，第 1 页。

^③ 同上书，第 3 页。

^④ 同上书，第 132 页。

^⑤ 苏轼：《记游松风亭》，见苏轼：《志林》。

再如，萨特在他的《存在主义是一种人道主义》这本小册子中，曾经举过这样一个例子：一为法国青年在第二次世界大战期间面临着的选择的困惑：他究竟是参加抵抗运动，还是在家照顾自己的母亲？萨特说：“他也犹豫于两种道德之间，一方面是同情个人情感的道德；另一方面则是范围广泛而真实性值得怀疑的道德。他必须在这两者中作一个选择”^①。那么，什么东西能够帮助他作出恰当的选择呢？萨特认为，基督教的教条无能为力，因为它教导说：“行为要仁慈，要爱护你的邻居，要为别人牺牲自己，要选择最难走的路径，等等。但哪一条是最难走的路径呢？对于什么样的人，我们要付出更多的兄弟之爱呢？爱国人士还是母亲？哪一个更为有用的目标：广泛地为整个社会而奋斗呢？还是帮助一个特定的人物生活下去呢？”^②在萨特看来，康德的道德哲学也无济于事。“康德的伦理学上说：永远不要把别人当作一个手段，而应当当作一个目的。不错，如果我留下来跟母亲在一起，我把她视为目的而不是手段。但是由于这个做法，我就处于视那些为我作战的人为手段的危险中，反过来看也是真的，如果我去帮助作战的人，我就视他们为目的，但却处于以我母亲为手段的危险中”^③。萨特写道：“谁能够先验地对此作一个答案？没有一个人能够。这在任何伦理经典中也没有答案”^④。所以，他得出的结论是：“在一般的道德中，没有任何规则可以告诉你必须做什么；在这世界上，没有任何事情是确定的”^⑤。

还有，在人工流产问题上，人们遇到的一个困难就是所谓生命价值原则与个人自由原则之间的冲突。美国的学者在自己的著作中提出了这个难题：“在流产问题上，有两条基本原则发生冲突，这就是……生命价值原则（显然与未出生的‘受孕体’有关，也与母亲的生命质量有关）和个人自由原则（适用于母亲对于自己的身体和生育的权利）。 ”^⑥如果这两个原则体现的都是人的绝对权利的话，那么它们之间就是不可调和的，也是无法妥协的。

这种善与善的冲突及其所造成的两难选择，究竟意味着什么呢？是否意味着绝对的善的虚假性、不真实性？是否证伪了绝对价值的可能性？回答是否定的。价值的相对性主要表现为道德判断对具体情境的依赖性、不同文化传统所信奉的道德教条的差异性和多样性等方面。打个比方，宇宙万物都来源于那个唯一的绝对本体，但这并不能避免具体事物之间在特定条件下的相互冲突和背反；反过来也是一样，我们不能因为世界上的具体事物之间存在着各种各样的矛盾和冲突，就因此而否认和怀疑它们有一个共同的本体。再以西方文化为例。在中世纪，西方基督教神学对科学采取了压制和迫害的政策，特别是到了中世纪晚期，这种压制和迫害达到了登峰造极的程度。从文艺复兴到启蒙运动，又经历了一场瓦解基督教神学传统的革命。无论是宗教对科学的排斥，还是科学对宗教的颠覆，都伴随着血与火的“洗礼”。然而，耐人寻味的是，无论这种对峙有多么严重，到头来却并没有从根本上危及整个西方文化传统的内在整合性和有机统一性。其中缘由何在？西方的科学主义传统和宗教传统具有内在的同构性。从一定意义上说，西方的科学主义传统源于古希腊的逻各斯中心论观念。而希伯来的宗教传统经过晚期希腊的理性精神的过滤，使上帝成为逻各斯的人格化形式。这种同构

^① W·考夫曼编：《存在主义》，商务印书馆 1987 年版，第 310 页。

^② 同上书，第 311 页。

^③ 同上书，第 311 页。

^④ 同上书，第 311 页。

^⑤ 同上书，第 312 页。

^⑥ J·P·蒂洛：《哲学：理论与实践》，中国人民大学出版社 1989 年版，第 276 页。

性作为文化“原型”，奠定了西方文化传统的统一基础。这种“体”的层面上的统一，并不影响“用”的层面上存在冲突和分裂，如宗教与科学之间的微妙关系。正如对西方文化我们不能以“用”的层面的冲突去否定“体”的层面的统一，我们同样不能以善与善的冲突去否定至善的绝对性。

绝对价值在道德哲学中遇到的难题，除了上述情形之外，美国伦理学家 R·道博最近在《美国哲学季刊》上发表的一篇引起轰动的论文：《道德、公平以及我们可以要求人们什么？》提出了这样一个问题：我们能否按一般的公正和道德原则对每个人提出同样的要求？他认为显然不行。道博把这个问题区分为两个层面：第一，“什么是道德责任？”第二，“我们自己能向人们和我们自己要求什么样的道德？”在他看来，第一个层面属于道德原则问题，而第二个层面则完全属于道德实践问题。他认为，这就面临着一个难以回避的问题：即使我们有道德责任要求人们去履行一般的道德信条，然而事实上我们却不能要求人们按那些道德信条行事。与此相关地，我们不能要求一个人履行某一个道德信条的这一个事实反过来也说明，道德原则是一回事，而能否以此要求每一个人遵循则是另一回事。按照道博的观点，这种对一般道德原则的挑战主要来自三种类型的通案：1)是对亲人的特别关怀。这种对亲人的特别关怀使得一般的道德原则在具体的道德实践中总是产生不公正的结果。2)是至善论与功利主义实际行为的矛盾。在实际生活中的功利主义态度，也常常使得至善论成为一种“偏爱”。3)是由奉献而受害的矛盾。“奉献论”似乎要求人们放弃他的财产以便给需要它的人，直到他的财产同那个他施舍的人的财产差不多。这似乎意味着，只要有人饥饿，我们就必须给他们施舍，直到我们自己也饥饿。于是，这种观点似乎要求我们奉献直到我们受伤害。基于以上情形，道博认为，虽然不少人接受了所谓的一般道德要求，但在实际上却很少有人能够达到这个标准。^①

那么，如何才能解决这一难题呢？道博提出了所谓的“道德互惠方法”。这种方法的核心是：“确定我们是否可以要求一个个体 S 从事 A，我们可以站在 S 的立场上想象我们自己，我们怎样像别人要求我们从事 A 一样要求我们自己。这个程序表明，我称之为道德互惠的是什么：‘假如我不反对别人要求我在 X 情况下进行 A 的活动，那么，我就可以要求人们在 X 情况下进行 A 的活动。’”显然，从表面上看，这有点类似于基督教的“黄金律”（即要求别人做到的，你自己要求你做到）和孔子的“推己及人”即“己所不欲，勿施于人”。但是，道博认为，他所提出的道德互惠信条要比它们优越。因为在他看来，“金箴和孔夫子的准则作为道德准则都有其局限性，因为每一个个体之间有差异。例如，一个强壮的、具有家长式作风的个体，可能认为并要求别人顺从对他们自治的严重侵扰，倘若他们不介意并认可了对自己如此的侵扰（这是拒绝金箴的极恰当的理由），反过来，也不能遵循那种准则，即我不能要求一个强壮的、利己主义者的简单帮助，因为他不愿意寻求帮助也不需要寻求帮助（这是拒绝孔夫子准则的极恰当的理由）。”事实上，道博提出的所谓道德互惠原则，也并未从根本上消除矛盾。他也不得不承认，互惠原则在实践中仍然有其难以克服的局限性。例如这个原则对那些相互不能通约、不能理解的道德主体来说存在着许多操作上的困难。道博举例说：“我们有时完全不能理解某些人。例如，无儿女的人不可能充分想象对父母的爱是什么，终身的无神

^① 参见赵凯荣编译：《美国伦理学研究转向》，载《国外社会科学文摘》2001年第11期，第57页。

论者不可能理解对上帝的敬畏。”^①所以，道博的观点并没有从根本上解决普遍的道德原则同具体情境下的特定选择之间的冲突和紧张关系。

道德选择的难题之所以存在，涉及到一个更深刻的问题：价值的绝对性和相对性及其关系。价值的相对性主要表现为道德判断对具体情境的依赖性、不同文化传统所信奉的道德教条的差异性和多样性等方面。如何看待这些问题？它们是否对价值的绝对性构成挑战？

4. “何谓道德”：不同的伦理学说

关于道德的追问，从伦理思想史上看，影响最大的主要有三种不同的回答：利己主义、义务论、功利主义。下面分别简要介绍一下这些不同的伦理学说的主要观点，并初步分析它们各自所面临的一些难题。

1)利己主义。

道德哲学意义上的利己主义，一般称作伦理利己主义。它的主要原则是：如果人们想有道德的话，他们应当永远为了自己的利益而行动。这种理论并不完全排除为了他人的利益而行动，但是，它却规定人们不应当这样做，除非这样做明显地符合他们自己的自身利益。例如，一位决定不做流产的妇女可能被认为是为了她胎儿的利益而行动，但是利己主义者会认为她的决定必定符合她的自身利益，而不是胎儿的利益。如果她的决定碰巧有益于胎儿，那是好事，但是选择或行为必须首先符合妇女的自身利益，否则她就不应该这样做。

伦理利己主义表现为三种形式：

(1)唯我的伦理利己主义。它认为“每个人都应当或应该为我的自身利益而行动”。

(2)个人的伦理利己主义。它认为“我应该为我自己的自身利益而行动；别人应该怎么办，我不管”。

(3)普遍的伦理利己主义。它认为“每个人都应该他或她的自身利益而行动”。

应当怎样看待这些不同的伦理利己主义的主张呢？

唯我的伦理利己主义或许最接近那些我们用“自私”这样的贬义术语所提到的东西。它要求每个人都应该为某一个人的利益而行动，这十分明显地拒绝考虑其他人的利益。除了她的完全的自我中心外，这种主张还有一些实际问题。第一，它是极端的个人主义和主观主义，仅仅适用于某一个人，至少它在本质上是这样。第二，主张这个理论难道不会反作用于它的信奉者，从而不合乎他或她的自身利益？如果你认识的某个人公然声称这就是他的理论，你是倾向于满足他的自身利益呢？还是像躲瘟疫一样地躲避他？当然，他可能总是说谎，说他是一个利他主义者，同时暗地里却坚持这个伦理理论。但是，说谎，尤其在个人的伦理观上说谎，道德上难道不值得怀疑吗？第三，既然伦理利己主义者也是一个结果论者，那么，如果人人都是唯我的伦理利己主义者，结果会怎样呢？每个人的自身利益都会得到满足吗？如

^① 参见同上刊，第57—58页。

果每个人都期望其他所有人都只为他或她的自身利益而行动，我们将如何解决由此产生的无数冲突呢？

个人的伦理利己主义同唯我的伦理利己主义相比，要温和一些。因为它允许他人信奉他们所想要的伦理体系，而不要求他们为某一个人而行动。然而，它仍然是严格意义上的个人伦理体系，而且假若他或她宣布或表明了他或她的理论，那么，有关个人的利己主义者的利益是否能得到满足，也会发生同样的问题。这就是说，如果知道他总是替他自己打算，人们难道会不戒备从而阻止他满足自身利益？当然，这种观点并非问题成堆，但是它仍然有其缺点。

普遍的伦理利己主义是一种最为常见的观点，因为它像大多数别的伦理理论一样适用于所有人。这种形式的利己主义主张我们每个人都应该为他或她的自身利益而行动。表面上看，它似乎给予我们大家较大程度的自由、个性和平等。然而这种观点的主要问题恰恰在于“每个人”的实际含义是什么？这类利己主义者实际上是希望每个人的利益都得到满足呢，还是希望他自己的利益得到满足？

所有这些不同的利己主义面临的共同问题是：当有关自身利益的各种冲突出现时，人们将如何解决它们呢？看来，没有任何明确的办法。所有利己主义者似乎必须不停地追求他们的自身利益，直到得到某种结果为止。这可能导致“强权即公理”，意味着最有势力或力量的人才会获得成功。还有，当利己主义者的利益冲突时，彼此之间将提出什么样的道德劝诫呢？他是力图劝他为他（第一个利己主义者）的利益而行动，还是劝他为他自己（第二个利己主义者）的利益而行动？倘若他提出第一个劝戒。看来，伦理利己主义在其所有形式上都是不能令人满意的。至少，它存在非常严重的问题。^①

2) 义务论。

道德问题上的义务论观点，以康德的思想为代表。康德的有关学说被称作“义务伦理学”。康德在他的体系中确立了一个基本原则，旨在建构道德框架。首先他认为，要达到绝对，任何道德规则都必须具有普遍性。它必须适用于一切情况中的一切人。如果有例外，或者如果一个道德决定或行动不能普遍化以适用于任何时候的任何人，那么它就不是道德的。康德把这个原则叫做“绝对命令”。它的表述是这样的：如果认可某一行为的规则不能为一切人所奉行，那么这个行为就是不道德的。康德提出的第二个原则是他所说的“实践命令”。这个原则主张，任何有理性的人的生命都不应当只被用作达到目的的手段，而其本身应被看作目的。这显然超越了功利主义和利己主义的狭隘视野。康德提出的第三个原则是所谓“可逆性标准”。它意味着对一个行为或规则的道德检验，其方法就是把它对别人的效果反转过来针对自己。这是一种反身性的判断。康德举例说，人们应当自问：“如果我处于危急之中，我是否希望得到帮助呢？是的，我希望得到帮助。因此，‘切勿帮助危急之中的任何人’这一规则就可能是不道德的”。康德的最后一个原则是，要完全合乎道德，任何行为必须处于义务感，而不顾我们的向往、欲望和意向。他甚至说，一个人如果他一心想合乎道德地行动，他就不算有道德，而如果他确实不是一心想这样做，而是出于义务感并置他的意向于不顾，强迫自己这样做，

^① 以上参见 J·P·蒂洛：《哲学：理论与实践》，中国人民大学出版社 1989 年版，第 224—227 页。

他才算是道德的。康德还说，在运用另外三个原则时，我们必须提出具有绝对性的道德规则，然后我们必须无疑问地、不管自己或他人的利益或结果——严格地说仅仅出于义务感而完全地服从和遵循它们。按照康德的看法，在做所有这一切时，我们会获得一种完全意义上的、真实的道德生命。康德的道德规则罗列起来，颇像犹太—基督教的“十诫”：决不杀生、决不说谎、决不偷盗、决不食言。^①

关于道德的超功利性，在卢梭的思想中表现得非常明显。卢梭是针对爱尔维修和霍尔巴赫的观点提出来的。爱尔维修认为把人的肉体感受性作为人的行为的绝对前提，认为“肉体的感受性乃是人的唯一动力”^②。基于肉体感受性这一经验原则，他只能把利益作为道德的终极根据。爱尔维修说：“如果爱美德没有利益可得，那就决没有美德。”^③他甚至认为，正如运动规律支配物质世界一样，“道德世界也为利益的规律所支配”^④。霍尔巴赫同样认为：“利益或对于幸福的欲求就是人的一切行动的唯一动力。”^⑤他还把道德律归结为自然律：“应该把事物的必然性作为道德的基础”^⑥。与此相反，卢梭认为人的道德恰恰是对于人的利益的超越。他指出：“人们说：‘除了我们的利益之外，其他一切对我们都没有什么关系’。然而，……如果人的心中没有一点道德，那么，他怎么会对英雄的行为那样崇敬，怎么会对伟大的人物那样爱慕？这种道德的热情同我们的个人利益有什么关系呢？我们为什么愿意做自杀的卡托而不愿意做胜利的凯撒呢？”^⑦卢梭还指出：“人们说，每一个人都是为了他个人的利益才赞助公共的福利的。那么，为什么好人要损自己而利大众呢？难道说牺牲生命也为了自己的利益吗？”^⑧在卢梭看来，对人的肉体生命这一人的利益赖以维系的绝对前提的超越，才是道德成为可能的条件。因此，道德并不取决于利益，从而无法被还原为利益。卢梭所说的观点，可以从这样一个例子中得到某种印证：“父母养育我们是功利吗？绝对不是。如果说是这样的话，报载有一个男孩已经全身瘫痪了，还有一个女孩子成了植物人，他们的爸妈伺候他们二十多年为什么？人绝不是活在功利里边，人只有活在责任义务里，一切唯求心安才够资格拥有安祥。”^⑨

3)功利主义。

功利主义伦理学就是以功利为尺度回答什么是善和什么是最大的善的伦理学主张。所谓“功利”(utility)即功用、效益之意。一般地说，效益总是产生在行为之后，所以功利主义总地说来属于行为后果论。它对道德判断的态度，可以借用詹姆士在谈到实用主义方法时说过的话来说明：“这个态度不是去看最先的事物、原则、‘范畴’和假定是必需的东西，而是去看最后的事物、收获、效果和事实”^⑩。

^① 参见同上书，第232—235页。

^② 《十八世纪法国哲学》，商务印书馆1963年版，第496页。

^③ 同上书，第512页。

^④ 《西方伦理学名著选辑》，下卷，商务印书馆1987年版，第47页。

^⑤ 同上书，第75页。

^⑥ 同上书，第82页。

^⑦ 卢梭：《爱弥尔》，下卷，商务印书馆1978年版，第412页。

^⑧ 同上书，第415页。

^⑨ 耕云：《安祥之美》，台湾中华禅学杂志社1995年版，第42页。

^⑩ 詹姆士：《实用主义》，商务印书馆1983年版，第31页。

功利主义所谓的行为后果，可分为两种：一种是看行为后果是否对每个行为者即对自己有利，它被叫做利己的功利主义（egoistic utilitarianism）；另一种是看行为后果是否普遍地对大多数人有利，它被称之为普遍的功利主义（universal utilitarianism）。前者以 18 世纪末 19 世纪初英国资产阶级伦理学家边沁（Bentham, 1748—1832）为代表，后者则以大体与边沁同时代的英国功利主义思想家穆勒（James Mill, 1773—1836）为代表。按照边沁的观点，“功利原则指的就是：当我们对任何一种行为予以赞成或不赞成的时候，我们是看该行为是增多还是减少当事者的幸福；换句话说，就是看该行为增进或者违反当事者的幸福为准”。那么，怎样才能判断当事人是否幸福呢？边沁诉诸快乐论。他指出：“自然把人类置于两个至上的主人——‘苦’与‘乐’——的统治之下。只有它们两个才能够指出我们应当做些什么，以及决定我们将要怎样做。在它们的宝座上紧紧系着的，一边是是非的标准，一边是因果的环链”^②。利己的功利主义的逻辑结果在两个方向上发生矛盾。首先，在理论上，它根据个人感官或精神上的快乐原则来判断，必然导致主观主义。一个行为者的主观感受是无法用来作为客观上大家都必须遵循的善恶标准的。其次，在实践上，每个行为者按照自己的利益行事，不等于社会利益的实现，个人利益的冲突必然危及整个社会的和谐一致，从而最终反过来妨碍个人最大利益的实现。所以，功利主义开始由利己的功利主义向普遍的功利主义过渡。^③穆勒指出：“功利主义认为[在]行为上[作为]是非标准的幸福并不是行为者一己的幸福，乃是一切与这行为有关的人的幸福（这是攻击功利主义的人很少能公平地承认的）。例如，功用主义需要行为者对于自己的与别人的幸福严格地看作平等，像一个与本事无关而仁慈的旁观者一样。从拿撒勒的耶稣的黄金律内，我们见到功用伦理学的全部精神。待人像期望人待你一样，爱你的邻人像爱你自己，做到这两件，那就是功用主义的道德做到理论的完备了。”^④

功利主义的道德观遇到了许多反驳和诘难。例如，英国哲学家麦基就曾指出：“人民总是这样反驳说：因为它的尺度是‘最大多数人的最大幸福’，那么以它的名义什么可怕的事情都能做。另外，还有一种对功利主义的挑战也是十分著名的：如果在一家医院里有两个患肾脏病和一个患胃病的垂危病人，他们都能通过移植手术被挽救过来；这时有一个健康者到这家医院来探视生病的亲戚，那么，根据官僚功利主义的立场，这个健康者应当被肢解，把他的器官在三个病人中分配，因为这样就只会死一个人，而三个人能活，反之，三个人会死而只有一个人能活。”^⑤如何看待这个问题？功利主义能够成功地应对这种挑战吗？它尽管有点滑稽，但的确以夸张的方式凸显了功利主义的内在危机。

此外，从学理上对功利主义的批评主要有：

（1）功利主义不能作为道德的标准，因为它不是普遍的；因为有许多合乎道德或反道德的行为，对于个人或社会利益没有直接的关系。譬如违反自己的利益而坚守诺言。社会的功利主义否认人对于天主、对于自己的义务。因为这些义务对于社会的功利无关；而个人的功利主义并不赞成人对于天主及别人的义务。

^② 《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆 1966 年版，第 581—582 页。

^③ 以上参见李莉：《当代西方伦理学流派》，辽宁人民出版社 1988 年版，第 5—6 页。

^④ 穆勒：《功用主义》，商务印书馆 1957 年版，第 18 页。

^⑤ 麦基编：《思想家》，三联书店 1987 年版，第 233—234 页。

(2)实际而言,功利主义是无法计算的,要把现在的或将来的方便都妥善地计算清楚,并彼此相对照,来规定什么是真正有益,这不是一件容易的事。

(3)利益是变动不居的:现世的快乐幸福,由于多数是主观的,所以是相对的。每个人看快乐幸福都不同,并由于个人的环境、地方、时代的情形不同,功利也有不同的意义,以至于没有比判断功利的规则更容易变动的;因此使个人的主观的道德观常变动不居。

(4)混淆道德观念。因此众人认为最坏的习惯对人是有益的。譬如强盗杀人,都是对社会的福利有害的行为,如发假誓、作乱、撒谎,反而认为是有用的;况且把许多真正合乎道德的行为,认为对个人可能是没有利益的。因此,拿功利作为人生的道德目标,是非常浮泛而不准确的,因为这种看法可以允许任何不合理与不合法的行为。

(5)这种学说缺陷很多:由于它过于注重实验方面、感情方面,而把理性方面放在次要了;可是人的理智在伦理道德上,应当占据首位,因为理智必须指导人生。^①

第三节 宗教哲学

1. 宗教与宗教哲学

宗教是一种异常复杂的现象,因而很难给它下一个能够达成共识的定义。约翰·希克甚至认为:“根本就没有任何得到公认的宗教定义,而且很可能永远也不会有。”^②柯拉柯夫斯基也指出:“关于宗教的每一个定义,在一定程度上都是任意的,而且,无论我们怎样细致周密地想要令其在通用言语中符合实际的用法,依然会有许多人觉得我们的定义包含的内容太多或者太少,或者既多又少。”^③宗教现象的界限是模糊的,它既存在着时间意义上的差别,还存在着民族性距离,所以归纳方法总是显得有些力不从心。但是,为了分析问题的方便,我们又不得不对它作出某种概括,尽管这种概括同其他任何一种概括一样也存在着缺陷。

那么,究竟何谓“宗教”?罗素在《宗教与科学》一书中曾经作过分析,他指出:“从社会方面来考虑,宗教是一种比科学复杂的现象。每一种历史上著名的大宗教都具有三个方面:

(1)教会,(2)教义,和(3)个人道德法规。在不同的时代和地点,这三个要素的相对重要性是极其不同的。……然而,所有这三个因素虽然轻重时有不同,但对于作为一种社会现象的宗教来说,却是本质的东西。”^④罗素的这个界说当然是有合理性的,但也有其固有的局限:一是它只是一个社会学定义;二是它只是一个描述性的定义,因而带有外在的性质。

我认为,如果着眼于内在的方面,那么,宗教总是表达为一种自觉的信仰系统(这是宗教的内核,它构成宗教之所以成其为宗教的最本质的规定),它是对人的价值存在的自觉意识和自觉追求。黑格尔说:“真正的宗教,精神的宗教,必须具有一种信仰,一种内容”^①。在这

^① 以上见高思谦:《中外伦理哲学比较研究》,台湾中央文物供应社1983年版,第170—171页。

^② 约翰·希克:《宗教哲学》,三联书店1988年版,第10页。

^③ 柯拉柯夫斯基:《宗教:如果没有上帝…》,三联书店1997年版,第2页。

^④ 罗素:《宗教与科学》,商务印书馆1982年版,第1-2页。

^① 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆1980年版,第13页。

个意义上，宗教基于这样的基础，即“对于一切神圣事物的感受”^②。神圣来自最高的完美。从哲学上说，只有本体才具有这样的性质。正如亚伯拉罕·柯恩所指出的：“‘神圣’一词用之于上帝时则有特殊的含义，它具有一种任何人都不能企及的完美。经文中‘因为他是圣洁的神’（《约书亚书》，24：19）这句话中的形容词是复数形式，因而它的意思被解释为，‘他之神圣是因为具有各种各样的神圣品质’，也就是说，他神圣得完美无缺（P.Ber.13a）。对‘你们要圣结’（《利未记》，19：2）这句话，有如下的评论：‘不可能想像人能如上帝由于圣洁；因此《圣经》上又加了一句，‘因为我是圣洁的’——我的圣洁比你们所能达到的任何程度都要高’（《大利未记》，24：9）”^③。同时，从外在特征看，宗教则是信仰系统的体制化（宗教组织）、信仰系统的偶像化（宗教神格）、信仰系统的文本化（宗教教义）。由此可见，对宗教的界说可以从两个方面进行：1)从内在方面再，宗教就是一个自觉的信仰系统。它不仅是一种信仰，而且是一种自觉的信仰，也即对信仰进行自觉把握（如反省、强化等等）；2)从外在方面说，宗教是由组织、偶像、教义等组成的文化系统。

那么，什么是信仰呢？美国的实用主义哲学家皮尔士在他的一篇论文《怎样把我们的观念弄明白》中指出：“什么……是信仰？它是在我们的智力生活的交响曲中，结束一句乐句的半休止拍。我们已经看到，它正好具有三重特性：第一，它是我们所觉察的某种东西；第二，它平息了怀疑的焦躁；以及第三，它包含有这样的意思，即：在我们的本性中建立起一种行动的规则，或者说得简单一点，建立起了一种习惯。”^④第一点表明，信仰总是某种被自觉到的东西；第二点表明信仰是对怀疑的排除，因而同怀疑相独立；第三点则表明信仰是由人的独特存在方式所塑造的观念习惯。最后一点无疑显示出了皮尔士观点的实用主义色彩。皮尔士的说明至少在现象学层面上揭示了信仰的特征。黑格尔在《宗教哲学》中，也对信仰作了界说，但他主要是着重于信仰的内在性质。黑格尔指出：“所谓信仰，表达确定的信念之深入，与任何不同的意见、观念、信仰、意愿等相对立而表达最深邃、最贯注的笃信，——而这一深入作为可能限度内最深邃者，同时直接将最抽象的最深邃性，亦即思本身，包孕于自身；倘若思维与信仰相矛盾，这便是心灵深处之痛苦的分裂。”^⑤“深邃”来自何处？什么才“值得”我们如此“笃信”？只有绝对之本体。因此，宗教信仰乃是一种终极关怀，其对象是一个至上神。由此决定了宗教赖以成立的信仰系统是绝对价值体系的自觉形式。就此而言，宗教不过是对绝对的信仰。这正是宗教现象的人文性质和人文意味之所在。

“信仰”和“相信”是一种什么样的关系呢？一般地说，信仰总是一种相信，但它又不是一般的相信。这里的差别在于，信仰的对象不是一种具体的所指，而是一种抽象的规定。它关乎存在本身，而并不涉及存在者。但相信的对象则不一定如此，它也可以是一种具体的规定，例如某个特定的事物。这有点类似于“畏”和“怕”的关系。海德格尔指出：“信仰是人类此在（Dasein）的一种生存方式”^①。由此决定了信仰对于人的存在来说决不是工具性的规定。信仰的这种非工具性，显示的乃是信仰的自足性和绝对性特征。正是因为信仰涉及的不是存在者而是存在本身，所以信仰及其所信者才具有神圣性。这种神圣性只能来自作为所

^② M·伊利埃德语，参见柯拉柯夫斯基：《宗教：如果没有上帝…》，第2页。

^③ 亚伯拉罕·柯恩：《大众塔木德》，山东大学出版社1998年版，第27页。

^④ 转引自M·怀特编著：《分析的时代》，商务印书馆1981年版，第141-142页。

^⑤ 黑格尔：《宗教哲学》，下册，中国社会科学出版社1999年版，第749页。

^① 海德格尔等：《海德格尔与有限性思想》，华夏出版社2002年版，第6页。

信者的存在本身的绝对性和超验性。事实上，从西方文化传统看，所谓的“超验”原本就有其深邃的宗教学背景。

那么，何谓“宗教哲学”呢？约翰·希克指出：宗教哲学就是“‘关于宗教的哲理性思考’的那一类东西”^②。但是，宗教哲学并不等于神学研究。因为后者是以信仰为前提的，它是神学家对自己的信仰寻求合法性基础所进行的探索。但是，“宗教哲学并非宗教教义的喉舌。要从事宗教哲学，确实根本不需要从某种宗教立场出发”^③。因此，“它本身不是宗教领域的一个组成部分，但却与之有关”^④。可见，宗教哲学不是信仰内的研究。此外，“宗教哲学”也不等于“宗教的哲学”。正如谢扶雅先生所说的：“宗教的哲学与宗教哲学，虽同为一种哲学，但前者具有宗教性，后者不具宗教性，前者以特种宗教信仰为主体，后者以一切宗教活动为客象。换言之：宗教哲学立基于世上各个宗教活动之观察，而后抽绎其根柢的概念，非先假定出世修禅，或意志自由，及有神论者。故宗教哲学决非宗教的哲学。”^⑤

2. 信仰是否需要理由？

信仰是否需要理由？我们知道，欧洲中世纪经院哲学中有一个口号，叫做“正因为荒谬，所以我才相信！”如何看这一提法？当人们问“我们有什么理由接受这个信念”时，关于这一问题的争论很容易导致另一个问题：“接受一个信念的合适理由是什么？”^⑥这个问题能否成立？换句话说，它是否是一个假问题？事实上，这取决于信仰是否需要理由。

从西方的基督教历史看，对上帝的证明一直是神学家和哲学家探讨的一个问题。关于上帝的证明，主要有5种不同的学说。它们是：1)本体论证明；2)宇宙论证明；3)目的论证明；4)道德论证明；5)意志论证明。下面，我们依次看看这些证明及其面临的问题：

1)本体论证明。历史上第一个提出对上帝的本体论证明的是意大利的安瑟伦(St. Anselm, 1033-1109)。安瑟伦一开始先把基督教的上帝概念浓缩为这样一个表述：“上帝是无法设想比它更大者的一个存在物”。安瑟伦这里所谓的“更大”，意思是更完善，而不是指在空间上更巨大（在某些场合，如在《宣讲篇》第14章和第18章，安瑟伦使用“更好”[melius]取代了“更大”）。这个可设想的最完善者的观念，不同于实际存在着的最完善者的观念。本体论论证不能建立在后一种概念的基础之上。因为虽然实际存在着的最完善者，由于其定义，是确实存在着的，然而这个存在物是不是安瑟伦所说的上帝，却没有保证。因此，安瑟伦不把上帝描述为实际存在着的最完善者，而是把上帝描述为完善到如此程度，以至于无法设想比它更完善者的一个东西。^①安瑟伦的本体论证明首先受到了他的同时代人、法国马牟提埃的僧侣高尼罗的质疑。高尼罗的反驳主要是强调概念的存在同实在的存在之间的性质差别。高尼罗认为，最完满的岛、最完满的国家并不一定是实在的。安瑟伦的这种本体论证明主要是要人

^② 约翰·希克：《宗教哲学》，三联书店1988年版，第6页。

^③ 同上书，第6—7页。

^④ 同上书，第7页。

^⑤ 谢扶雅：《宗教哲学》，山东人民出版社1998年版，第18页。

^⑥ D·D·拉斐尔：《道德哲学》，辽宁教育出版社1998年版，第4页。

^① 参见J·希克：《宗教哲学》，第37—38页。

相信，它实际上是以信仰作为依据的。^②安瑟伦曾经明确地指出：“我决不是理解了才能信仰，而是信仰了才能理解。因为我相信：除非我信仰了，我决不会理解”^③。后来，笛卡尔又提出了上帝的本体论证明的问题。笛卡尔的本体论论证宣称，“存在”作为“属性”或“宾词”，必然被包含在“上帝”的定义之中。既然上帝是指一种最完满的实体，那么上帝自然具有“存在”这一属性。正如内角和等于两直角这一事实是三角形的一个必然的特性一样，存在也是最完善者的一个必然的特性。一个三角形如果没有它的定义性属性，就不会是一个三角形，上帝如果没有存在就不会是上帝。笛卡尔的论证受到了康德的批判。康德认为，本体论证明的错误首先在于，它混淆了逻辑的必然性与必然性的存在之间的区别。他从分析判断与综合判断的区别出发，认为三角形有三个角属于分析判断，而上帝具有存在的属性则属于综合判断。在康德看来，上帝存在显然是综合判断，但上帝却又不可能有任何经验的材料。因此，康德认为上帝存在的证明的错误就在于“逻辑的述语与实在的述语的混淆”^④。

2)宇宙论证明。托马斯·阿奎那(1224—1274)不同意关于上帝的本体论证明，他根据亚里士多德的哲学提出了五种关于上帝存在的证明。第一是从事物的运动或变化论证上帝存在。他认为，在世界上，有些事物在运动着，这些运动着的事物总是受到其他事物的推动，一个事物为另一个事物推动，另一个事物又为别的事物所推动，这样追溯上去，就可以追到有一个不受其他事物推动的第一推动者。这个第一推动者就是上帝。第二是从动力因来论证上帝存在。他认为在现象世界中，有一个动力因的秩序，但是我们决找不到一个事物，它自身就是动力因。从原因推动结果来看，就可以找到一个最初的动力因，它是必然的。这个最初的动力因就是上帝。第三是从可能和必然来论证上帝存在。他认为自然界的事物都处在产生与消灭的过程之中，事物不仅仅是可能的，它还作为必然的事物而存在，它有赖于这种必然性。但是有一种事物它自身就具有自己的必然性，而不是从别的事物得到其必然性这种事物就是上帝。第四是从事物的真实性的等级来论证上帝的存在。他所说的真实性的等级是指事物具有善良、真实和尊贵的多少，有的事物具有较多的这些性质，有的事物则具有较少的这些性质。但是世界上有这样一种东西，它是世界上一切事物得以存在和具有善良、真实、尊贵以及其他完美性的原因，这就是上帝。第五是用世界的经验的秩序来论证上帝的存在。他认为即使没有知识的人或生物也为着达到一个目的而活动。他们谋求达到自己的目标并不是一种偶然的随意的活动，而是按照一定的计划的活动，这样就一定有一个设定计划，指出要达到的目标的存在者。这个存在者就是上帝。

康德把以上这些对上帝存在的证明划分为三类。他把安瑟伦和笛卡尔的证明叫做本体论证明，把阿奎那的第一、第二、第三个证明叫做宇宙论证明，把阿奎那的第四、第五两个证明叫做目的论证明。康德的划分主要是根据概念与经验的关系作出的。他认为，本体论证明是从一个概念，即上帝出发，完全抽去这个概念所必须包括的经验材料，仅仅先天地从概念去推出一个最高的原因的存在。他认为宇宙论是从经验中的因果律推出最高的存在，即以经验中的事物运动变化和偶然现象来论证超验的上帝存在。他认为目的论的论证是由经验的

^② 尹大贻：《康德归上帝存在的证明的批判及其理性宗教观点》，载《论康德黑格尔哲学》，上海人民出版社1981年版，第125页。

^③ 安瑟伦：《宣讲篇》1，参见《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆1981年版，第240页。

^④ 参见《论康德黑格尔哲学》，第127—128页。

世界的一种特殊的性质，即事物的真实性等级、有计划性和有目的性来论证上帝的存在。^①实际上，阿奎那也承认，本体论论证与宇宙论论证之间的主要差别就在于，前者“根据原因，所谓由于它（*propter quid*）”，因而是先验的；后者则是“根据结果，所谓因为（*quid*）”，因而是后验的。关于这种逻辑转变的主要原因，他指出：“因为结果同其原因相比，显然我们更容易认识结果，所以我们往往通过结果来认识原因。任何结果，只要我们越认识它，就越能推论其原因。因为结果渊源于原因，有果必定先有因。所以，上帝的存在，从上帝本身我们是无法认识的，但是，我们可以通过认识到的结果加以证明。”^②

3)目的论证明。这种论证是有神论论证中最为流行的一种。和宇宙论证明一样，目的论证明也被看作是一种后原子能的证明方式，因为它们的前提都带有经验性质。但它们所根据的经验前提又各有特点。宇宙论证明的经验前提往往是指整个宇宙或世界的某些普遍特征；而目的论证明的经验前提则主要是现存世界中可以观察到的一些规则或某种秩序。一般地说，所谓的目的论证明就是从上述意义上的规则或秩序出发，去追究它们所内涵的目的性，最后证明宇宙或世界就是有智慧的存在者——上帝的造物。据考证，《圣经》里就已有目的论证明的雏形。古希腊的柏拉图的《蒂迈欧篇》等对话中，以及西塞罗的著作中，中世纪的托马斯·阿奎那，都曾经提出过目的论证明。在近代，最为著名的目的论证明是由威廉·帕利（William Paley, 1743—1805）在他所著的《自然神学》一书中提出的。目的论证明可分为“演绎式的目的论证明”和“归纳式的目的论证明”。托马斯·阿奎那的目的论证明就属于演绎式的目的论证明，也就是从世界的秩序性推论出有智慧的存在者——上帝。威廉·帕利的目的论证明则属于归纳式的目的论证明，它又叫做设计论论证。它的一个显著的特点就是广泛利用当时自然科学的一些成果或材料，借助类比的手法来达到证明的目的。威廉·帕利用作类比的东西就是当时的精密机械——钟表。托马斯·阿奎那的证明方式存在的问题是，“上帝的存在”在整个推导过程中已经是某种潜含的东西或预定的归宿，而并不像真正的结论。而威廉·帕利的设计论证明则受到了休谟的挑战。休谟在他的《自然宗教对话录》中对设计论证明进行了批判。这种批判主要有三点：（1）他从怀疑论的立场出发，否定设计论证明所依赖的前提。他说：“我们的观念不会超出我们的经验。我们没有关于神圣的属性与作用的经验。我不必给出我的三段式的结论，你自己可以推出这个结论”（休谟：《自然宗教对话录》英文版，第15页）。这个结论只能是，关于上帝存在的证明并无任何经验前提可言。（2）休谟对设计论证明的类比方法的消解。他认为设计论所运用的类比方法是无法提供必然性结论的。（3）休谟认为宇宙并不完美，而是有缺陷的，这种局限性不是对十全十美的上帝的一个讽刺吗？^③

4)道德论证明。各种形式的道德论证明都主张，人的道德体验，尤其是人对其人类同伴义不容辞的责任感，必然以上帝的实在性为前提，以此作为这种责任感的某种形式的源泉和根据。在**第一种形式的道德论证明**中，是作为一种逻辑推论，即从客观的道德律，推出一个神圣的道德律赐予者；或者从道德价值或一般价值的客观性，推出一个超验的价值依据；或者从良知的事实，推出一个其“声音”即良知的上帝。正如纽曼红衣主教所说的：“如果（事实也正是这样）在违抗良心的声音时，我们会感觉到有责任，我们会羞愧，我们会害怕，这就

^① 参见《论康德黑格尔哲学》，上海人民出版社1981年版，第126—127页。

^② 转引自傅乐安：《托马斯·阿奎那基督教哲学》，上海人民出版社1990年版，第62页。

^③ 参见张志刚：《猫头鹰与上帝的对话——基督教哲学问题举要》，东方出版社1993年版，第85—87页。

意味着有一个他，我们对他感到有责任，我们在他面前羞愧，我们对他的要求感到害怕……。如果这些情感的根由不属于这个可见的世界，那么（有良心的人的）意识所朝向的对象，就必然是超自然的、神圣的了……”^①。所有这一类证明的基本假定是：道德价值是无法根据人类的需要和欲望、自爱利己之心、人性或人类社会的结构，或者用其他任何不诉诸超自然者的方式，作出自然主义解释的。作出这样一种假定，也就是把未定之事视为当然。因此，从价值论推出上帝的推论，一个基本前提是有争议的，而从自然主义的怀疑论的观点来看，什么也没有确立起来。**第二种形式的道德论证明**则主张：任何人只要真正严肃地把道德价值作为对自己人生起作用的最高要求来予以尊重，就必然由此而隐然相信这些价值的某种超人间的源泉和基础具有实在性，这种源泉和基础，在宗教上就是上帝。因此，康德论证说，灵魂不朽和上帝的存在，都是道德赖以确立的基本假定。当一个人认识到道德责任是正确地加诸自己的无条件要求时，他就能合情合理地肯定这两项信仰构成道德生活的前提。一位神学家也指出：“在现代世界上，如果说对上帝的信仰就是我们的道德意识的组成部分，没有它，后者就变成无意义的了，这样说难道是很荒唐的吗？关于实在的性质和目的，要么我们的道德价值告诉了我们一些东西（即向我们提供了宗教的胚芽），要么，这些道德价值就只是主观的、因而是无意义的”^②。上述说法并不能被说成是对上帝的一个证明。因为道德责任的最高权威是可以遭到怀疑的，即使承认道德价值指明了一个超验的基础，也不能说，它一直毫无失误地指明了那个无限的、全能的、自足的、人格的创造者，而这正是圣经信仰的对象。^③

5)意志论证明。与前面几种证明方式相比，意志论证明带有某种程度的非理性主义的色彩。

它的主要代表是帕斯卡尔（B.Pascal，1623—1662）和詹姆士（W.James，1842—1910）。(1)

帕斯卡尔的“打赌说”。帕斯卡尔在他的《思想录》一书中提出了“打赌说”。他写道：“让我们说：‘上帝存在，或者是不存在’。然而，我们将倾向哪一边呢？在这上面，理智是不能决定什么的；……这里进行的是一场赌博，……然而不得不赌；这一点并不是自愿的，你已经上了船。然则，你将选择哪一方呢？让我们看看吧。既然非抉择不可，就让我们来看什么对你的利害关系最小。……让我们权衡一下赌上帝存在这一方面的得失吧。让我们估价这两种情况：假如你赢了，你就赢得了一切；假如你输了，你却一无所失。因此，你就不必迟疑去赌上帝存在吧。”^④詹姆士则提出了“风险论”。在他看来，可信仰的东西只是“假设”

（hypothesis），在生存中人们不可能逃避对不同的假设作出一种选择。其中有些选择可以回避，但也有些选择是无法回避的。因为拒绝作出选择本身就是一种选择。这样的选择就是詹姆士所谓的“真正的选择”（genuine option）。詹姆士指出：“简言之，我所维护的是这样一个论点：我们的情感本性不仅有权而且必须从诸多命题中断定一种选择，因为只要是一种真正的选择，其本质便决定了我们不可能以理智的根据来作出决断；因为在这种情形下，如果说：‘无须决断，尽可让问题悬而不决’，这如同作出肯定或否定的回答一样，其本身就是一种情感的决断，而且同样也带有丧失真理的风险。”^⑤上帝的意志论证明面临的困难主要有两点：

^① J·H·纽曼红衣主教：《赞同的法则》，C·F·哈罗德编辑，纽约，大卫·麦克凯公司，1947年，第83—84页。

^② D·M·拜里：《对上帝的信仰及其在基督教中的完成》，爱丁堡，克拉克公司1927年，第172—173页。

^③ 参见J·希克：《宗教哲学》，第65—68页。

^④ 帕斯卡尔：《思想录》，商务印书馆1985年版，第110页。

^⑤ 转引自张志刚：《猫头鹰与上帝的对话》，东方出版社1993年版，第106页。

一是它的非理性主义的特征极大地削弱了它的证明的力量，因为证明恰恰是理性逻辑的内在要求，而这种理性要求同意志的非理性特征是相矛盾的。就此而言，“意志论”同“证明”就是相互背反的。二是它具有明显的功利主义色彩，如此一来，信仰的对象就有可能沦为某种工具和手段的规定，从而危害到上帝的绝对性和目的性。

由上可见，对上帝的各种证明无一例外地都遇到了致命的困难。麻烦并不在于如何才能恰当地得到证明，而是在于这种证明的思路和取向本身就存在着缺陷。因为对上帝的信仰决不是一个知识论的问题，信仰是不需要证明的。克尔凯廓尔说：“信仰意味着失去理性而得到上帝。”^②证明属于理性的范畴。失去理性也就意味着超越证明。这才是信仰的本质之所在。关于这一点，犹太哲学家 M·布伯指出：“信仰不是要去证明，而是要用体验”^③。

那么，为什么说信仰不需要理由？其原因大致可以从三个方面来看：

第一、本体论意义上的原因——上帝的自明性。

上帝是绝对的。对此，库萨的尼古拉指出：“绝对的‘一’，……正是绝对的极大或上帝本身”^④。黑格尔也说：“绝对——这应是用思想的意义和形式去表达上帝的最高范畴”^⑤。这个“绝对极大，也就是绝对实体，一切事物凭借这绝对实体才成为一切事物”^⑥。“如果在单纯的极大本身之外设定任何东西，那总还是可能找到某些比它更大的东西。”^⑦而这显然同“绝对的极大”相矛盾。“由于极大是绝对，它实际上是一切可能的存在物，它限制一切事物，但不受任何事物的限制。”^⑧而近代的斯宾诺莎则基于他的泛神论立场指出：“神，我理解为绝对无限的存在”^⑨。因此，“单是由神的本质的必然性就可以推出：神就是自因（据命题十一），又（据命题十六及其绎理）就是万物的原因”^⑩。在这个意义上，“神即是绝对的第一原因（*causa prima*）”^⑪。既然上帝作为“第一原因”是自我决定的，那么，它就不取决于任何“他者”，也不可能有任何“他者”。因此，我们就无法追问信仰上帝的“理由”。

第二、认识论意义上的原因——无知之神秘。

我们平时说：“我相信这是事实”，恰恰意味着它尚未得到经验的证明。它不过是一种无实证基础的信念而已（正因为无实证基础所以才是信念）。一旦得到经验“证明”，“我相信”也就随之让位于事实判断，从而过渡到“我知道”。这时，问题的性质已经发生了改变，“我相信”因而变得没有意义了，因为它。如“我相信他去了”这句话，仅仅表明“我”倾向于认为“他去了”是一个事实。如果事实上他真的去了，那么这个相信所表达的信念就被证明是正确的；反之，则被证明是错误的。但这种对信念的确证，恰恰是对信念的否定。因为确

^② 转引自 W·魏施德：《后楼梯——大哲学家的生活与思考》，华夏出版社 2000 年版，第 229 页。

^③ 罗素等：《危机时代的哲学》，台湾志文出版社 1985 年版，第 132 页。

^④ 库萨的尼古拉：《论有学识的无知》，商务印书馆 1988 年版，第 11 页。

^⑤ 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆 1980 年版，第 188 页。

^⑥ 库萨的尼古拉：《论有学识的无知》，商务印书馆 1988 年版，第 5 页。

^⑦ 同上书，第 7 页。

^⑧ 同上书，第 5 页。

^⑨ 斯宾诺莎：《伦理学》，商务印书馆 1983 年版，第 37 页。

^⑩ 同上书，第 35 页。

^⑪ 同上书，第 19 页。

证本身（亦即信念所表达的变成事实），那么信仰的修辞就将丧失意义，而过渡到了事实判断。由此可见，相信是不需要任何前提和理由的。有了理由之后，相信本身也就随之变得没有意义。我们必须注意这样一个事实，“人们常常不是因为一些证明上帝存在的学术研究而获致宗教信仰。宗教信仰通常不是因为资料、证据和科学与经验一类的论证而出现。宗教信仰不是一种科学假设。”^①不仅如此，而且宗教信仰也并不来自科学证明。

尼古拉·库萨在《论隐秘的上帝》中虚拟了一场异教徒与基督徒之间的对话，其中有这样一段：

异教徒：我看到你极其虔诚地匍伏在那里，流淌着充满爱意的眼泪，这眼泪的确不是矫揉造作，而是发自内心的。请问你是什么人？

基督徒：我是一个基督徒。

异教徒：你在敬拜什么？

基督徒：上帝。

异教徒：你所敬拜的上帝是谁？

基督徒：我不认识他。

异教徒：你怎么会如此认真地敬拜你并不认识的呢？

基督徒：正因为我不认识，所以我才敬拜。

异教徒：怪哉，我竟然看到一个人醉心于他并不认识的。

基督徒：一个人要是醉心于他自认为已经知道的，岂不更奇怪。^②

对于一个事物越是无知，那么就越是对其感到神秘。特别是对一个事物不仅现在是无知的，而且将来也不具有了解它的可能性，那么它就是最神秘的东西，从而越是对它充满敬畏和向往。

第三、心理学意义上的原因——信任大于契约。

汉斯·昆指出：“信徒像恋人一样，得不到可以提供给他完全的安全感的最终证据。但是信徒也像恋人一样，只要全心全意地忠实于另一方，就会完全确信另一方。这种确信是比证据所确定的安全感更强而有力的。”^③在现实生活中，人们在绝大多数情况下，都是依赖信任来生存的。契约行为主要涉及法律和经济事务。倘若丧失了起码的信任，人们就不可能建立起基本的交往方式和社会关系模式。同样地，这种心理倾向作为一种心理定势，也影响到人们对信仰的确立。在基督教中，《旧约》和《新约》名称中所谓的“约”在形式上的确含有“契约”之义，但是《圣经》并不是上帝同人建立的契约。因为任何真实的契约都必须以缔约双

^① 赵敦华编：《欧美哲学与宗教讲演录》，北京大学出版社 2000 年版，第 221 页。

^② 尼古拉·库萨：《论隐秘的上帝》，三联书店 1996 年版，第 3 页。

^③ 转引自艾丁宝：《一个无神论者的神学笔记》，载《三联生活周刊》2001 年第 45 期，第 34 页。

方地位的对等为其绝对前提，而上帝和人的地位是不对等的。上帝是拯救者，人则是被拯救者；上帝是全知全能的，人则是有缺陷的。在日常生活中，由于信息的不对等，人们之间的交往就不可能完全依赖契约，而是必须更多地诉诸信任。这也是在与上帝的关系中，人们为什么必须通过信仰来实现与上帝的相遇的心理学原因所在。

信仰是否需要理由？这里还有一个无法回避的难题：如何看待宗教信仰同历史证据的关系？宗教教义往往借助于某种历史叙事来表达。因此，至少从表面上看，宗教信仰同历史叙事之间存在着一种难以剥离的关联。例如，在传统的基督徒看来，“基督教信仰的确涉及、包括或者预先假设了某些命题或信念。在这些信念之中，有的属于历史信念”^①。“这种观点引发了许多重要问题。最重要的一个问题是信仰与历史证据的关系。信仰如果包括历史信念的话，就会导致这样一种结论：除非我们有合理的历史信念，否则，信仰就是不合理的。一般说来，历史信念建立在各种各样的历史证据之上；假如有充分的历史证据证明，作为基督教信仰的一个组成部分的历史信念是合理的，那么，我们应当做的不过是发展和维护基督教信仰”^②。问题的关键在于，历史叙述与宗教信仰之间是否存在着一种“证明”的关系？如果存在这种关系，那么历史叙述的真实与否就将直接涉及信仰是否能够成立。如果不存在这种关系，那么历史叙述的真实与否就不对信仰发生什么实质性影响。那么究竟应当怎样看待这种关系的性质呢？其实，宗教交易中的历史学修辞，只是一种“故事”。它所塑造的语境之功能仅仅是一种象征或隐喻而已。因此，它是“说明”性的，而不是“证明”性的。从这种功能性的特征可以看出，不能把信仰同历史叙述的关系了解为“证明”关系。历史叙述不具有“证据”的性质。正如克尔凯郭尔在《哲学片断》中认为的那样，尽管信仰确实具有这样一种历史成分，但信仰并不以证据为基础，而是以对耶稣的亲身体验为基础，关于耶稣的历史记载不过是一种“机缘”而已。^③

从人类历史看，“诸神的争吵”是一个非常引人注目的文化现象。正如有人所指出的：甚至“宗教狂热可能、而且经常导致血淋淋的、残暴的宗教战争的发生。今天，所有宗教再次呈现出基要主义、不宽容、狂热、恪守某些宗派历史上固有的部分传统内容，并且把坚持传统的部分内容和对其他宗教的偏见与论战结合起来，最终企图实现用法律和压力强迫信仰其他宗教的人接受他们的信仰和传统的目的”^④。宗教的绝对境界必然要求一种普世主义（Universalism）。然而，吊诡的是，不同宗教的普世主义信念之间却往往因各自的特殊宗教形式而难以兼容。其中的原因究竟何在呢？这涉及到宗教哲学的一个十分基本的问题。这一冲突的存在，似乎解构了宗教的最高境界的绝对性。因此，从宗教层面来论证价值的绝对性，就必须对此作出正面的回应。

从学理层面上看，宗教冲突乃是由于经验的杂多所造成的对超验境界的遮蔽导致的。所以，宗教冲突及其所带来的多样性的格局，并不能证伪宗教境界的绝对性质。这里，我们可以援引宗教多元主义的主张来加以说明。约翰·希克从宗教多元主义立场出发确认：“世界各大宗

^① M·Y·斯图沃德编：《当代西方宗教哲学》，北京大学出版社 2001 年版，第 69 页。

^② 同上书，第 70 页。

^③ 参见同上书，第 69 页。

^④ W·卡斯培：《从基督宗教的角度看宗教和文化的同一性与多元性》，载卓新平主编：《宗教比较与对话》第 1 辑，社会科学文献出版社 2000 年版，第 72 页。

教信仰都是对同一个超越的终极实在之不同回应。”^①这里有几个问题有待澄清：一是希克所谓的“世界各大宗教”都包含哪些内容？二是希克所谓的“不同回应”中的“不同”表现在何处？是什么意义上的“不同”？它又是如何造成的？它取决于什么？这些问题的解决至少有助于我们恰当地看待宗教信仰所体现的价值的绝对性与不同宗教的冲突之间的矛盾。关于第一个问题，希克想表达的其实是“不同信仰的人们”，而并非仅仅局限于“世界各大宗教”，因此他事实上涉及的乃是“一切可能的宗教”。希克之所以主要讨论“各大宗教”，主要是基于它们“已存在许多世纪，影响千百万人民，因此大家普遍知道它们，有可能以共同的知识背景来讨论它们”^②，而并不是说宗教多元主义的结论只是适合于几种有限的具有代表性的宗教。因此，希克的观点可以涵盖所有的宗教。关于第二个问题，不同回应形式的差别并不取决于回应的对象或决定者——希克所说的“上帝”、“神圣者”（the Divine）、“终极者”（the Ultimate）或“实体”（the Real），而是仅仅取决于宗教信仰的外在因素。尽管这些“要素在每个宗教传统中几乎没有宗教价值”^③（它们因此具有外在的性质），但它们对于宗教之确立仍然是不可或缺的，从而仍然被看作构成宗教系统的一个组成部分。这就是它们所具有的作为载体或前提的文化“道具”意义。

宗教的境界无疑是绝对的，但宗教在历史上却有一个由无到有的生成过程。“各个宗教传统不是依据抽象的时间，而是依据被全部占据的历史之时间，将实体体验为神和绝对者”^④。经过“历史”和“文化”的“修饰”，绝对者才得以被“呈显”和“表达”。其中必然浓缩和积淀着一个民族的特定历史和文化存在。由此决定了“许多关于终极者、实体的不同观念，它们与不同的宗教经验形式有关”^⑤。值得注意的是，这里所谓的“不同宗教经验形式”总是以特定的民族及其文化传统为“单位”的。揭示了宗教多元化的经验基础，也就不难理解造成宗教的不宽容和排他性的原因了。它主要包括：第一，作为宗教信仰载体的文化外壳所蕴含的民族性特质所造成的干扰。带来了彼此间的隔膜和对立；第二，宗教信仰的异己化，即目的性追求沦为狭隘利益及其动机的手段和工具。“诸神的争吵”无非是掩盖着的利益的争斗。宗教一旦变成（通过自觉或不自觉的方式）某种经济的、政治的、文化的，抑或是意识形态的“话语”和“修辞”，亦即被工具化，那么它所包含的绝对价值也就被遮蔽了。就此而言，宗教冲突与其说是信仰冲突倒不如说是不同利益的冲突更为恰当。第三，人的自我中心化的偏见。就宗教现象来说，这种自我中心化主要表现在三个层面：一是解释学意义上的自我中心化，即在同一宗教传统内部，信徒总是把自己对宗教经典的解说看成是唯一正确的阐释，并因此拒绝和排斥其他可能的解说，从而否定了不同解释之间的平权关系。二是认识论意义上的自我中心化，即“每一个宗教传统都肯定只有自己是通向实体的完美道路”^⑥。三是文化学意义上的自我中心化，即对本土文化及其传统的偏爱（它有时通过无意识层面表达），影响了对不同宗教信仰的态度，人们往往把本位文化传统的产物看成最优秀的，从而难以用一种平等的心态去发现“他者”的正面价值和意义，在对宗教的考量方面同样存在这个问题。那么，这种自我中心化及其所带来的相对性，是否从根本上颠覆了宗教信仰所包含的价值的绝

^① J·希克：《信仰的彩虹——与宗教多元主义批评者的对话》，江苏人民出版社1999年版，第39页。

^② 同上书，第13页。

^③ 同上书，第50页。

^④ 同上书，第33页。

^⑤ 同上书，第26页。

^⑥ 同上书，第54页。

对性呢？回答是否定的。因为自我中心化结构的造成恰恰是由人的存在的特定历史情境决定的，显然是属于经验的范畴。而价值的绝对性作为一种形而上学规定，它正是以对经验层面的超越为其前提的。

总之，宗教冲突并不是宗教的绝对境界本身的产物，而是宗教的绝对境界被各种各样的经验成分遮蔽的结果。因此，宗教冲突这一事实，不能成为怀疑宗教境界的绝对性的正当理由。

3.上帝是隐蔽的

帕斯卡尔强调：上帝是“隐蔽”的。他的这种说法无疑有其基督教教义上的根据。帕斯卡尔认为：“圣书是更懂得上帝的各种事情的。……圣书是说上帝是一个隐蔽的上帝；并且自从天性腐化以来，上帝就使人处于盲目之中。”^①《旧约·以赛亚书》第45章第15节写道：“救主以色列的神啊，你实在是自隐的神。凡制造偶像的都必抱愧蒙羞，都要一同归于惭愧。”上帝的“隐蔽”主要有两层含义：一是犯了原罪的人类由于沉湎于肉体存在和经验层面这一世俗状态，所以远离了上帝，难以领悟上帝，无法与上帝相遇。这是不同境界之间的距离使然。二是语言及知性逻辑无以表征上帝。上帝是无法谈论的。这是由表征方式之间的差别所决定的。这两个层面，归根到底盖源于“《圣经》的上帝是超验的和不可理解的”^②。

“我们能否谈论上帝？”这是一个长期以来困惑着神学家的问题。对这个问题的追究，可以有助于我们从哲学层面上清算宗教的实质问题。神学哲学家巴特指出：“我们不能谈论上帝，因为他不是一个物体，既非自然的也不是精神的物体。倘若我们讨论他，那么我们实际上已经不是在谈论他了。”^③麦奎利也指出：“在许多宗教中，已出现了这种信念：宗教经验中最重要的东西是不能言说的，或者说，撞击着人们宗教生活的实在不同于日常的客观经验，它超越了我们的理解能力，因此我们对它只能沉默。”^④

上帝是超越的或超验的规定或存在（其实说上帝是一种“规定”或“存在”都很勉强，因为就其超验性而言，它是无法被表述的），这是它无法被谈论的根本原因。正如维特根斯坦所说的：“世界是怎样的，对于更高的东西是完全不相干的。上帝不在世界中显现自己。”^⑤维特根斯坦在1912年至1916年读了托尔斯泰、陀斯妥耶夫斯基的作品，以及詹姆士的《宗教经验种种》之后，他在笔记（1917年5月27日）中写道：“我们没有表达不可表达的东西。而我们何以要问不可表达的东西是否可以表达呢？难道没有在事实之外的领域吗？”^⑥这个领域就是他所谓的“神秘的东西”。他承认：“追求神秘的东西的内在动力来自我们愿望没有被科学所满足。我们觉得，即使一切可能的科学的问题都得到了回答，我们的问题仍然毫未触及。”^⑦在维特根斯坦看来，“我们可以把人生的意义，即世界的意义，叫做上帝”。而“世界

^① 帕斯卡尔：《思想录》，商务印书馆1985年版，第118页。

^② M·兰德曼：《哲学人类学》，上海译文出版社1988年版，第66页。

^③ 转引自H·奥特：《上帝》，辽宁教育出版社1997年版，第92页。

^④ J·麦奎利：《谈论上帝》，四川人民出版社1997年版，第13页。

^⑤ 转引自陈启伟：《西方哲学论集》，辽宁大学出版社1998年版，第246页。

^⑥ 转引自同上书，第342页。

^⑦ 转引自同上书，第342页。

的意义”“不在世界之内，而在世界之外”^②。而对于不可谈论的东西，我们只能保持沉默。神秘之所以神秘，就在于理性不能思及，语言无法表达。

所以，宗教面临着一种特有的尴尬局面，这就是巴特在《上帝的话和神学》一文中所说的：“作为神学家我们应该谈论上帝。但是我们是人，作为人我们又不能够谈论上帝。我们应该明确两点：我们的应该和我们的不能够，并由此敬仰上帝。这便是我们所处的窘境。其他一切统统是儿戏。”^③

这个矛盾如何解决呢？维特根斯坦指出：“诚然有不可言传的东西。它们显示自己，此即神秘的东西”^④。麦奎利也指出：“上帝只能间接地显示自身”^⑤。如何才能“显示”呢？如何才能“说”“不可说”之“神秘”呢？换言之，“不可说的东西怎样变得可以说？”H·奥特向我们提示了两种可能的途径：“一、我们只能以象征的方式言说上帝（象征‘所说的多于它所说的东西’，这一点属于象征的本质）；二、我们只能以祈祷的方式（在绝对的对话的表白行动中，我们通过祈祷将我们的此在仿佛整个地呈送给上帝）言说上帝（基本的、最初的）”^⑥。由此决定了宗教语言的特征必然是象征的和隐喻的。P·蒂利希认为，宗教信仰是对终极的东西处于“终极关切”中的状态，它只能通过象征性语言来表达。而蒂利希思想中的一个重要组成部分，就是他关于宗教语言的“象征性质”的理论。^⑦蒂利希指出：“关于同我们有终极的关联的那个东西，无论我们说些什么，无论我们是否称之为上帝，所说的话都有一种象征的意义。所指的东西超越了它自身，虽然它也分有它所指的东西。信仰不可能用任何别的方式来恰当地表达自身。信仰的语言是象征的语言。”^⑧他还指出：“毫无疑问，关于上帝的任何具体的断言，都必然是象征性的，因为一个具体断言就是为了谈论上帝而使用有限经验的一个片断而作出的断言。虽然它也包含了这个片断的内容，但却超出了这个内容。成为关于上帝的一个具体断言之工具的这个有限实在之片断，同时既被肯定又被否定掉了。它成了一个象征，因为，象征性词语就是其本来意义被其所指对象否定掉了的那种词语。但是它又得到了该对象的肯定，而且这种肯定给了象征性词语一个适当的基础，使它的所指能超出自身之外”^⑨。除了象征式的表达之外，宗教语言的隐喻特征也十分明显。诚如王容宾（Robin Wang）所说的：“由于上帝是先验的，而人类的理智都是有限的，我们怎样才能认识上帝？许多基督教徒诉诸隐喻，这并非这些隐喻作为感人的、迷人的承诺而唤起一种情感的、道德的或心灵的回应，而是因为这些隐喻以某种方式说明了一种先验存在物的状态和关系。”^⑩

值得注意的是，几乎所有的有代表性的宗教，它们的经典大都是故事性的修辞。这种表征方式不是偶然的，而是由宗教经典所要“说”的那个“不可说”的绝对境界决定的。有几个例子可以让我们体会这一点。

^② 转引自同上书，第343页。

^③ 转引自H·奥特：《上帝》，辽宁教育出版社1997年版，第92页。

^④ 转引自《基督教文化评论》，第2辑，贵州人民出版社1990年版，第179页。

^⑤ J·麦奎利：《谈论上帝》，四川人民出版社1997年版，第13页。

^⑥ H·奥特：《对不可说的东西的言说》，《基督教文化评论》第2辑，贵州人民出版社1990年版，第184—185页。

^⑦ J·希克：《宗教哲学》，三联书店1988年版，第158—159页。

^⑧ 转引自同上书，第159—160页。

^⑨ 转引自同上书，第160—161页。

^⑩ 赵敦华编：《欧美哲学与宗教讲演录》，北京大学出版社2000年版，第254—255页。

西方中世纪犹太教哲学家斐洛曾经提出过所谓“喻义解经法”，主张对宗教经典应当从其象征和隐喻的意义上领悟它的意思，而不应拘泥于它的文本和字面意义。后来的另一位犹太教哲学家迈蒙尼德独立地提出了与“喻义解经法”完全相似的解读宗教经典的方法。尽管他们在思想上并没有继承关系，但却不约而同地提出了完全相似的对犹太教经典的解读方法，却不是偶然的。迈蒙尼德在他的《迷途指津》一书中指出：“须知，要理解先知的全部言论，要认识其真理性，关键是理解比喻，即理解比喻的含义，以及其中的语词的意义”^①。他还列举犹太教《圣经》上的说法。例如，上帝说：“我已晓谕众先知，并且加增默示，籍先知设立比喻。”^②“耶和华的话临到我说：人子啊，你要向以色列家出谜语，设比喻。”^③所罗门是这样开始他的作品：“使人明白箴言和譬喻，懂得智慧人的言词和谜语”^④。

据德国《法兰克福评论报》报道，1996年10月，罗马教皇约翰—保罗二世宣布与达尔文的生物进化论和解。教皇约翰—保罗二世在一封致教皇科学院的信中指出，迄今为止受到敌视的进化论（根据这种理论，所有的生物都是从简单的形式向复杂的形式演化）更多的是一种假设，它和天主教有关上帝造人的教义完全可以相容。教皇在信中还写道：“如果人类的肉体起源于先它而存在的有生命的物质，那么它的灵魂是上帝直接创造的。”教皇在信中还说：“天主教会最初对进化论采取了断然拒绝的态度，因为它和圣经头几卷中描写的上帝创造亚当和夏娃的记载不一致。”教会现在把圣经中描述的创世界行为理解为一种象征，同时不把造物主排除在外。^⑤

我们再看看佛教的情形。在佛教看来，涅槃就是人们最后与真如的合而为一，亦即本体之境界的澄明。“真如”在佛教的不同流派那里被分别称作“性空”、“无为”、“实相”、“法界”、“法性”、“实际”、“真实”、“真性”、“实性”、“佛性”、“法身”等等，它们属于同类概念，一般解释为绝对不变的“永恒真理”或本体。^⑥诚如J·伯乐里德说的：“假使说涅槃就是我们最后与真如融合为一，那么真如到底是什么？中国的学者说这是‘言语道断’的，因为要形容真如的任何状况（消极的或积极的），不啻拿有限来形容无限，是绝不可能的，至多不过将真如的性质暗示一二而已。”^⑦让我们以《妙法莲华经》（简称《法华经》）为例看看佛教在表达上的隐喻特征。慧能在《坛经》上说：“《法华经》无多语，七卷尽是譬喻因缘”^⑧。《法华经》本身也承认：“佛以种种缘，譬喻巧言说”；“诸佛世尊以种种因缘譬喻言辞方便说法”；“诸如智者，以譬喻得解”^⑨。这些说法无疑都强调了设喻的重要性。在《法华经》中，最有代表性的譬喻（大都是暗喻）主要有这样几种：1)“火宅”。《法华经》中，有个父亲（长者）拥有儿子数十人，都在正燃烧的屋内玩，长者为使儿子脱离火宅，一一答应买给他们所喜爱的羊车、鹿车、牛车等。佛法分三乘，不过是就众生智慧利钝而设的方便，一如长者救儿子，而设三车，车用之于乘（乘载），各式不一，乘的作用则一，所以三乘法，其实就是一乘法。

^① 迈蒙尼德：《迷途指津》，山东大学出版社1998年版，第11页。

^② 《圣经·何西阿书》，第12章第11节。

^③ 《圣经·以西结书》，第17章第2节。

^④ 《圣经·箴言》，第1章第6节。

^⑤ 参见《教皇向达尔文摇动橄榄枝》，《中国大学生》1997年第1期，第40页。

^⑥ 参见任继愈主编：《宗教词典》，上海辞书出版社1981年版，第858页。

^⑦ John Bloled：《佛教在中国》，张曼涛主编：《佛教与中国文化》，上海书店1987年版，第11页。

^⑧ 《坛经》，中华书局1983年版，第81页。

^⑨ 《法华经》卷二“譬喻品”。

佛法分三乘，完全是适合于众生上、中、下三等智慧而设，给心灵都插上羽翼，使能同离火宅，共除烦恼，用此例来比喻，恰到好处。2)放荡的儿子。有位童子，年幼无知，逃出家门，流浪四方，衣食不继，受尽人间苦楚。他的父亲很有钱，财产却无人继承，遂百般追寻他失去的儿子。有一天恰巧这位流浪的穷子，为了找差事，来到他父亲的大宅，他的父亲一眼看出这就是他的儿子，穷子见他父亲这般威势，心生恐惧，遂离此他去，父亲连忙遣使者去追他回来并给予安排工作。穷子的父亲为接近儿子，也穿起工作服和穷子勤力干活，不久两人恢复父子关系，儿子也继承了父亲的产业。3)植物。世间有各种植物，如来像一巨大的云雨倾注时雨给植物延续生命，每种植物，按其能力吸收水分，达到成熟境界。4)盲人。一个天生的盲人，不知一切事物的外形，后来一个医生使他恢复视界，使这个盲人可以见到事物的真面目了。5)幻化的城市（化城）。一队旅人经过森林，因为路途遥远，大家对目的地感到厌烦和绝望，但领导人（如来）却能创造幻化的城市，使大家目不暇给，忘记旅程的遥远，最后大家皆到达目的地。^①

宗教语言及其表征方式的象征和隐喻特征，归根到底是由宗教最高偶像和它所代表的最高境界的绝对性及其超验性所决定和要求的。反过来，这种表征方式所凸显的不可谈论性特点，也进一步印证了宗教所追求的价值绝对性质。

^① 参见郑金德：《现代佛学原理》，台湾东大图书公司 1986 年版，第 85—87 页。

第六章 艺术哲学

艺术哲学乃是对人的存在的审美维度所作的一种形而上学追问与反思。这种追问和反思一开始并不是自觉的，从历史上看，它经历了一个相当漫长的历程。

第一节 美学与艺术哲学的关系

首先让我们来探讨一下“艺术哲学”与美学的关系。当代美学作为哲学的一个分支，其中所探讨的许多问题尽管可以上溯到柏拉图的对话集（尤其是《伊翁》、《会饮篇》、《费得罗篇》、《国家篇》和《费利布篇》）与亚里士多德的《诗学》，但是美学直到18世纪才成为一门独立的学科。美学这一术语是德国哲学家A·鲍姆加登在他所著的《对诗的反思》（1735年）一书中提出来的，其词源自希腊语的aisthesis（意指“感性”、“感知”）。鲍姆加登将美学界定为“感性知识的科学”，其研究的对象是艺术与感性知识。康德继承了这两种含义。在《纯粹理性批判》的开篇，讨论的是研究先验感性形式的“先验美学”；《判断力批判》的开篇，讨论的是“审美判断力批判”，也就是鉴赏力批判，关系到对美和崇高的判断以及“鉴赏力的自律性”。如今，“美学”一词限于研究来自艺术品鉴赏活动的经验，所讨论的话题包括审美态度、审美情感与审美价值的特质；审美判断的逻辑地位；美的本质及其相关的思想观点；道德教育与艺术作品之间的关系等等。另外，美学也涉及那些“艺术哲学”所探讨的问题，譬如艺术的本质与感知、艺术作品的解释与评价等等。艺术哲学因此是美学的组成部分。在20世纪，美学的发展深受心的哲学、意义理论和解释学之发展的影响。康德当年说过：“目前，只有德国人使用‘美学’一词来表示其他人所谓的鉴赏力批判。这个用法源自鲍姆加登那一夭折了的企图，即：这位令人佩服的分析思想家，企图把对美的批判研究置于理性的原则之下，以便使其法则上升到科学的地位”（康德：《纯粹理性批判》，A21/B35）。^①按照这种理解，显然美学要比艺术哲学的范围宽泛。艺术哲学只是研究美学中的有关人的艺术创造的那一部分而已。

当然还有另一种理解。按美本有自然美和艺术美之分，所谓美学，可叫美的哲学，应包含有自然美与艺术美。而讨论艺术的学问，就叫“艺术哲学”（Philosophy of Art），故艺术哲学只算是美学的一部分。但各家的理论，殊不一致。康德的美论，兼论自然美与艺术美。克罗齐著“美学”，谓赫尔德（J.G.Herder）强调自然美，谢林格否认自然美，黑格尔则以自然美为美的最初形式，但以“美学”为“艺术哲学”。由他们的主张来看，美学仅以艺术为范围，自然美便被排斥了。沙士莱（Schasler）以为美学为“美与艺术之学”（The science of beautiful and art），这种见解，较优于赫尔德及谢林格。我们以为从广义方面讲美学（美的哲学）应涵美的理论（Theory of the beautiful）与艺术哲学（Philosophy of the art）两个部门，即讨论自然美与艺术美各种概念及其关系等等，至于艺术哲学，只讨论艺术美有关之各种理论与派别而已。^②

^① 以上参见N·布宁、余纪元编著：《西方哲学英汉对照词典》，人民出版社2001年版，第29—30页。

^② 参见吴康、周世辅：《哲学概论》，台湾正中书局1973年版，第258页。

从一定意义上说，艺术就是人的审美创造过程及其结果。反过来说，人对世界的艺术的掌握方式也就是人的存在的审美维度。那么，所谓艺术哲学亦即对审美本质的形而上学基础的追问与反思。德国古典哲学家谢林指出：“如果一个哲学家从艺术中，就象从一面具有魔法的、象征性的镜子里，看到它自己的学科的内在本质，那他将必然地要使艺术哲学成为他的一个目标”^①。

对“审美”本身的把握和反思所体现的不同境界：1)美作为知识论的对象——一般（传统的）美学态度；2)美作为人的存在方式——海德格尔的“诗意地栖居”；3)美作为历史本身的展现方式及其完成——马克思的美学观。下面分别予以说明。

第二节 对美的传统诠释：知识论维度

在古希腊哲学中，对“美”所作的诠释，最有代表性的学说莫过于柏拉图和亚里士多德的“摹仿说”了。能否把这种解释看作是美的一种知识论性质的解释？回答应该是肯定的。古希腊人的致思取向，似乎有一种知识论式的偏好。按照英国哲学家鲍桑葵在其《美学史》这部巨著中的说法，“一切思考力不成熟的人都往往要按照实在性和功利性来进行判断”。而在他看来，“希腊人对任何不能用可见方式加以模仿的事物都不相信——[因此]艺术再现的诗意的一面，即创造性的一面就没有能在古代受到应有的重视”^②。照这种说法，艺术作品的诗意的匮乏，源于摹仿；而摹仿又源于对待事物的那种实在的和功利的态度。这种态度恰恰是孕育知识论取向的最为适宜的文化土壤。这种传统不能不深刻地影响到古希腊民族对美和艺术的阐释和把握。因此，“艺术即摹仿”的观念成为古希腊哲学的一般传统。据亚里士多德的《论世界》记载，赫拉克利特就提出过艺术摹仿自然的观点。^③另外，留基波和德谟克利特也曾指出人由于摹仿天鹅和黄莺等鸟类的歌唱而学会了唱歌。^④当然，最为系统而富有代表性的，仍然要数柏拉图和亚里士多德的有关思想。

柏拉图在他的对话录《理想国》第10章中，以“床”为例，“研究摹仿的本质”。柏拉图借苏格拉底之口说：“床不是有三种吗？第一种是在自然中本有的，我想无妨说是神制造的，因为没有旁人能制造它；第二种是木匠制造的；第三种是画家制造的”^⑤。这里实际上提出了三个层次，即理念、事物、艺术作品。显然，柏拉图的摹仿论是以他的理念论为其根本前提的。所谓床的理念也就是柏拉图所说的那个使“床之所以为床”者。它为作为经验存在的床提供内在的理由，但它本身却是超验的。而木匠所制造的床则只能是一个经验事实，因为“他只制造个别的床，不能制造‘床之所以为床’那个理式（即 Idea，又译为理念——引者注）”^⑥。在柏拉图看来，木匠“既然不能制造理式，他所制造的就不是真实体，只是近似真实体的东西”^⑦。所以，作为经验事实的床同理念的床也是一种摹仿与被摹仿的关系。理念是蓝本，

^① 转引自 W·比梅尔：《哲学与艺术》，载《美学译文》第2辑，中国社会科学出版社1982年版，第74页。

^② 鲍桑葵：《美学史》，商务印书馆1985年版，第18—19页。

^③ 参见《古希腊罗马哲学》，三联书店1957年版，第19页。

^④ 参见同上书，第112页。

^⑤ 柏拉图：《文艺对话录》，人民文学出版社1963年版，第70页。

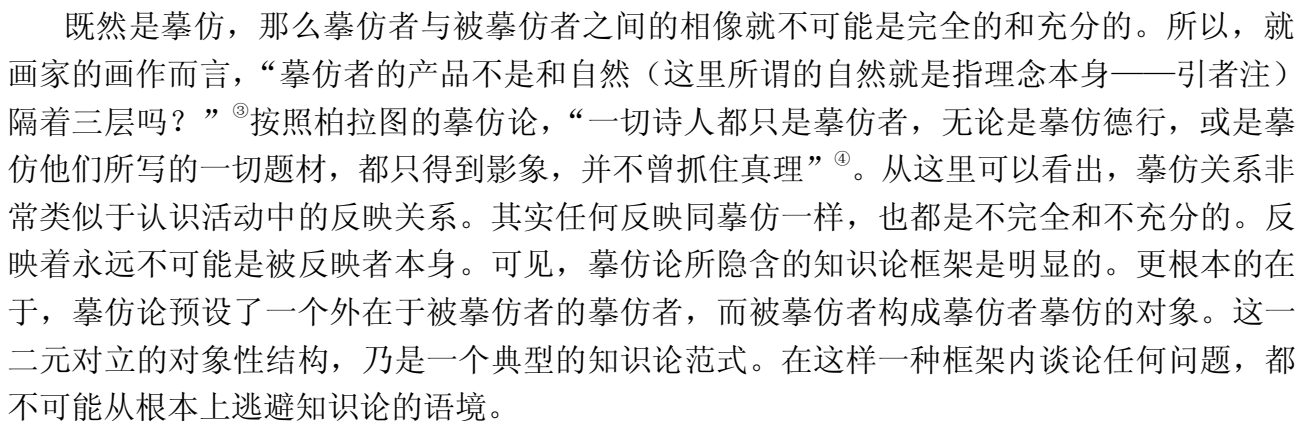
^⑥ 同上书，第69页。

^⑦ 同上书，第69页。

摹仿 摹仿

理念 ←——— 事物 ←——— 艺术作品

(蓝本) (摹本) (摹本的摹本)



首先值得注意的一点事实是,亚里士多德的哲学在总体上体现的是一种经验论立场。对此,黑格尔在《哲学史讲演录》中作了经典的提示。例如他指出:“亚里士多德是一个经验论者,然而是一个有思想的经验论者”^⑤。英国的亚里士多德研究专家J·伯奈斯更具体地指出:“在经验主义者这一术语的两种含义上说,亚里士多德是彻头彻尾的经验主义者。第一,他主张我们在寻求对实在的把握时所使用的观念或概念归根到底是来自感官知觉的。……第二,他认为我们在对真实的把握中获得的科学和知识归根到底基于感性观察之上”^⑥。

- ① 同上书, 第 69 页。
- ② 同上书, 第 71 页。
- ③ 柏拉图:《文艺对话集》, 人民文学出版社 1963 年版, 第 71 页。
- ④ 同上书, 第 76 页。
- ⑤ 转引自列宁:《哲学笔记》, 人民出版社 1974 年版, 第 316 页。
- ⑥ J·伯纳斯:《亚里士多德》, 中国社会科学出版社 1989 年版, 第 115—116 页。

度？第二，亚里士多德的知识论态度与他的美学观是否具有内在关系？

让我们先来看看亚里士多德关于美的“摹仿说”。亚里士多德在《诗学》中写道：“史诗和悲剧、喜剧和酒神颂以及大部分双管箫乐和竖乐——这一切实际上是摹仿，只是有三点差别，即摹仿所用的媒介不同，所取的对象不同，所采的方式不同”而已。^①而显而易见的是，“摹仿”本身内在地隐含着一种反映论的基本框架和结构。摹仿恰恰是在本来的意义上或纯正的意义上的反映。例如，列宁在谈及物质和精神之间的反映关系时，使用的措辞就包括类似于摹仿的词语。列宁在给物质下定义的时候指出：“物质是标志客观实在的哲学范畴，这种客观实在是人通过感觉感知的，它不依赖于我们的感觉而存在，为我们的感觉所复写、摄影、反映”^②。这恐怕并不是偶然的巧合。

亚里士多德指出：“人对于摹仿的作品总是感到快感。……我们看见那些图像所以感到快感，就因为我们一面在看，一面在求知，断定每一事物是某一事物，比方说，‘这就是那个事物’”^③。非常明显，亚里士多德把审美活动同“求知”活动内在地联系起来，并试图用求知来说明审美过程及其性质。在这里，亚里士多德的知识论态度和解释取向，已充分地显露出来了。

亚里士多德的真理观是符合论的。由于他的知识论立场和经验论立场，选择这种真理观也就不难理解了。

就国内的美学研究而言，大多是沿着知识论的视野展开和谈论的。例如，朱光潜认为：“美学实际上是一种认识论，所以它历来是哲学的一个附属部门”^④。蔡仪也指出：“美学的理论基础是认识论，首先是反映论的问题”。他说：“我们认为美学的理论基础是哲学，是认识论，所以我们要在学习美学本课之前，就要先学哲学，先学认识论”，进而把“马克思主义美学”归结为“马克思主义认识论”。他同样认为，“我们要学习的美学，不用说要是马克思主义美学，它的理论基础当然就要是马克思主义哲学，要是马克思主义认识论，所以我们要先学马克思主义哲学，先学马克思主义认识论”^⑤。

在中国 20 世纪 50 年代的美学讨论中，曾经提出过关于美的本质的各式各样的观点，归纳起来，大致有四种主要的看法：美的客观说、主观说、主-客统一说。1) 美是主观的，是人的观念，但也有客观性。美是物在人的主观中的一种反映，是一种观念。美的意识、美的观念，是由社会存在决定的，社会存在怎样，社会物质生活条件怎样，美的观念也就会怎样，这就是美的观念的客观性。2) 美是客观的，但不一定都有社会性。我们日常生活中所谓客观事物的美，即在于客观事物本身，不在于欣赏者的主观作用。但是，并不能说美感的对象一定是社会的。3) 美是主客观的统一。美是客观方面某些事物、性质和形状适合主观方面意识形态，可以交融在一起而成为一个完整形象的那种特质。美既有客观性也有主观性。4) 美是客观的社会属性。美与善一样，都只能是人类社会的产物，美是社会的，又是客观的，它们是统一

^① 亚里士多德：《诗学》，人民文学出版社 1962 年版，第 3 页。

^② 《列宁选集》第 2 卷，人民出版社 1972 年版，第 128 页。

^③ 亚里士多德：《诗学》，人民文学出版社 1962 年版，第 11 页。

^④ 朱光潜：《西方美学史》，上册，人民文学出版社 1979 年版，第 5 页。

^⑤ 蔡仪：《美学的理论基础是认识论、首先是反映论的问题》，《外国美学》第 1 辑，商务印书馆 1985 年版，第 16 页。

的存在。^①

以上几种观点虽然各异，但它们却有一个共同的特点，就是囿于知识论的范围来考虑美的概念及其内涵。

第三节 对美的存在论把握：海德格尔

应当承认，海德格尔的美学观的确立在美学史上带有革命的意义。正如比梅尔所指出的：“只是在海德格尔的思想中，我们这个世纪的一个新的艺术的哲学概念才被提了出来”^②。海德格尔使我们重新审视并追问：“艺术中发生了什么？观众又该跟它保持一种什么样的关系？”^③可以说，海德格尔发现了艺术及其作品的存在论维度。这是海德格尔在艺术哲学领域作出的杰出贡献。

1. 由“在者”向“在”本身的过渡

应该承认，海德格尔的艺术哲学归根到底乃从属于他的本体论立场。海德格尔认为，以往的哲学之所以陷入了误区，其根本原因就在于传统哲学总是执着于“在者”而遗忘了“在”本身。所以，传统哲学无法避免那种知识论的立场和态度。它之所以陷入这一误区，就是因为没有回到人的存在。只有通过人的存在才能真正把握住“在”。为什么作为“此在”的人能够充当“在”的开显之契机呢？一是只有人才能追问并回答“在者”之“在”何以可能的问题；二是人以其“在”着的方式来张显一切“在者”之“在”的可能性；三是对“在者”之“在”的追问和张显乃是人作为“此在”的宿命，所以海德格尔说“人乃是本体论地在”。所以，他立足于人的存在，就找到了把握“在”的入手处，从而实现了由“在者”向“在”本身的回归。

海德格尔关于艺术哲学的见解最集中地浓缩在他的《艺术作品的本源》一书中。在这部著作中，海德格尔对传统美学作了深刻的批判，他指出：“美学看待艺术作品的方式，一开始就受到对一切存在者的传统解释的支配”^④。而所谓“对存在者的传统解释”，其典型方式就是仅仅把“在者”作为“在者”，而遗忘了“在”本身。这种“在的遗忘”恰恰来源于把事物当作对象设置起来，并以主体的方式去外在地把捉。它在真理观上一定是表现为符合论的；而是美学上则必然是模仿论的。在这方面，亚里士多德的思想带有典型的意义。因此，在《艺术作品的起源》中，亚里士多德受到了海德格尔的批评。亚里士多德的美学观点在海德格尔看来，就属于那种“受到对一切存在者的传统解释的支配”的典型见解。与这种“在的遗忘”的立场相反，海德格尔坚决反对那种以外在的方式去把捉物，从而把“物”当作“死”的、已经完成了的东西之类的做法，而是主张回到事情本身，为它的“开窍”提供一种契机。用他自己的话来说，就是“让物栖居于自身中，回到它的物的存在之中”。所以，“我们应该转

^① 参见《中国哲学年鉴（1982）》，中国大百科全书出版社1982年版，第331页。

^② 比梅尔：《哲学与艺术》，《美学译文》第2辑，中国社会科学出版社1982年版，第79页。

^③ 同上。

^④ 《海德格尔诗学文集》，华中师范大学出版社1992年版，第33页。

向存在者，联系到它的存在来思它，同时又通过这种思让存在者保持在自身的存在之中”^①。这正是海德格尔所主张的看待艺术作品的视角和态度。

2.对主-客二元分离模式的消解和超越

对主—客体之间对象性关系的超越，无疑是海德格尔思想的一个最一般的前提。他的现象学旨趣归根到底不过是为了消解这种对象性的关系框架。在他看来，主客体之间的相互对待的关系，乃是一个“不祥的”哲学前提。他指出：“人们试图把世界和灵魂之间的关系设想成这两个存在物本身以及它们的存在意义的根基——也就是说，把它设想成现成在手边的在……这样一来，（这种理解）就成为认识论或‘知识形而上学’问题的出发点，因为还有什么比一个‘主体’关系到一个‘客体’或一个‘客体’关系到一个‘主体’更加显而易见呢？所以非要把这种‘主客体关系’设为前提不可。可是，尽管这个前提就其事实性而言是不容指摘的，它还是而且恰恰因此是个不祥的前提”^②。只有当我们真正超越了这种对象性的关系之后，我们才能真正回到事情本身，从而才能使事物按照自己本然的方式得以展现。这种展现就是它作为在者的在的方式。总之，“世界绝不是站在我们面前让我们细细打量的对象，只要生与死，祝福与诅咒不断将我们引入存在，世界就永远是我们所从属的，非对象性的东西”^③。“凡在我们理解和谈论物时可能成为物我间障碍的东西，都必须首先清除。只有这样，我们才得以与物的无遮蔽状态照面”^④。

所以，海德格尔特别强调所谓的“当下上手状态”。他以“锤子”为例，我们手头有一把锤子，我试图从理论的角度来描绘它：它有多大，多重，是什么颜色，什么形状，由什么材料构成等等。但这并不能使我们把握这件器具，因为它就是一种用于锤击的东西。锤子用起来顺手不顺手，重不重，等等，这些是不能通过单纯的观察了解的，它们必须在人们与之大交道的过程中来把握。任何器具都是用来做某事的。在与器具打交道的过程中，人总是为着某一目的使用器具。海德格尔把器具的这种存在方式称作“上手性”（Zuhandenheit）。^⑤锤子只是在使用状态中才真正地成其为锤子，而它在使用中所失掉的却恰恰是它的对象性。因为这个时候锤子在使用中展现为“事件”，它与被敲打的对象和锤子的使用者及其动作共同生成了一个浑然一体、彼此不分的有机性的“事件”，从而不再是一个完成了的、“死”的“事物”。“敲打”是一个正在进行着的“事件”，“锤子”才是一个完成了的“事物”。前者是“活”的，后者是“死”的。敲打固然离不开锤子，但它已经是锤子的运用，而非锤子本身了。在敲打状态中，敲打者对于锤子而言，已不再是一种“旁观者”角色，他手中握着的锤子也不再是一个外在于敲打者是“对象”。所以，海德格尔指出：“对锤子这物越少瞠目凝视，用它用的越起劲，对它的关系也就变得越原始，它也就越发昭然若揭地作为它所是的东西来照面，作为用具来照面。”^⑥这里所说的“关系变得越原始”，是指那种先于主—客之间对象性关系而出现的混沌不分的原始状态。而所谓锤子作为它所是的东西来照面，则是指锤子作为锤子在被

^① 同上书，第26页。

^② 海德格尔：《人，诗意地安居》，上海远东出版社1995年版，第10-11页。

^③ 《海德格尔诗学文集》，华中师范大学出版社1992年版，第39页。

^④ 同上书，第21页。

^⑤ 参见比梅尔：《海德格尔》，商务印书馆1996年版，第44-45页。

^⑥ 海德格尔：《存在与时间》，三联书店1987年版，第86页。

使用中不再是作为一个对象被观照，而是通过自身的使用而“是其所当是”，在本来的意义上成为它自己。因此，海德格尔所谓的“上手”状态，无非就是指那种超越主客二元分裂所形成的对象性关系的事件及其持续。所以，上手状态是现在进行时，而非过去完成时。拿海德格尔所举的“锤子”的例子来说，锤子本身只是一个“事物”，但不是一个“事件”。它是“是其所已是”的，而不是“是其所正是”的。用锤子来敲打这一状态，才是一个“事件”而不是一个已经完成了的“事物”。与锤子相反，它是“是其所正是”的，而非“是其所已是”的。所以，海德格尔说：“现成状态的揭示就是手头状态的遮盖”^①。

就像人作为“此在”把“在者”之“在”召唤出来一样，艺术作品并不是作为一个对象来显示它的存在者的性质和规定，而是作为一个开窍处来敞开“在者”之“在”本身。所以，海德格尔以梵高的油画名作《鞋》为例，对艺术作品的本质作了全新的说明。海德格尔指出：“我们挑选梵·高的一幅著名油画《农鞋》为例，他曾多次画过这样的农鞋……农妇在农田里穿用她的鞋。只有在那儿，鞋才是其所是。劳动的时候，农妇对它们想得越少，看得越少，对它们的意识越模糊，它们存在得就越真实。她站着和走动时都穿着它们。这是农鞋实际使用的方式。在器具的这种使用过程中，我们一定遇到了器具的特性”^②。

这里有一个问题：海德格尔似乎提出了“在”的两种展现方式，即通过作为特殊在者的人（此在）的存在的展现和通过艺术作品本身的展现。那么，更进一步的问题是，究竟应当怎样看待这两种展现方式之间的关系呢？是后者从属于前者，还是两者是一种并行不悖的独立途径呢？……。正如有人所指出的：“在‘艺术作品的起源’中，海德格尔转向艺术，因为它是真理之发生的一个特别恰当的例子。”^③“艺术”何以能够成为海德格尔所追求的在的澄明的“一个特别恰当的例子”？因为从某种意义上可以说，艺术作品只是人的存在境遇及其对“在”的朗显的人工模拟。

有一种观点认为，海德格尔的哲学在其早期所谓的“畏”，即是作为人的“此在”处身于存在之外的情绪体验。^④在这种观点看来，问题的要害是“人的存在究竟是在存在之中还是在存在之外”^⑤。它认为，写作《存在与时间》时期的海德格尔仍然处于存在之外来追问存在，是一种旁观者的姿态，因而“虽然一反‘人的遗忘’，但是否反过了头以至反到‘人类中心主义’的地步？”^⑥只是到了后期，海德格尔才实现了“由此在对存在的释义现象学转向直接思入存在的真理即存在的自行无蔽、自行发生”“这一本体论上的转向”^⑦。其实，究竟是站在存在之外还是站在存在之内去追问存在，并不取决于海德格尔是否转向，而是取决于他是否超越了主—客二元关系框架。事实上，早在人们所谓的“海德格尔 I”的阶段，他就已经超越了这一框架了换言之，早在海德格尔把那个被“在者”遮蔽的“在”凸显出来的时候，这个问题就已经被他先行解决了。因为对“在者”的超越，同时也就意味着对“在者”之把握方式赖以确立的绝对前提——主—客二元分裂的对象性关系框架的消解。只有那种对象性关系

^① 海德格尔：《存在与时间》，三联书店 1987 年版，第 193 页。

^② 海德格尔：《人，诗意地安居》，上海远东出版社 1995 年版，第 97 页。

^③ P·A·约翰逊：《海德格尔》，中华书局 2002 年版，第 60 页。

^④ 参见张志扬：《门·一个不得其门而入者的记录》，上海人民出版社 1992 年版，第 136 页。

^⑤ 同上书，第 136 页。

^⑥ 同上书，第 135 页。

^⑦ 同上书，第 135 页。

才存在着“内—外”之别。一旦超越了海德格尔所诟病的这种框架，也就表明已经对“在”的内在化地追问、把握和开显了。又何来一种内外之别呢？其实，正是在所谓“海德格尔 I”时期的代表作《存在与时间》中，作者写道：“真理”“必须被理解为揭示着的存在。所以，如果符合的意义是一个存在者（主体）对另一个存在者（客体）的肖似，那么，真理就根本没有认识对象之间相符合那样一种结构”^①。符合论的真理观是建立在主—客二元对立的框架基础之上的，是以这种框架为前提的。海德格尔既然断然否定了真理的符合论解释，事实上也就意味着他拒绝了主—客二元关系框架及其坐标系。所以，海德格尔坚持认为：“一陈述是真的，这意味着：它就存在者本身揭示存在者”^②。其中是内在性不是很明显吗？

问题在于，这种“器具的器具性存在”何者才能提示出来？器具本身由于它不具备艺术品的功能，所以无法显示它自身的意义，它只会被磨损、用废，并随着有用性变质为无用，它逐渐消失。另一方面，农妇也不会揭示器具的意义，因为她在用鞋子的时候，并没有意识到这双鞋子的“在”的意义。所以，只有人所创造的艺术品才能展现器具的存在意义。^③正如海德格尔所说的：“从这双穿旧的农鞋里边黑黢黢的沿口，可以窥见劳动步履的艰辛。在这双农鞋粗陋不堪、窒息生命的沉重里，凝结着那遗落在阴风猎猎、广漠无垠、单调永恒的旷野田垌上的步履的坚韧与滞缓。鞋皮上粘满了湿润又肥沃的泥土。夜幕低垂，荒野小径的孤独寂寥，在这鞋底下悄然流逝。这双鞋啊！激荡着大地沉默的呼唤，炫耀着成熟谷物无言的馈赠，以及冬天田野休耕之寂寥中不加解释的自我拒绝。这双鞋啊！它浸透了农人渴求温饱，无怨无艾的惆怅，和战胜困苦时无语的欢愉；同时，也隐含了分娩阵痛时的颤抖和死亡威胁下的恐惧。这样的器具属于大地，它在农妇的世界里得到保护”^④。于是，“器具的器具本性已经被揭示出来了。但是是如何揭示的？不是通过描述和说明摆在眼前的一双鞋，不是通过报道鞋的制作过程，也不是靠观察鞋在不同场合的实际使用，而仅仅是通过把我们带到梵·高的画前。这幅画说话。一走近作品，我们顿时到了与平常所处的世界迥乎不同的另一个天地”^⑤。所以，他特别强调，“正是通过作品，而且也唯有在这作品中，器具的器具本性才第一次显现出来”^⑥。那么，“这儿发生的是什么？什么在作品中发挥作用？梵·高的画所揭示的是器具即一双农鞋真正的是什么。这个存在者进入了其存在的无蔽之境”^⑦。

3. 艺术与真理

关于“三种界定物性的方式，或把物看作特征的载体，或把物看作诸感觉的集合，或把物看作受形式规范的质料……这种前概念束缚了人们对任何特定存在者之存在的反思”^⑧。海德格尔所列举的这些看待物的方式，都妨碍了我们回到物的本身，从而妨碍了我们通过与物的打交道诱发出它的真理的展现和无蔽状态。按照海德格尔的说法，就是“这样一来，结果

^① 海德格尔：《存在与时间》，三联书店 1987 年版，第 263 页。

^② 同上书，第 263 页。

^③ 参见刘敏：《追思艺术之谜——论海德格尔〈艺术作品的本源〉》，《外国美学》第 12 辑，商务印书馆 1995 年版，第 257 页。

^④ 海德格尔：《人，诗意地安居》，第 97 页。

^⑤ 同上书，第 98 页。

^⑥ 同上书，第 99 页。

^⑦ 同上书，第 99 页。

^⑧ 同上书，第 25-26 页。

必然是：流行的物的概念阻挡了通向物的无性特性的道路，阻挡了通向器具的器具特性的道路，尤其是阻挡了通向作品的作品特性的道路”^①。

在海德格尔看来，艺术作品让某物（指特定存在者）显现。由于这种显现我们才第一次接触到 *aletheia*（无蔽状态）的领域。^②海德格尔说：“艺术作品以自己的方式敞开了存在者之存在。这种敞开就是去蔽，就是存在者的真理，这敞开是在作品中发生的。在艺术作品中，存在者的真理自行活动着。艺术就是真理本身置入作品，那不时以艺术方式而出现的真理本身是什么？这种本身置入作品是怎么回事？”^③海德格尔这里所谓的“真理”，乃是“哲学的真理”。按照海氏的说法，“哲学的真理在于存在者的无遮蔽状态，它与信仰的真理不同”^④。他还指出：“艺术的本性就是：存在者的真理本身置入作品。然而，迄今为止，艺术都被假定为与美的东西，与美有关，而与真理无关”^⑤。

然而，“真理”被置入“作品”，与“艺术是模仿”无关。在《艺术作品的本源》中，海德格尔明确指出：“也许，艺术是真理之自行投入活动这个命题会重弹艺术模仿现实，描绘现实这一过时的老调”^⑥。海德格尔的这种担心并非多余。因为一旦把艺术和真理联系起来，人们往往囿于传统的偏见，就习惯性地从知识论的角度去定义或理解艺术。真理通常是在知识论的意义上被狭隘地界说的。正如海德格尔所说的：“长期以来，与存在的东西的一致被认为是真理的本质”^⑦。这种符合论的真理观，其错误从根本上说乃在于真理被看作是对存在的一种旁观式的外在把握。海德格尔通过对主—客二元模式的消解，从而超越了符合论的真理观。与此相应地，对艺术的阐释，海德格尔也在此基础上超越了艺术的模仿论范式。所以，海德格尔尖锐地批评了亚里士多德的模仿论观点。他举例说，凡高的“农鞋”这幅作品并不是由于它成功地描绘了这双农鞋，从而达到与对象的一致，才成为艺术作品的。那么，它究竟靠什么才成为一件艺术作品的呢？在海德格尔看来，艺术作品之所以成其为艺术作品，归根到底乃是在于“艺术作品以自己的方式敞开了存在者之存在。这种敞开就是去蔽，就是存在者的真理。这敞开是在作品中发生的。在艺术作品中，存在者的真理自行活动着。艺术就是真理本身置入作品”^⑧。这里格外需要注意的是这样一句话：“敞开是在作品中发生的”。正因为如此，“作品”成了存在者“去蔽”的契机或开窍处。由此可见，艺术作品之所以成其为艺术作品，并不是由于它对自然进行了哪怕是最惟妙惟肖的“模仿”。任何意义上的模仿都永远无法摆脱主—客二元分离的框架和知识论的把握方式。艺术作品的真理性在于它提供了“在者”之“在”的展现方式，就像作为“此在”的人通过自身的“存在”把“在”昭示出来一样。

“只要它是一件艺术作品，真理就在其中活动”^⑨。艺术“作品不是一件器具，不是附加上一种审美价值的器具”^⑩。所以，“作品并不是因为它的物性基础而成为作品，而是因为它

^① 同上书，第 26 页。

^② 比梅尔：《海德格尔》，第 90 页。

^③ 同上书，第 34 页。

^④ 同上书，第 25 页。

^⑤ 同上书，第 31 页。

^⑥ 《海德格尔诗学文集》，华中师范大学出版社 1992 年版，第 31 页。

^⑦ 同上书，第 31 页。

^⑧ 同上书，第 34 页。

^⑨ 同上书，第 31 页。

^⑩ 同上书，第 33 页。

显示了某种不曾显现过的东西”^①。真理对于作品来说，完全是内在的，是置根于作品的生命之中的。同时，作品本身也不在于它是一个物，而仅仅在于它表达着它所表达的那个物的存在之无蔽状态，也就是真理。因为“……作品的作品存在本身具有展示的特性。真正的作品之出场是一种展示，一种给出。然而，作品展示了什么呢？”^②“艺术就是：对作品中真理的创造性保存。于是，艺术便是真理的生成与发生的事件”^③。艺术作品展示的就是在者之在，因而也就是在者通过艺术作品的展示进入在的无蔽状态。

在海德格尔看来，艺术作品就是让我们“诗意地栖居”，让我们作为此在使得存在者进入无蔽的状态，也就是“真理”的开显。他说：“在创作中，这表现为存在者之无遮蔽状态的开启”^④。这显然是艺术哲学的存在论维度的内涵之所在。海德格尔说：“艺术的本性是诗。而诗的本性是真理的确立”^⑤。因此，“艺术让真理发生”^⑥。

那么，在海德格尔看来，所谓“美”究竟是什么呢？海德格尔认为，正是艺术作品使作为整体的存在者进入无蔽状态，“自我遮蔽的存在者就是如此被照亮的。这种光将自身的光芒融入了作品。这种融入作品的光芒就是美。美是真理作为无蔽状态而发生的一种方式”^⑦。

第四节 对美的历史地领悟：马克思

马克思尽管在时间上比海德格尔早出，但他的思想在逻辑上却要比海德格尔深刻和成熟得多。这种现象其实在哲学史上也是正常的。就像列宁所说的：“哲学史上的‘圆圈’：是否一定要以人物的年代先后为顺序呢？不！”^⑧

1. 马克思美学思想的历史性质

马克思指出：“我们仅仅知道一门唯一的科学，即历史科学”^⑨。马克思哲学的一个最基本的取向，就是回到历史本身。马克思把哲学看作历史的展现方式，历史的完成也就是哲学的终结。同样地，在对艺术的理解上，他不仅把审美同人的存在方式内在地联系起来加以理解和考察，而且进一步把审美同人的历史存在内在地联系起来，把审美看作人的历史解放所趋向的“诗意地栖居”之境界。马克思的这种宏大视野，超越了那种把审美当作一个知识论范畴的狭隘观点，也超越了海德格尔把审美当作“在”的“澄明”的观点。

2. 知识论视野与审美视野的划界

^① 比梅尔：《海德格尔》，第90页。

^② 同上书，第39-40页。

^③ 同上书，第64页。

^④ 同上书，第64页。

^⑤ 同上书，第67页。

^⑥ 同上书，第69页。

^⑦ 《海德格尔诗学文集》，华中师范大学出版社1992年版，第50页。

^⑧ 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1974年版，第411页。

^⑨ 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第21页。

在《1844 年经济学哲学手稿》中，马克思明确区分了知识论视野与审美视野。他写道：“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生产，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”^①。一方面，人“懂得按照任何一个种的尺度来进行生产”，这是人的知识论意义上的自由之表征。正如恩格斯所指出的：“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自然界”^②。而“我们对自然界的整个统治，是在于我们比其他一切动物强，能够认识和正确运用自然规律”^③。显然，马克思在《手稿》中所谓的“按照任何一个种的尺度来进行生产”，是由这种知识论视野来保障的。另一方面，人“并且懂得怎样处处都把内在的尺度运用到对象上去”，这才是一个美学性质的问题。

3.人的异化对审美关系的遮蔽和剥夺

在马克思那里，社会分工及其异化使得艺术被压缩为一个狭隘而有限的领域内，变成了谋生的手段，因而它本身不可避免地功利化了。另一方面，与此同时人的存在在总体上也丧失了“诗意”的性质。这就是美学在历史上的必然命运。正如马克思所指出的：“由于分工，艺术天才完全集中在个别人身上，因而广大群众的艺术天才受到压抑。”^④旧式分工不仅使“艺术家屈从于地方局限性和民族局限性”，同时又使“个人局限于某一艺术领域，仅仅当一个画家、雕刻家等等，因而只用他的活动的一种称呼就足以表明他的职业发展的局限性”^⑤。

在人的异化状态下，人的存在的诗意沦为了少数人（艺术家）的谋生手段和“特权”。人的异化状态一方面“制造”了“需求”（人的存在之诗意的丧失及其带来的匮乏有待于艺术作为一个狭隘的分工部门所创造的产品来满足），另一方面又“造就”了“供给”（艺术生产作为分工的结果而独立出现）。马克思在《共产党宣言》中指出：“资产阶级抹去了一切向来受人尊崇和令人敬畏的职业的灵光。它把医生、律师、教士、诗人和学者变成了它出钱招雇的雇佣劳动者。”^⑥于是，对于艺术家来说，艺术成了谋生的手段，成了职业；而对于有产者来说，艺术则沦为狭隘利益与私人欲望的宣泄途径和生活调味品，从而不再是人的存在方式本身，而是满足某种偏好的手段。

在《1844 年经济学哲学手稿》中，马克思深刻地指出：“私有制使我们变得如此愚蠢而片面，以致一贯对象，只有当它为我们拥有的时候，也就是说，当它对我们说来作为资本而存在，或者它被我们直接占有，被我们吃、喝、穿、住等等的时候，总之，在它被我们使用的时候，才是我们的”^⑦。

因此，马克思指出：“资本主义生产就同某些精神生产部门如艺术和诗歌相敌对”（《马克思恩格斯全集》第 26 卷[I]，第 296 页）。而在马克思看来，资本主义生产也就是商品经济最

^① 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社 1985 年版，第 53—54 页。

^② 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，人民出版社 1972 年版，第 154 页。

^③ 同上书，第 518 页。

^④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态批判》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 460 页。

^⑤ 同上。

^⑥ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1972 年版，第 253 页。

^⑦ 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社 1985 年版，第 81 页。

为发达、最为成熟，从而也就最为典型的形态。恩格斯就曾明确说过：“商品生产的最高形式即资本主义生产”^①。关于商业同艺术的敌对关系，罗丹(Auguste Rodin,1840-1917)说过：“我们这个时代是技师和厂主的时代，而绝不是艺术家的时代。在现代生活中，追求的是功利。人们力图改善物质方面的生活——为了人类的衣食住行，科学每天在发明新方法，制造出廉价的劣货，使绝大多数的民众得到一些不纯粹的快乐。但是确实，科学也带来了许多真正完善的东西，来满足我们种种需要。然而心灵、思想、美梦，再也没有人提了。艺术是死了。艺术，就是所谓静观、默察；是深入自然，与之同化的心灵的愉快；是智慧的喜悦，在良知照耀下看清世界，而又重现这个世界的智慧的喜悦。艺术，是人类最崇高的使命，因为艺术是要锻炼人自己了解世界并史别人了解世界。但是今天，人们以为艺术是可以缺少的，不再要沉思、默察、梦想了；他们要的是肉体的享受。各种高深的真理对于他们莫不相干，能满足他们肉体上的嗜欲就够了。现在的人类是兽性的，他们用不着艺术家。……今日，艺术是被摈弃在日常生活之外了。有人说，实用的东西不必要求其美。一切是丑的，一切是用蠢笨的机器赶忙地毫无美感地制造成的。艺术家成了仇人”^②。

历史地看，世俗化构成文艺复兴时代以来的西方社会最主流的文化诉求。正如罗素所说的：“近代的文化宁可说是一种世俗文化而不是僧侣文化”^③。而世俗化是以肯定人的肉体层面及其物质利益和需要及其满足的正当性为前提的。爱德华·傅克斯说：“我们认为文艺复兴时代的爱情观是纯肉欲的。……文艺复兴时代是色欲横流的时代”^④。由此也就不难理解，文艺复兴时代的主流艺术作品大都是以颂扬世俗之美和人的肉体欲望为主题。正如丹尼斯·哈伊所指出的：“十五世纪初，佛罗伦萨的人文主义思潮总的倾向是为了适应尘世的生活。人们隐讳地有时也是公开地抛弃与超物质的宗教结合在一起的禁欲主义原则”^⑤。而佛罗伦萨是当时世界上最文明的城市，文艺复兴运动的主要发祥地。^⑥

文艺复兴时代对人的肉体层面的肯定，得到了哲学上的辩护。这就是经验论的哲学偏好及性恶论的人性论预设。它的最典型的表现就是18世纪法国唯物主义者对人性的探索。可以说，从生物学和生理学的角度解释人的本质，是当时那个时代的一种基本取向。例如爱尔维修、霍尔巴赫、狄德罗、拉美特利等思想家，都是试图把人性的基础还原为人体的解剖学事实。特别是拉美特利，甚至提出“人是机器”的基本命题。这不仅仅是一个比喻，更是一种等价关系。它预示着一个基本方向：“通过人的器官把心灵解剖出来，这样我们才有可能——我不说这样便无可争辩地发现了人性本身，但至少是——在这个问题上接近最大程度的或然性”^⑦。“人是机器”的命题，在很大程度上已经隐喻地预言了现代性条件下“人”的历史命运。

对人的肉体需要及其满足的肯定，在经济学上是以亚当·斯密的“经济人”假定为代表的。斯密意义上的“经济人”固然有其世俗基础的支撑，这就是市场经济所决定的人的存在

^① 恩格斯：《反杜林论》，载《马列著作选读·政治经济学》，人民出版社1977年版，第261页。

^② 《罗丹艺术论》，人民文学出版社1987年版，第8页。

^③ 罗素：《西方哲学史》，下卷，商务印书馆1976年版，第3页。

^④ 爱德华·傅克斯：《欧洲风化史·文艺复兴时代》，辽宁教育出版社2000年版，第336页。

^⑤ 丹尼斯·哈伊：《意大利文艺复兴的历史背景》，三联书店1988年版，第133页。

^⑥ 参见罗素：《西方哲学史》，下卷，第9页。

^⑦ 拉美特利：《人是机器》，商务印书馆1959年版，第17页。

方式，但在学理上它却有赖于人们看待自我的特定方式。这不能不得益于近代以来所特有的人的自我观照方式。“经济人”既是利己动机至上的人格，也是具有权衡利弊得失能力的理性主体。它显然是拒斥道德人格的。这也正是商品经济所塑造的市民社会（恰恰是它构成现代化的历史前提）条件下，人何以向物的层面沉沦的一个重要原因。市民社会作为现代性在社会建构及制度安排上的基本形态和特征，蕴含着对人的法权关系的确认和捍卫。这也是许多人之所以赞美并认同市民社会的一个重要理由。然而，它的另一面则是使人向物的层面的沉沦。黑格尔意义上的“市民社会”，乃是现代性的展现形式。黑格尔在《法哲学原理》中曾经明确指出：“市民社会是在现代世界中形成的”^①。正是在这样的社会里，出现了“一切人反对一切人的战争”。黑格尔说：“市民社会是个人私利的战场，是一切人反对一切人的战场”^②。马克思完全同意这样的比喻，因为在他的许多著作中都指出过这一点。例如，在《政治经济学批判（1857—1858年草稿）》中，马克思说：在以商品交换为基础的自由竞争社会（亦即资本主义社会），“每个人都妨碍别人利益的实现，这种一切人反对一切人的战争所造成的结果，不是普遍的肯定，而是普遍的否定”^③。

近代以来，“人”沦为知识论的对象，在科学上表现为达尔文的生物进化论对人的本质和起源的描述及解释。富有讽刺意味的是，达尔文生物进化论的建立，竟然得益于马尔萨斯人口论。对此，达尔文也坦率地承认：生物进化论的基本结论，即全世界范围内整个生物界中的“生存斗争”，是依照几何级数高度繁生的不可避免的结果，“这[不过]是马尔萨斯（Malthus）学说对于整个动物界和整个植物界的应用”而已。^④这的确表现了一位严谨的科学家的诚实。而马尔萨斯的人口论所描述的不过是市民社会条件下人的生存格局。耐人寻味的是，原本用来描述人间的事实和现象的模式，被套用到生物界之后，竟然获得了充分的解释力。这只能说明，市民社会条件下的人们在生存方式上已经被降低到近乎生物学的水平了。达尔文生物进化论诞生以后，又反过来被运用于社会学的研究，形成了社会达尔文主义，而且同样获得了良好的解释力。这只能进一步印证马克思的话：“值得注意的是，达尔文在动植物界中重新认识了他自己的英国社会及其分工、竞争、开辟新市场、‘发明’以及马尔萨斯的‘生存斗争’。这是霍布斯的一切人反对一切人的战争，这使人想起黑格尔的《现象学》，那里面把市民社会描写为‘精神动物的世界’，而达尔文则把动物世界描写为市民社会”^⑤。这只能说明，市民社会条件下的人的生存方式，已经堕落到动物世界的水平了。

作为肉体存在的人，乃是一个有物质需求的主体。显然，它已经预设了一切非人的存在的从属地位和手段的意义。在这一坐标下，一切对象都被纳入了“为我关系”之中，从而被赋予了“我向性”规定。如此一来，事物就势必会丧失自身的自主性和自足性，从而沦为工具和手段了。这是造成韦伯所谓的世界“祛魅化”的重要原因。马克思说得好：“在私有财产和钱的统治下形成的自然观，是对自然界的真正蔑视和实际的贬低”^⑥。在马克思那里，人与自然之间的对象性的关系，不是一个超历史的规定，也就是说它并不是一开始就有的，而仅

^① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第197页。

^② 同上书，第309页。

^③ 《马克思恩格斯全集》第46卷[上]，人民出版社1979年版，第103页。

^④ 达尔文：《物种起源》[第一分册]，商务印书馆1963年版，第18页。

^⑤ 《马克思恩格斯全集》第30卷，第251—252页。

^⑥ 《马克思恩格斯全集》第1卷，第448—449页。

仅是历史地生成的，是一个近代的事实。让我们来比较一下对待事物的两种截然不同的态度：17 世纪日本诗人芭蕉有一首诗这样写道：“当我细细看/荠花正吐艳盛开/倚在篱笆旁！”这显然是一种旁观者的姿态，因为诗人并没有想到伤害到花儿，更没有考量花儿于“我”有何用处。只有这样的态度才是静观和审美的，所以它诗意盎然。而 19 世纪英国诗人 A·坦尼生的诗则大异其趣：“墙缝里的花儿/我把你从缝里拔出/连根带花/都握在我的手中……”^①。这里显示的则是一种占有者和征服者的态度。在这样的关系中，对象不可能获得任何审美的意味。这既体现着东西方文化的分野，也昭示出人与世界之间的审美关系在现代性的生存方式中的消解。

这正是实用主义何以成为现代性所要求的意识形态的一个重要原因。弗兰西斯·培根特别强调“事功”，指出：“科学的真正的、合法的目标说来不外是这样：把新的发现和新的力量惠赠给人类生活”^②。他提出来的那个著名口号“知识就是力量”，所显示的归根到底仍然不过是对于人的有用性而已。到了 18 世纪，法国的伏尔泰则说：“我们不当因为人类不能认识一切，就阻止人类去寻求于自己有用的东西”，因为“我们[毕竟]认识了许多真理，我们找到了许多有用的发明”^③。这的确像黑格尔所评论的：“有用是启蒙的基本概念”^④。对有用性的追求，必然孕育出功能主义的态度。按照科学史家默顿的描述，对 17 世纪英国社会职业兴趣转移，也许可以从 1682 年“一位杰出的律师”向他的儿子提出的建议中窥见端倪，他忠告说：“不要学习任何东西，除非它能帮助谋利”^⑤。这种态度无疑可以造成物质财富的充裕和丰饶，但却无法使人“诗意地栖居”。

荷尔德林曾经在《圣餐诗》中深沉地追问和感叹：“在一个贫乏的时代，诗人何为？”海德格尔指出：“‘时代’一词在这里的意思是：我们自身仍然属于的历史阶段”^⑥。而这里所谓的“贫乏”，当然不是指物质上的匮乏，相反，正是物质财富的极度丰饶才造成了“贫乏”，按照海德格尔的说法，它是指“神不在场”的状态。用海德格尔的话说，“这个时代是由诸神未到，由‘上帝的缺席’来界定的。……然而，上帝的缺席预示着某种甚至更为不祥的东西。不仅诸神与上帝逃遁了而且神性的光芒也黯然失色了。世界之夜的时代即是贫乏的时代，因为它变得比以往任何时候都更加贫乏。它已经变得如此贫乏，以至它已不再能把上帝的缺席当做一种缺席来识别了”^⑦。在这样一个“贫乏”的时代，看来诗人只有“在孤独中期待”了。“神的缺席”使诗成为多余之物。诗意的丧失，透露着人的存在本身的危机。海德格尔说：“我们的此在从根本上是诗意的”。因为“此在”召唤出一切“在者”之“在”，从而达到“天地与我并生，万物与我为一”的至境。此乃“天地有大美而不言”的诗意所在。现代人的困境说到底就在于存在的遗忘和自我的迷失。因为他们总是执迷于一个一个的“在者”即有限物，却遗忘了“在”本身。弗洛姆说得好：现代文化的危机就在于“‘有’统治了‘在’”^⑧。“在的遗忘”使我们无法“本体论地在”，无法“诗意地栖居”。而按照海德格尔的说法，“诗

^① 转引自铃木大拙、弗洛姆等：《禅宗与精神分析》，辽宁教育出版社 1988 年版，第 1、3 页。

^② 培根：《新工具》，商务印书馆 1984 年版，第 58 页。

^③ 伏尔泰：《哲学通信》，上海人民出版社 1961 年版，第 143 页。

^④ 黑格尔：《精神现象学》，下卷，商务印书馆 1981 年版，第 97 页。

^⑤ 参见默顿：《十七世纪 7 英国的科学、技术与社会》，四川人民出版社 1986 年版，第 32 页。

^⑥ 《海德格尔诗学文集》，华中师范大学出版社 1992 年版，第 80 页。

^⑦ 同上书，第 80-81 页。

^⑧ 铃木大拙、弗洛姆等：《禅宗与精神分析》，第 94 页。

是存在的神思”。这大概是诗人寂寞的最深沉的原因。在一个商业化的时代，一切存在者都沦为被“算计”和被“利用”的对象，成为工具和手段的规定，从而面临“祛魅”的危险。被誉为“诗人哲学家”的海德格尔，在1972年曾经写赠他的法国诗人朋友R·夏尔散文诗三首，总名为《所思》，其中第三首为《暗示》，诗云：“算计的人越急，社会越无度。运思的人越少，写诗的人越寂寞。心中有数的人越走投无路，越感到有救的暗示之辽远”^①。这不恰恰是我们这个时代的真实写照吗？诗人的寂寞，意味着人们在实利的追逐中丧失了“诗意地栖居于世”的向往和资格。人的存在之诗意的丧失，使现代人在心灵上“无家可归”。当现代人把事物当做占有、攫取、驾驭、利用的对象来看待时，世界就失去了“魅力”和“诗意”。这正是M·韦伯提出所谓的“合理化”导致世界“祛魅化”的原因。因为只有在无功利或超功利的地方才能生成美感进而获得诗意。诗意的丧失同占有欲的形成，不过是同一文化事件的两个不可剥离的方面而已。

诗性智慧的匮乏，使我们的时代既没有塑造出诗歌的“读者”，也容不下诗歌的“作者”，因此是双重的贫乏。通常人们总是把责任要么归咎于诗人，要么归咎于时代。其实这种看似公允的解释，缺乏起码的历史感。它忽视了当代诗歌命运的独特历史内涵。究竟是“诗”远离了“人”，还是“人”远离了“诗”？早在20世纪20年代，爱略特就喊出了：“诗已经死了”。直到今天，人们似乎才真切地感受到它实际上意味着什么。1989年3月，海子在山海关卧轨；1991年9月，戈麦在清华园自溺；1993年10月，顾城在激流岛自戕……。诗人之死是否暗示出诗歌的命运？它固然与诗人对生命的内在理解有关，然而同他们所面对的诗歌的命运难道不存在难以割舍的关联？

功利的态度必然妨碍人们对审美愉悦的体验和领会。功利——“占有”关系（主—客）遮蔽了人与世界的关系的审美性质。商业剥夺了人们的审美能力，遮蔽了人的存在方式的审美性质。商品经济及其市场逻辑既塑造了穷人，同时也塑造了富人。而这两者都对世界丧失了审美感受的能力和机会。正如马克思所指出的：“忧心忡忡的、贫穷的人对最美丽的景色都没有什么感觉；经营矿物的商人只看到矿物的商业价值，而看不到矿物的美和独特性”^②。因为无论是穷人还是富人，他们都被一种功利关系所束缚和支配，从而不可能摆脱他与世界之间的对象性关系的约束和限制，不可能真正超越这种关系而达到无功利的自由之境界。

4、审美与人的解放

马克思把美同人的解放、人与自然之间敌对关系的解除历史地联系起来考虑。马克思把“美”诉诸主—客之间的对象性关系的扬弃，而这种扬弃在马克思那里不仅仅是逻辑的完成，更重要的是历史本身的完成。因此，他又把这种扬弃进一步诉诸人类实践及其所塑造的历史本身的展现方式。可以说，这是马克思美学思想的一个最突出的特色。

马克思通过意识形态的批判，追求历史本身的去蔽和澄明，其中，人与自然的关系的对象性被超越，敌对性质被克服，功利关系被解除，知识论态度被扬弃，从而才能达到审美的

^① 转引自熊伟：《海德格尔是一个哲学家——我的回忆》，《现代外国哲学论集》第2辑，三联书店1982年版，第26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。

维度。如庄子所说的：“天地有大美而不言”。“大美”即绝对之美，亦即至美。在这种至美的境界中，人们不再是把某一特定的在者当作审美对象，而是整个在者之在成了领悟美的方式。这时候，作为此在的人的存在本身就是审美的和诗意的。它意味着人与自然、人与人之间的分裂（分裂恰恰意味着知识论的态度和功利的态度以及异化的存在）的弥合。

马克思认为，“[只有]私有财产的扬弃，[才]是人的一切感觉和特性的彻底解放”^①。这种解放的历史结果，就是人“诗意地栖居于世”。因为私有制的历史扬弃，使人的“需要和享受失去了自己的利己主义性质，而自然界失去了自己的纯粹的有用性”^②。

在人类解放之日，审美创造将不再是艺术家的“专利”，而是被“稀释”并“弥漫”于整个人类全体成员的生存情境中，从而变成人类的广义存在方式。到了那个时候，人才真正进入了“诗意地栖居于世”之境界。到了共产主义，由于异化被历史地扬弃和逻辑地超越，艺术作为旧式分工（人屈从于一种强制性的安排）的一个有限领域便不复存在，而是变成了作为“类”存在的人的存在方式本身。这个时候，才能真正无愧地说，“人诗意地栖居于世”。马克思说：“在共产主义社会里，没有单纯的画家，只有把绘画作为自己各种活动中的一项活动的人们”^③。

^① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社1985年版，第81页。

^② 同上。

^③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第460页。

第七章 社会哲学

这里所谓的社会哲学，带有综合的性质，也就是说它体现着真善美的多向度追求及其有机统一。在这个意义上，它所反思的乃是被展现出来的社会生活及其历时性表征，因而既包括对政治和经济的运作机制和制度安排的形而上学追问，也包括对社会生活的变迁所造就的历史及其逻辑的哲学探究。

第一节 历史哲学

一、“历史哲学”分类及问题

从表面上看，了解“历史哲学”，就首先需要界定“什么是历史”；然而这里遇到了一种尴尬：界定“历史”（即为“历史”下定义）又需要特定的历史哲学作为背景和立场。这就陷入了一种解释学循环带来的难题。

一般地说，“历史”一词有两个方面的含义：一是过去所发生的事情；二是关于过去发生的事情的叙述和修辞。前者被认为是所谓客观的历史，后者则被认为是历史学。

关于“历史”的双重性质，不少思想家都曾明确地指出过。例如，黑格尔在《历史哲学》中指出：“在我们德国语言文字里，历史这一名词联合了客观的和主观的两方面，而意思是指拉丁文所谓‘发生的事情’本身，又指那‘发生的事情的历史’；同时，这一名词固然包括发生的事情，也并没有不包括历史的叙述”^①。法国哲学家 R·阿隆说：“‘历史’这个词表示过去发生的事情和我们对它们的知识；它意味着双重意义：人们的过去和人们关于自己的过去所要求建立的知识。看来，这模糊性有其正当的基础，因为实在和对实在的知识是分不开的。”

^②美国哲学家 W·德雷也指出：“介绍历史哲学首先必须区分‘历史’一词蕴含的两层意思。一方面，我们用它指事情的过程：即实在的某一层级，历史学家将其作为专业研究的对象。另一方面，我们又用它指历史学家的研究本身，即具有某种确定课题的研究”^③。另一位美国哲学家 P·萨格林同样认为：“其实我们只要想一下，‘历史’这一词本身所具有的众所周知的暧昧性，也就可以觉察到历史的思维和思维的对象之间的特殊关系了。在英文里也同其他语文一样，历史一词既可以指过去事件的记载同研究，也可以指事件的本身，这也是我们随时可以觉察到的。”^④英国哲学家 W·H·沃尔什说：“‘历史’一词本身是模棱两可的。它包括（1）过去人类各种活动的全体，以及（2）我们现在用它们来构造的叙述和说明”^⑤。

与“历史”的这两个层面相对应，历史哲学可以划分为“历史本体论”和“历史认识论”。历史本体论是关于历史实在本身的哲学反思；历史认识论则是关于历史学之可能性的哲学反

^① 黑格尔：《历史哲学》，三联书店 1956 年版，第 101 页。

^② R·阿隆：《历史中的相对主义》，《现代外国哲学社会科学文摘》1961 年第 10 期，第 24 页。

^③ W·德雷：《历史哲学》，三联书店 1988 年版，第 1 页。

^④ P·萨格林：《对几个反历史主义思想家的评述》，《现代外国哲学社会科学文摘》1960 年第 6 期，第 20 页。

^⑤ 沃尔什：《历史哲学导论》，广西师范大学出版社 2001 年版，第 7 页。

思。萨哥林认为，历史哲学“依照现今一般习惯，又可分为两个不同的方面：一为认识论的方面，其所涉及的是一般历史知识的正确性、历史记载的特性，以及史学研究的方法与必要条件，这都是和历史家自命为追求人类已往真确知识的任务有密切关系；二为本体论方面，就是有探讨历史发展的规律、历史变化的原因，以及历史的意义，诸如此类的问题。”^①沃尔什则以对自然的研究为例加以类比，他说：“我们只有把我们的注意里暂时转向与自然科学平行的事例上来，才能懂得这种差别的用处。在这里，实际上有两个与我们正在做出的区分相应的研究术语，尽管它们并不总是以严格的准确性在使用着。它们就是自然哲学和自然科学。前一个术语所关心的是研究自然事件的实际过程，着眼于构造一种宇宙论或者是作为一个整体来上的自然界。第二个术语，其任务则是对科学思维的过程进行反思、检查科学家所使用的基本概念以及这类的问题。……前一个是思辨的学科，第二个则是批判的学科”^②。沃尔什进一步指出：“正如科学的思维产生了两种可能的研究一样，一种与活动的本身有关，另一种与其对象有关；历史思维也是一样的。‘历史哲学’实际上是两组哲学问题的名称：它既有思辨的部分，又有分析的部分”^③。基于这种考虑，沃尔什把历史哲学划分为“思辨的历史哲学”和“批判（分析）的历史哲学”两个组成部分。其实，他所谓的思辨的历史哲学就相当于历史本体论，而所谓的批判的历史哲学则相当于历史认识论。

在沃尔什看来，批判的历史哲学所讨论的问题大致可以四个方面：

1)历史学与知识的其他形式的关系问题。这个方面的内容主要是由有关历史思维的本性问题所构成的。历史学是怎样的一种东西（即它的学科性质和定位——引者注）？以及它与其他的研究都有着什么关系？这里的关键问题在于：历史知识究竟是否 *sui generis*[自成一类]，或者它能否被证明与某种其他知识的形式是同样的，例如与自然科学所追求的知识或是与知觉的知识。通常的观点认为，历史学的知识同知觉的知识是相同的，因为这种观点坚持历史学家的主要任务就是要发现有关过去的个别事实，正如发现有关当前的个别事实乃是知觉的主要任务一样。问题在于，历史学家并不满足于简单地发现过去的事实；他们至少是企求着不仅要说明发生了什么事，而且也要表明它是何以发生的。历史学并不单纯是有关过去事件的朴素记录，而且还是“有意义的”记录——把各种事件都联系起来的叙述。那么，把这些历史事件联系起来的那个“联系”，其根据何在？对此有一种可能的回答（它有时还被认为是唯一可能的回答）是：历史学家正是以自然科学家联系起他的事实那种同样的方法在联系起历史学家的事实的，即把这些事实看作是普遍规律的例证。在19世纪实证主义者的理论背后所存在的就是这种信念，也就是历史的思维实际上乃是科学思维的一种形式。他们所强调的是，存在着历史规律正如存在着自然规律一样。而且他们论证说，历史学家应该致力于弄清这些规律。但是，在事实上，历史学家对这种规划很少有或者根本就没有兴趣，而宁愿仍像从前那样把注意力放在个别事件的细节上，但仍然声称能够对它提供某种解释。他们这样做至少提示了一种可能性，即历史思维毕竟是有它自己的一种思维形式的，它是与科学思维并列的，却又不可被归结为科学思维。

2)历史中的真理与事实。历史学最引人注目的事情就是，它声称要描写的事实乃是过去的

^① P·萨哥林：《对几个反历史主义思想家的评述》，《现代外国哲学社会科学文摘》1960年第6期，第20页。

^② 沃尔什：《历史哲学导论》，广西师范大学出版社2001年版，第7页。

^③ 同上书，第8页。

事实，而过去的事实是不能再受直接检验的[它的非当下性、不在场性，决定了这种不可直接检验性]。因此，我们无法通过现存的事实来直接检验历史陈述的正确性。那么，如何来判断历史陈述的真假呢？历史学家只能把诉诸“历史证据”。虽然过去并不接受直接的检验，但它已经以文献、建筑物、硬币、制度、礼仪等等的形式而把自己丰富的遗迹留给了现在。历史学家会说，他们所做的每一个论断都必须具备某种直接的或间接的证据的支持。缺乏任何证据的历史陈述，不应当被信任。因为它们要么是心血来潮的猜测，要么则是纯粹的杜撰。但是，当我们进一步考虑历史证据的时候，我们就会发现这些所谓的历史证据既不带有它们的意义，也不带有它们的可靠性。[我们在这里遇到了两个问题：第一，哪些事实具有历史学意义和价值？哪些事实值得选择？这需要历史学家作出决定。第二，哪些事实是值得相信的，从而能够充当证据？它们又在何种程度上值得相信？这同样需要历史学家作出决定。因此，历史证据并不是客观地给出的，而是历史学家选择的结果。既然存在着选择，那么，历史的真实性怎样才能保持呢？]

3)历史的客观性问题。一方面，所有真诚的历史学家几乎都承认他们的著作中需要有某种客观性和没有偏见；他们把历史同宣传区别开来，并且谴责那些容许自己的感情和个人成见影响了自己对过去的重建工作的作家们乃是并不了解自己工作的坏工匠。然而事实却是历史学家之间的意见不一致不仅是常见的，而且顽固得令人不安。甚至可以说有多少个人就会有部历史。如何看待历史的客观性与主观性及其关系呢？有三种解决的方法：**一是**认为历史学家不仅会而且必定会受主观因素的干扰和影响。不偏不倚的历史学，不但不能成为一种理想，而且简直是一件完全不可能的事。因此，基本的历史判断并不是严格的认识性的而是“感情性的”。**二是**认为历史学家过去想达到客观的真理而失败了，但这并不能成为否定历史客观性的理由。因为我们可以努力表明一种共同的历史意识的确立是可能的。客观的历史只能被诉诸对人性的客观研究。**三是**认为历史客观性概念同科学客观性概念是根本不同的。历史学家可以按照自己的偏好来描述历史，在这个意义上它充分体现了历史学的主观性，但是这些历史学家的不同描述所整合而成的总体却客观地再现着客观的历史。这又体现了历史的客观性质。

4)历史学中的解释问题。历史学是这样来叙述过去所发生的事情的：我们不仅看见了过去发生了什么，而且也看出了是为什么发生的。这就涉及到历史的解释问题。我们现在需要追问历史学所使用的解释究竟是什么性质的“为什么”，换言之，也就是历史学家解释他所研究的各种事件的方式是否具有特殊的性质？这里的问题是，历史学家解释他们的事实所采取的方式是否同自然科学家解释他们的事实所采取的方式相同？有些哲学家认为，解释只能有唯一的一种类型，也就是科学思维中所运用的那种类型。解释的过程实质上乃是一个演绎的过程，因此在它的核心总是有着某种可以用普遍的术语来表达的东西。所以，很难否认历史学家也像自然科学家一样，在他的研究过程中确实是要诉诸普遍的命题，尽管他没有用科学家同样的方式把它们说明白，但是，历史学不同于自然科学的在于，历史学的目的并不是要以公式总结出一种普遍规律的体系；但这并不意味着在历史思维中要预先假设并不存在这样的普遍规律。^①

^① 以上参见沃尔什：《历史哲学导论》，第8-18页。

沃尔什认为,“思辨的历史哲学”涉及的主要问题是发现整个历史过程的意义和目的^①。“这种思辨的解释一般认为,历史事件中存在一种‘意义’或‘意思’,一般说来,它超越了历史学家的理解”^②。按照德雷的观点,思辨的历史哲学的核心问题:“历史有什么意义”,可以解析三个子问题:1)“历史的模式是什么?”2)“历史的机制是什么?”3)“历史的目的、价值或正当理由是什么?”

综合以上的划分和对各种历史哲学的问题所作的梳理,我们大致可以把历史哲学涉及的主要问题归结为这样三个方面:1)历史是客观的吗?——解释学问题;2)历史是有规律的吗?——知识论问题;3)历史是有意义的吗?——目的论问题。

二、历史哲学的发展脉络

一般认为,“历史哲学”这个概念最早是由18世纪法国启蒙哲学家伏尔泰首先提出来的。但是,究竟是谁最早建立了历史哲学这一学科,还存在争论。正如沃尔什所说的:“发明历史哲学的功绩应当归功于谁,这个问题是一个争论多端的问题:一种情形是可以把它归功于意大利的哲学家维科(Vico, 1668-1744),尽管他的著作在他当时大部分并未引起人们注意,另一种情形是回溯到更远的圣奥古斯丁的著作,甚至于《旧约全书》的某些部分。然而就实用目的而言,我们可以有权宣称,历史哲学作为一门单独的学科第一次得到承认则是在1784年赫尔德的《哲学的人类历史观念》的第一部分的公开出版而告开始,以及不久之后以黑格尔的遗著《历史哲学讲演录》1837年的刊行而告结束的那个时期”^③。但学术界一般是把维科作为历史哲学诞生的标志。

从18世纪初到19世纪末整整两个世纪,思辨的历史哲学占主导地位。它的主要代表人物有:维科、康德、赫尔德、黑格尔、孔德、马克思、斯本格勒、汤因比等等。这些哲学家的共同特点是,按照他们各自的思辨哲学体系来构造历史的规律和模式,并根据他们所主张的改造结构来判断整个历史进程的形式、意义和方向。在他们那里,历史哲学是他们的整个哲学体系的一个内在的组成部分,所谓的历史观只不过是他们的哲学观的展开而已。^④关于思辨的历史哲学在思想史上表现出来的特点,沃尔什作出了自己的描述。他指出:“在这段时期(指思辨哲学占统治地位的18世纪和19世纪——引者注)里,人们所设想的研究乃是一种形而上学的思辨。它的目的是要达到把历史过程作为一个整体来理解,是要表明,尽管历史呈现出许多明显的不规则和不连贯,它却可以被看做是形成为体现出一种全面计划的整体;而这个计划,如果我们一旦掌握了它,就既会阐明各种事件的详细过程,又会使我们把历史进程在一种特殊的意义上看做是能够满足理性的。而它那些阐述者,在企图实现这个目的的时候,又显示出了思辨的形而上学家的通常品质:大胆的想象、丰富的假设、一种追求统一性的热情,但那又不外是在蹂躏被归之为‘单纯’经验的各种事实而已。他们声称要对历史提供一种洞见,那比在工作着的历史学家们所能得出的任何东西都更深刻和更有价值,这种

^① 同上书,第18页。

^② W·德雷:《历史哲学》,第120页。

^③ 沃尔什:《历史哲学导论》,第3页。

^④ 参见肖朗:《当代西方历史哲学》,《世界史研究动态》1985年第3期,第2页。

洞见就这些作家之中最伟大的那位黑格尔而言，则它的基础并不在于对历史证据的任何直接研究（尽管黑格尔对于事实并不像有时人们所描述的那么跋扈），而在于那些纯属哲学性质的考虑。于是历史哲学，像是这些作家们所从事的那样，就指对于整个历史过程的一种思辨的处理方式，在这种处理方式之中人们希望能把历史的秘密一下子就彻底地暴露出来”^①。

从20世纪初开始，思辨的历史哲学的主导地位受到挑战，批判的和分析的历史哲学开始占上风。它的主要代表人物有来自新康德主义的狄尔泰、文德尔班、李凯尔特，有来自新黑格尔主义的布拉德雷、克罗齐、科林伍德，还有来自分析哲学传统的波普尔、亨普尔等。沃尔什还进一步把批判的历史哲学区分为两大思想流派：一是“唯理主义”的；二是“实证主义”的。他认为，“唯理主义”学派倾向于强调历史这门学科的独立性，以及它与其他学科之间的不同之处；而实证主义学派则倾向于强调把历史同自然科学或个别社会科学相联系和沟通（参见肖朗前揭文）。大致说来，来自新康德主义和新黑格尔主义的思想家一般属于唯理主义学派，而来自分析哲学传统的思想家则属于实证主义学派。

值得指出的是，实证主义的历史哲学，往往容易导致对历史的一种宿命论的解释。^②

三、历史是客观的吗？

历史学的任务仅仅在于描述历史事实吗？即使如此，那么“观察渗透理论”也使对事实的确认和修辞必须以先验的预设为前提。

“实在的历史”与“解释的历史”能否剥离？是否存在一种“解释的历史”之外的独立的“实在的历史”？（这是一个历史实在论问题）

“历史的客观性”面临的挑战是：1)“观察渗透理论”；2)历史即“对话”（解释学的问题）；3)人与历史的自我相关；……。

19世纪，以兰克（Leopold von Ranke, 1795—1886）为代表的“历史主义”史学理论在西方历史学界占支配地位。兰克认为，写历史就必须做到如实直书。兰克说：“对可靠资料的批评考证，不偏不倚的理解，客观的叙述，所有这些应结合起来，目的是再现全部历史真相”^③。这个流派标榜所谓客观主义，认为历史只是搜集史料、叙述史实，而不能作任何理论概括，甚至不能包含教育的作用。这样一来，历史与现实就被完全割裂了，研究历史也就不具有任何现实意义了。所以，到了20世纪，这种观点遭到了反对。

意大利的哲学家克罗齐明确反对这种历史观念，并针对它的主张提出了两个著名的论断：1)“一切真正的历史都是当代史”。他认为人们研究和撰写历史总是从现实的兴趣出发、为当前的目的服务的。他说：“当代史固然是直接从生活中涌现出来的，被称为非当代史的历史也是从生活中涌现出来的，因为，显而易见，只有现在生活中的兴趣方能使人去研究过去的事

^① 沃尔什：《历史哲学导论》，第3—4页。

^② 参见鲍·季·格里戈里扬：《关于人的本质的哲学》，三联书店1984年版，第五章第七节“历史哲学”，该书第139—147页。

^③ Leopold von Ranke: The Secret of World History, New York, 1981, P.243.; 转引自刘昶：《人心中的历史》，四川人民出版社1987年版，第49页。

实。因此，这种过去的事实只要和现在生活的一种兴趣打成一片，它就不是针对过去的兴趣而是针对一种现在的兴趣的”^①。既然这样，那么，任何纯粹客观主义的史学就是不可能存在的。“一切历史都是当代史”这个命题意味着三层含义：(1)研究历史总是当下的思想活动；(2)历史研究是由当代人的兴趣引起的；(3)历史是按照当代人的兴趣来思考和理解的。这三层含义都强调历史与当代的统一，正是这种统一使过去的历史获得了当代性。^②2)“一切真正的历史都是自由的故事”。因为既然历史是富有现实意义的，历史的主体就应该是能够反映人类理想的、有目的的，也就是“自由的”行动，研究历史也就是要通过记述这样的行动来揭示其中所包含的思想、理想和目标。由于克罗齐是黑格尔哲学的信徒，他宣称人类行动中所包含的思想和理想不过是“世界精神”在其自身的发展过程中的不同阶段上的具体表现形式而已。

英国的哲学家科林伍德继承并发展了克罗齐的思想和立场。他在历史哲学方面的代表作是《历史的观念》一书。在该书中，他也提出了两个著名的观点：1)“一切历史都是思想史”。科林伍德指出：“历史的过程不是单纯事件的过程而是行动的过程，它有一个由思想的过程所构成的内在方面；而历史学家所要寻求的正是这些思想过程。一切历史都是思想史”。“思想史，并且因此一切历史都是在历史学家自己的心灵中重演过去的思想”^③。他主张历史必须包含思想。为了说明这个观点，他把自然现象同历史现象做了比较：“对科学家来说，自然永远仅仅是现象”，“但历史事件却并非仅仅是现象、仅仅是观察的景象，而是要求历史学家必须看透它并辨析出其中的思想来”^④。自然现象仅仅是现象，它的背后没有思想；历史现象则不仅仅是现象，它的背后还有思想。因此，“与自然科学家不同，历史学家一点也不关心如此这般的历史事件本身。他只关心作为思想的外在表现的那些事件，而且只有当它们表现思想时，他才关心它们；他所关心的只是思想”^⑤。于是，他得出一条基本原则：历史就是思想的历史。“史学的确切对象就是思想”^⑥。因此，他特别蔑视并坚决反对那种他叫做“剪刀加浆糊”的历史，即从“权威”那里选择一些仿佛言之成理而又大同小异的叙述性文字并把它们拼凑起来。2)历史不是“事件”，而是包含主观原因的“行动”。既然历史必须包含思想，科林伍德进一步主张历史的主体必然是人们的行动，因为人们总是按照一定的思想来进行有目的的行动的，所以每一个行动都具有某种“内涵”并伴随着某种思想而发生，而这种“内涵”和思想能够为历史学家所发现并加以思考。因此，科林伍德坚决反对把历史学知识论化的企图，他尖锐地指出：把历史学“设想为主客体两者都实际存在而且相互对立和共存的一种事情和关系的一切知识理论，即把认识作为是知识本质的一切理论，就使得历史学成为了不可能。”^⑦为此，他反复说明历史科学的理论和方法不同于自然科学的理论和方法，因为在他看来，自然科学提供给人们的只是一系列客观的事件，而历史科学提供给人们的则是一系列主观的行动。当代英国哲学家阿特金森在评论科林伍德的观点时指出：“历史不是科学（指自然科学——引者注），行动不是事件，行动的主观原因不同于事件的客观原因。所有这些观点虽然不是

^① 克罗齐：《历史学的理论和实际》，商务 1982 年版，第 2 页。

^② 参见刘昶前揭书，第 144 页。

^③ 柯林伍德：《历史的观念》，中国社会科学出版社 1986 年版，第 244 页。

^④ 科林伍德：《历史的观念》，1946 年英文版，第 214 页。

^⑤ 同上书，第 222 页。

^⑥ 同上书，第 305 页。

^⑦ 柯林伍德：《历史的观念》，中国社会科学出版社 1986 年版，第 265 页。

没有争议的，却都是颇有见地的”^①。科林武德认为，作为历史学家研究的历史，“只有一种方法可以做到，那就是在他自己的心灵中重行思想它们”，因为“一切历史，都是在历史学家自己的心灵中重演过去的思想”^②。

究竟是哪些因素影响了历史的客观性？

第一，历史的不可还原性。历史是无法重复的，因而是不可逆的。这种性质决定了历史的不可还原性特征。

第二，历史的对话性质。其实，历史不过是一种对话。正如英国著名历史学家 E·H·卡尔（Edward Hallett Carr）所说的：“历史是历史学家跟他的事实之间相互作用的连续不断的过程，是现在跟过去之间的永无止境的问答交流”^③。这种观点充分凸显了历史的解释学性质。法国的历史批判哲学家马鲁称历史“是经由历史学家的努力，在思想中取得的对于人类过去的认识”。这种认识“是处于在现在与过去之间由认识主体的积极、主动的介入而建立起来的”^④。狄尔泰从解释学的立场出发，认为，“历史世界的第一性的要素就是体验，而主体在体验中，同自己的环境处于积极的、生动的相互作用之中。这种环境作用于主体，同时也受到主体的作用。”^⑤

第三，历史总是由胜利者撰写的。这里面就很难达到“价值无涉”的状态。李凯尔特甚至认为：“没有价值，也就没有任何历史科学。”^⑥

第四，历史与艺术。英国历史学家汤因比指出：“一般认为所有的历史学家如果同时不是一个伟大的艺术家就不可能成为一个‘伟大的’历史学家，这种说法是正确的。”^⑦而艺术是有偏好的。对于不同的人而言，艺术的标准也往往不同。

四、历史是有规律的吗？

这个问题涉及历史宿命论与唯意志论及其对立。需要注意的是，“规律”并不等于“必然性”。规律一定是必然的，但必然的不一定就是规律（逆命题不成立）。规律必须具备可重复性，而非一次性的事件，但一次性的事件可以是必然的。因为必然性在客观层面上意味着不可避免性。

历史是否有规律？这个问题在很大程度上取决于如何看待历史与自然之间的关系。因为自然界是受自然律支配的，如果人类历史同自然界的情形类似的话，那么就应该承认历史也是有规律可循的；相反，如果历史同自然具有不可通约的关系，那么就应该否认历史的规律性。这个问题还将进一步涉及这样一个问题：历史能否被当作知识论的对象？历史学是一种

^① 阿特金森：《历史的认识与解释》1982年英文版，第27页。

^② 柯林武德：《历史的观念》，中国社会科学出版社1986年版，第244页。

^③ E·卡尔：《历史是什么？》，商务印书馆1981年版，第28页。

^④ 田汝康等编：《现代西方史学流派文选》，上海人民出版社1982年版，第78页。

^⑤ 转引自康恩：《哲学唯心主义与资产阶级历史思想的危机》，三联书店1961年版，第108页。

^⑥ 李凯尔特：《文化科学与自然科学》，商务印书馆1986年版，第76页。

^⑦ 汤因比：《历史研究》，上册，上海人民出版社1997年版，第55页。

知识论形态吗？如果把历史看作是人性的展现方式，就像加塞特所说的：“人根本没有本性，他所有的是……历史”^①，马克思也说过：“整个历史也无非是人类本性的不断改变而已”^②，那么，就很难把历史学设想为一种知识论性质的学问，而是更应该把它看作一种履行教化功能的文化修养学科。

在历史是否有规律这个问题上，历史哲学中大体存在两种相反的观点：

1)以新康德主义者为代表的持否定态度的观点。科林伍德在《历史的观念》一书中指出：“在历史批判的故乡德国，到了十九世纪末，对历史理论而特别是对历史学与科学之间区别的性质，产生了浓厚的兴趣并且此后日益增长。‘自然’和‘历史’在某种意义上是各有其自己的特征的两个截然不同的世界，这一观念是属于德国从她伟大的哲学时代，康德和黑格尔的时代，继承下来的传家宝。十九世纪的哲学家们常常重复这种区别作为是一种老生常谈”^③。我们以两个新康德主义者文德尔班和李凯尔特的观点为例。威廉·文德尔班（Wilhelm Windelband, 1848—1915）在《历史与自然科学》一文中这样写道：“我们在这里提出了一种纯粹方法论上的，以严格的逻辑概念为依据的经验科学分类法。分类的原则是它们的认识目标的形式性质。有一些科学研究一般的规律，另一些科学则研究特殊的历史事实；如果用形式逻辑的语言来说，有一些科学的目标是普遍的定然判断，另一些科学的目标是单称的实然命题。这种分别依据的是人类理智中的那种最重要的、决定性的关系，亦即被苏格拉底看成一切科学思想的根本关系的那种关系：普遍与特殊的关系。……所以我们应当说：经验科学在现实的事物的认识中寻找的，要末是自然规律形式下的共相，要末是历史规定形态下的殊相；它们所考察的，有的是常住不变的形式，有的是现实事件的一次性的、特定的内容。有一些是规律科学，有一些是事件科学；前者讲的是永远如此的东西，后者讲的是一度如此的东西。如果我们可以造一些新术语，那就可以说科学思想在前一种场合是制定法则的，在后一种场合是描述特征的。如果我们要仍旧使用通行的用语，那就必须要本着这种自然科学与历史科学对立的意义来说话”^④。在《哲学史教程》中，他指出：“历史是有个人特征的人物的王国，是本身有价值而又不可能重演的个别事件（Einzelheiten）的王国”^⑤。他甚至指出：“规律与事件乃是我们的世界观中最后的不可通约数，永远处在对峙状态中”^⑥。他还说：“历史学拥有一项不可转让的性而上学权利，它的第一个伟大而且坚强的感觉，就是要为人类的记忆保存下这个一去不复返的现实中成为过去的东西”^⑦。文德尔班承认：“对于我们来说，在一切历史上的和个别的经验事项中永远留下一个不可理解的剩余物——一个不可言传、无法界说的东西。所以，个性的最后的、最内在的本质是不能用一般的范畴来分析的，而这个不可把握的东西在我们的意识面前就表现为一种感情，觉得我们的本质、即个人的自由是没有原因的”^⑧。既然历史事件总是个案性的、一次性的、不可重复的，那么在這些事件中就不可能表征规律性的规定。这一点，在李凯尔特的论述中可以看得更加清晰。李凯尔特像文德尔班一

^① 转引自 E·卡西尔：《人论》，上海译文出版社 1985 年版，第 218 页。

^② 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1972 年版，第 138 页。

^③ 科林伍德：《历史的观念》，中国社会科学出版社 1986 年版，第 187 页。

^④ 洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆 1964 年版，第 55—56 页。

^⑤ 文德尔班：《哲学史教程》，上卷，商务印书馆 19 年版，第 24 页。

^⑥ 洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，第 67 页。

^⑦ 同上书，第 64 页。

^⑧ 同上书，第 66 页。

样，他也认为：“历史上的东西，从最广泛的意义说，就是那种仅仅出现一次的、件件都是个别的、属于经验范围的实际事物；它既带直观性，又带个别性，因而是自然科学构成概念的界限”^①。而“由于规律概念所包括的仅仅是那种可以永远看作是无数次重复出现的东西，所以历史发展的概念和规律的概念是互相排斥的”^②。在李凯尔特看来，“历史概念、亦即就其特殊性和个别性而言只发生一次的事件这个概念，与普遍规律概念处于形式的对立之中”^③。正是在这个意义上，他认为“‘历史规律’这个概念是 *contratio in adjecto*（用语的矛盾）”^④。

新黑格尔主义者克罗齐说：“历史和诗歌、道德意识、思想一样，没有管理它的规律，人类在实证和自然科学中所形成的那些规律在这里是没有的”^⑤。卡尔·波普尔也坚决否认历史规律的存在。

2)以亨普尔为代表的持肯定态度的观点。亨普尔学派的学者对否定历史有规律的观点主要提出了两种反驳：(1)他们论证说，虽然在一定意义上说，历史事件是唯一的和不可重复的（没有两个事件是同一的，“正如它们实际发生的那样”），然而确切地说，对于自然科学家所研究的事件说来同样如此，而且这并不否认规律和理论可以适用于这些事件。当然，那种否认历史有规律的观点或许会这样来为自己辩护：科学家之所以不追问他所研究的事件的唯一性，乃是因为他对这些事件作为唯一的東西不感兴趣，而历史学家据说正是志趣于这种唯一的東西。但是，这样一来，又使我们遇到了(2)我们必须记住批判的历史哲学所关心的是阐明作为一种研究的历史这一观念。即使历史事件本身真地是唯一的，而且是在排除了规律的可应用性这一意义上说的，那问题仍然在于：在历史研究中，这些事件是否可被认为就是如此，而且因此还要问，历史学家是否可以合情合理地说成是对这样的一些事件感兴趣。十分清楚，事件不能这样描述；因为历史的描述如同科学的或任何其他描述一样，必须使用一般概念；而且为了我们承认与否，概念必然要对正在谈及的东西加以分类。^⑥卡尔·亨普尔(Carl Hempel)指出：“历史解释的目的也在于表明，事件不是‘机遇问题’，而是可以根据某些先行的或同时的条件加以预料的。这里所说的预料，不是宗教的预言或神谕，而是理性的科学预测，它以一般规律为前提”^⑦。这实际上就是明确肯定了历史规律的存在。

五、历史是有意义的吗？

历史是有意义的吗？这个问题应该包含两个层面：第一，历史本身是有机的或有联系的吗？通常我们说一个事物有意义，往往是同荒诞、无序、不可理喻相对而言的，意味着它是有序的、可理喻的。“历史是否有意义”可以在这个层面上被追问。如果对此作肯定的回答，那么又是何者赋予历史以联系从而使其有意义的呢？如果做出否定的回答，那么历史就成为无意义的和荒诞的了。K·波普尔在他的《开放社会及其敌人》第25章“历史有意义吗？”

^① 何兆武主编：《历史理论与史学理论》，商务印书馆1999年版，第447页。

^② 李凯尔特：《自然科学概念形成的界限》，德文版，第245页；转引自李凯尔特：《文化科学和自然科学》译者序，见该书，商务印书馆1986年版，第ix页。

^③ 同上书，第17页。

^④ 李凯尔特：《历史哲学》，俄文版，第36页；转引自同上书，第ix页。

^⑤ 田汝康等编：《现代西方史学流派文选》，上海人民出版社1982年版，第332页。

^⑥ 参见W·德雷：《历史哲学》，第16—17页。

^⑦ 转引自德雷：《历史哲学》，第10页。

中写道：“历史主义（即相信历史是决定论的观点——引者注）试图找到那条人类注定要走的‘路’，它试图发现‘历史的线索’（如J·麦克默雷所说）或‘历史的意义’。但是，有这样一条线索吗？历史有意义吗？我不希望在这里陷入‘意义’的意义问题之中，我自然而然地认为大多数人都足够清楚地知道，当他们说到‘历史的意义’或‘生活的意义或目的’时，它们意味着什么。在这个意义上，正是在以这种意义来问历史的意义时，我认为，历史没有意义”^①。显然，波普尔所谓的“历史的意义”，是指历史的逻辑及其所指向的目的，换言之，就是历史的目的及其引导下的历史本身的秩序。第二，历史学是有意义的吗？换句话说，这个问题实际上是问历史学的功能是什么？历史学究竟能够在人类文化中扮演怎样的角色？它相当于问：历史学是有用的吗？或者问历史学是有价值的吗？历史学的文化功能主要有三个方面：1，文化道统的传承；2，教化作用；3，知识论价值（知往鉴来、温故知新）。

“历史事件”是“一袋马铃薯”吗？靠什么把它们组织起来，形成一个有机的系统呢？

这主要有两种可能的方式：1)用因果联系的办法——知识论的态度（采用决定论模式）。这种办法所建立的历史学，其功能是认知的。2)用目的论、意义的办法——诗意化的态度（非决定论模式）。这种办法所建立起来的历史学，其功能是教化的。意大利哲学家克罗齐甚至说：“一切‘历史哲学’中都贯串着一种明显的诗歌性质”^②。因为克罗齐把“历史决定论”同“历史哲学”对立起来，甚至认为它们之间的互相排斥的关系是不可调和的。例如，在谈到那种试图把决定论和历史哲学结合起来，从而“通过实验的方法来建造形而上学”的做法时，他指出：“我不想把上述办法的不可能性说成是炼金术士的奇迹（这个譬喻似乎太高贵了），只想把它看作是蹩脚厨师的杂烩”^③。的确，在那种诗化的历史学中，历史事件成了寄托信念和价值理想的“道具”和载体。“在诗歌中，事实不再是事实而是字句，不再是真实而是偶像”^④。显然，在诗化的历史学中，事实已经被符号化、仪式化了。布洛赫在《历史学家的技艺》中也指出，“不要让历史学失去诗意，我们也要注意一种倾向，或者说要察觉到，某些人一听到历史要具有诗意便惶惑不安，如果有人以为历史诉诸于情感会有损于理智，那真是太荒唐了。”^⑤

对历史作一种因果解释是恰当的吗？“……历史学家在其研究中作出因果判断的性质、意义、状态及其合法性问题”，“对历史这门学科，很少有什么理论问题能像这个问题那样烦扰历史学家了”^⑥。

关于对历史的目的论解释，德雷找到了三个典型的思想家：黑格尔、汤因比和尼布尔，他们分别是哲学家、历史学家和神学家。他们的论证基础是不同的，黑格尔是形而上学的，汤因比是经验的，尼布尔是宗教的。

1)黑格尔相信“理性是世界的主宰；因此，世界向我们呈现出合乎理性的过程”。历史的合理性不是在纯粹的秩序中发现的，而是在目的或计划的现实化过程中发现的。当然，黑格

^① K·波普尔：《开放社会及其敌人》，第2卷，中国社会科学出版社1999年版，第405—406页。

^② 克罗齐：《历史学的理论和实际》，商务印书馆1982年版，第50页。

^③ 同上书，第53页。

^④ 同上书，第51页。

^⑤ M·布洛赫：《历史学家的技艺》，上海社会科学院出版社1992年版，第10页。

^⑥ W·德雷：《历史哲学》，三联书店1988年版，第83页。

尔承认历史事件的发生是由个人的意志引起的。他把人的自私、有害的情欲描述为推动它们对立面发展的无意识的“动因”。他说：正是“这种理性的狡计，驱使激情来为它自己工作”。不管人们自己如何，他们都向理性的目标趋进，他们的行为被“不为他们所知的更高更广的目的当作工具或手段”。黑格尔认为，历史的合理性也表现为达到目的的方式，表现为一种由进程的各个相连的阶段所展现出来的“秩序”。

2) 托因比作为历史学家，他对历史所作的解释的可接受性最终来自他的整个立场的可接受性，他的历史观点表现为经验考察迫使他得出的结论。汤因比以“文明”作为历史研究的单位。他指出：历史学应该“从文明的角度，而不是从国家的角度去考察历史，把国家仅仅看作是文明的生命中相当次要和短暂的政治现象的原因。国家正是在文明的怀抱中诞生和消亡的”^①。他基于这样一个前提，建立了一个有关人类历史发展的“宏大叙事”，这就是所谓的“挑战与应战”思想。汤因比的假设是：创造性活动只能在一定环境中发现，即由于环境的困难而唤起人们的某种前所未有的努力。最佳的应战能够提出进一步的问题（而不是使社会停滞在平衡状态之中），因而激励文明不断地发展。文明生长的标准在于，随着时间的推移，社会面临的主要挑战的性质发生变化，这就是汤因比所谓的“提醇过程”。但是，一切文明都不可避免地某个阶段走向衰落。它的标志就是文明的领导人丧失了创造力，而且大多数群众不再效忠他们，社会的统一便不断地瓦解。造成这个结果的原因在于应战的胜利使领导者不能应付再次面临的挑战。汤因比把它叫做“创造力的报应”。随着文明衰落而来的就是文明的解体。他认为，大多数文明的解体阶段占据了他们历史的大部分时间。文明必然灭亡的模式构成了汤因比历史哲学的最后环节。

3) 尼布尔作为神学家，是从宗教信仰的立场出发来“解释”历史的。他主张，除了基督教神学阐述的神灵启示之外，没有任何东西能够作为“适当的”根据，以分辨历史事件的意义。按照尼布尔的观点，上帝乃是整个历史的主宰。他宣称：“一切历史命运都在神的唯一控制之下”，它为历史事件提供了“普遍意义构架”。尼布尔坚持认为，神的主宰是“第一个真正的一般历史观念的基础”。问题在于，如果只有上帝的主宰才能赋予历史以统一性，那么当人反叛他的意志时，上帝以什么方式表现自身呢？尼布尔认为有两种方式：一是上帝将“最后的界限”强加给人类的挑衅；二是当某个人或某个民族忏悔时，他提供机会使他们“复活和再生”。神的主宰在第一个方面的表现是：人绝对不能满足他们的自负而成为历史的“意义中心”，基督教将这种无能解释为神对人类自负的报应。神的主宰在第二个方面的表现是神的感化，无论什么时候，只要人放弃他们的错误自负；因为感化“既指出了罪恶的邪恶特征，又克服了它”。根据神的主宰的双重行为，尼布尔补充说，历史可能具有戏剧性的主题，摇摆不定。它只不过是“神与一切人进行较量”的过程；它展示了神的坚韧不拔的斗争，试图克服人类自由的堕落。^②

法国历史学家 M·布洛赫的儿子曾经向他提出一个令他尴尬的问题：“告诉我，爸爸，历史有什么用？”孩子的天真却更容易切近问题的实质和要害。确实像布洛赫所坦率承认的：“他

^① 汤因比：《文明经受着考验》，第 191 页。

^② 以上参见德雷：《历史哲学》。

的发问恰恰是针对史学存在的理由而言的”^①。问题在于，“‘用’这个词，在此究竟有什么含义？”^②从“用”的最广泛的意义上，我们至少可以把历史（学）的意义归结为这样几个方面：一是文化传承（本体论的）；二是人文教化（价值论的）；三是温故知新（知识论的）；四是审美趣味（美学的）。

关于历史学的审美功能，布洛赫说：“即便不能证明历史的其他用途，至少还可以肯定，人各有所好，历史无疑具有娱乐的价值，或者更确切地说，至少人们确实对历史感兴趣”^③。他指出，“所有真正的史学家都能证明，无论在研究的广度上还是在深度上，都可以感受到这种魅力。其他任何脑力劳动同样如此，而历史自有其独特的美感”。因为在他看来，“历史学以人类的活动为特定的对象，它思接千载，视通万里，千姿百态，令人销魂，因此它比其他学科更能激发人们的想象力”^④。所以，布洛赫竭力捍卫历史学的这种“魅力”。他甚至指出：“我们要警惕，不要让历史学失去诗意，我们也要注意一种倾向，或者说要觉察到，某些人一听到历史要具有诗意便惶恐不安，如果有人以为历史诉诸于感情会有损于理智，那真是太荒唐了”^⑤。当然，布洛赫并没有把历史的这种“普遍永恒的魅力”当作“历史唯一的存在理由”，他同时承认“历史作为一种知识的存在理由”^⑥。

第二节 政治哲学

一、何谓“政治哲学”？

什么是“政治哲学”？一般地说，所谓政治哲学就是指对社会政治现象所作的形而上学思考。它是规范性的而不是经验的和描述的。在这个意义上，它区别于政治学的研究。

对现代政治理念如自由、民主、法治进行深刻的批判性的反省，乃是现代社会面临的一个不容回避的课题，也是政治哲学的重要研究内容。

二、自由主义和社群主义的对立及其超越

1，自由主义与社群主义及其对立。

1)何谓“自由主义”(Liberalism)?

什么是自由主义？萨托利说过：“如果我们用‘自由主义’这个标签与那些和它相近的概念比较，如民主、社会主义、共产主义，那么，自由主义在有一点上是无可匹敌的：它是所有概念中最不确定、最难以被准确理解的术语”^⑦。自由主义概念的这一特点决定了我们对它

^① M·布洛赫：《历史学家的技艺》，上海社会科学院出版社 1992 年版，第 7 页。

^② 同上书，第 9 页。

^③ M·布洛赫：《历史学家的技艺》，上海社会科学院出版社 1992 年版，第 9 页。

^④ 同上书，第 10 页。

^⑤ 同上书，第 10 页。

^⑥ 参见同上书，第 10—11 页。

^⑦ 转引自李强：《自由主义》，中国社会科学出版社 1998 年版，第 14 页。

的把握最好是将其诉诸历史本身。J·格雷在《自由主义》一书中认为：自由主义是近代的意识形态。“尽管历史学家从古代世界，尤其是从古希腊与罗马中，找出自由观念的成分，然则，这些成分仅仅构成自由主义史前的内容，而不是现代自由主义运动的组成部分。作为一种政治思潮与知识传统，作为一种可以辨认的思想要素，自由主义的出现只是十七世纪以后的事”^①。

从西方历史上看，自由主义经历了这样一些主要类型：（1）政治自由主义（political liberalism）。这是自由主义的早期形态。当时的自由主义者面临的首要任务就是反对绝对主义，争取个人的政治权利，争取宪政政府。从洛克、贡斯当到密尔的理论大体上反映了自由主义在这方面的关注。到19世纪中期，欧洲的主要国家和美国大致完成了这方面的任务，建立了宪政政府，对个人的基本权利有了法律上的保障，公民享有了选举与参与的权利、选择政府的权利。代议制民主在西方主要国家建立起来并得到巩固。（2）经济自由主义（economic liberalism）。从18世纪起，自由主义开始关注经济活动的方式，关注政府应该以何种方式介入经济活动。于是，经济自由主义的理论开始产生。当然，洛克的财产权理论可以说是经济自由主义的滥觞，但是经济自由主义作为一套系统的理论，应该是从18世纪，特别是从亚当·斯密开始的。此后英国的功利主义进一步发展了经济自由主义，并将它转变为英国的经济政策。这种经济自由主义的核心内涵就是对经济和财产权利的强调和捍卫。它强调经济个人主义和自由企业制度，坚持个人拥有生产与消费的权利，有缔结契约关系的权利，有通过市场经济购买或出售的权利，有以自己的方式满足自己的愿望的权利，有支配自己的财产与劳动的权利。它的基石是私有财产、市场经济以及国家较少对经济的干预和控制。（3）社会自由主义（social liberalism）。从19世纪中后期起，自由主义开始关注社会问题。从自由主义的本质含义出发，关注社会正义、关注弱者的基本生存条件，也是自由主义的应有之义。因此，从约翰·密尔开始，特别是从以格林为代表的新自由主义开始，社会自由主义的内涵逐步确立了它在自由主义体系中的位置。社会自由主义在20世纪相当长的时期内一直是西方发达国家自由主义政治派别的主要诉求之一。（4）哲学自由主义（philosophical liberalism）。自由主义从它诞生之日起，就没有把自己的视角局限于今天的政治、经济、社会问题，而是试图发展出一套关于个人、国家、社会的基本理论。这些理论构成哲学自由主义的基本内容。从霍布斯、洛克直到今天的罗尔斯，自由主义者在很大程度上一直坚持个人主义的立场，坚持个人至上的观点。他们往往强调个人的价值与权利，强调个人由于其天生禀赋或潜能而具有某种超越万物的价值，强调个人应该得到最高的尊重，应该享有某些基本权利。他们强调社会的法律、政治、经济原则应该是这一基本道德原则的贯彻与实现。他们大都或多或少地将社会视为个人的联合体，而不是有机的共同体。^②

如果说以上关于自由主义的划分主要是侧重于历史线索的话，那么，哈耶克的划分则更侧重于学理上的理由。按照哈耶克的划分，自由主义在西方历史上大致有两种不同的传统：“一为经验的且非系统的自由理论传统，另一为思辨的及唯理主义的（rationalistic）自由理论传统”^③。前者以英国式的自由主义为代表，后者以法国式的自由主义为代表。哈耶克还进一步提示

^① 转引自同上书，第15页。

^② 参见李强：《自由主义》，第16—18页。

^③ 哈耶克：《自由秩序原理》，上册，三联书店1997年版，第61页。

了这两种不同自由主义传统各自的哲学基础：它们的区别“可直接归因于一种本质上的经验主义世界观在英国处于支配地位，而唯理主义思维进路则在法国处于压倒之势。这两种完全不同的进路导致了实际上完全不同的结论”^①。我把哈耶克划分的这两种自由主义分别叫做“经验论的自由主义”和“超验论的自由主义”。前者是英国式的，后者是法国式的。但是从自由主义的历史看，经验论的自由主义始终占有主流地位。英国哲学家 I·伯林曾经明确区分了自由的两种含义，即所谓的“消极自由”和“积极自由”。他指出：“把我所要探讨的第一种‘自由’（freedom or liberty，我用这两个字眼来表示同一种意思）的政治意义，称为‘消极的’（negative）自由；这种‘消极的自由’和针对以下这个问题所提出的解答有关，亦即：‘在什么样的限度内，某一个主体（一个人或一群人），可以、或应当被容许，做他所能做的事，或他所能成为的角色，而不受到别人的干涉？’第二种意义的自由，我称之为‘积极的’（positive）自由，则和以下这个问题的答案有关：‘什么东西、或什么人，有权控制、或干涉，从而决定某人应该去做这件事、成为这种人，而不应该去做另一件事、成为另一种人？’这两个问题的答案，虽然可能有重叠之处，但却显然是不同的问题”^②。简单地说，所谓“消极的自由”就是免于干涉的自由；而所谓“积极的自由”就是对他人进行干涉的自由，如卢梭在他的《社会契约论》一书中就指出：“任何人拒不服从公意的，全体就要迫使他服从公意。这恰好就是说，人们要迫使他自由”^③。在经验论自由主义看来，这恰恰导致专制和独裁。所以，经验论的自由主义反对积极自由，而推崇消极自由。但是，在卢梭看来，“事物的本性不会使我们疯狂，唯有不良的企图，才会使我们如此”^④。而公意不等于众意，它是符合事物的本性的，因此强迫他人服从，恰恰是使人服从事物的本性，这不仅不会给人带来压迫和束缚，相反却是带来真正的拯救。

从经验论的自由主义看，自由主义的特征人们作过各式各样的概括。有代表性的观点主要有这样几种：

（1）英国哲学家约翰·格雷（John Gray）自由主义传统的基本特点在于：a）个人主义。它主张个人相对于任何社会集体的道德至上性（moral primacy）；b）平等主义。它赋予所有人同等的道德地位，否认人们之间的道德差异对社会及政治秩序具有任何相关性；c）普遍主义。它肯定人类的道德统一性，仅仅赋予特定的历史及文化形式以第二位的重要性；d）改良主义。它认为所有社会制度与政治制度都是可改造、可改善的。而这些特征的落实则包括保障消极意义下的个人自由、私有财产、市场经济、代议制政府等等^⑤。

（2）戴维·斯皮茨（David Spitz）确认的自由主义信条（credo）是：①尊崇自由甚于其他价值，即使是超过平等及正义；②尊重“人”而不是尊重财产；但是不要忽视财产在促进人类福祉上的积极角色；③勿信任权力，即使权力出自多数亦然；④不要相信权威；⑤要宽容；⑥坚信民主政治；⑦尊重真理与理性；⑧接受变迁的必然发生；⑨勿耻于妥协；⑩最重要的

^① 同上书，第 64 页。

^② I·伯林：《两种自由概念》，《公共论丛·市场逻辑与国家观念》，三联书店 1995 年版，第 200—201 页。

^③ 卢梭：《社会契约论》，中译本，第 125 页。

^④ 转引自《公共论丛·市场逻辑与国家观念》，第 202 页。

^⑤ 参见李强：《自由主义》，第 20—21 页；江宜桦：《自由主义哲学传统之回顾》，《公共论丛·自由主义与当代世界》，三联书店 2000 年版，第 8—9 页。

是，保持批判精神。^①（参见江宜桦上引文，《公共论丛·自由主义与当代世界》，第9页）。

由于自由主义是以个体的人为本位的，所以，自由主义与个人主义之间具有内在的关系。雅塞写道：“自由主义者必须认为以下三个论断是正确的，一定不能赞同与它们相矛盾的政治原则，不论这些政治原则多么亲切，多么无害”。这三个论断是：a) 个人能够选择，并且只有个人才能选择。这条原则将被称为“个人主义原则”。b) 个人能够为自己选择，为别人选择，或者既为自己也为别人选择。c) 选择的意义在于选取所偏爱的选择方案。^②第三个原则也可以叫做“个人偏好原则”，是个体的人对自身的特殊利益的自觉肯定和捍卫。

2)何谓“社群主义”(Communitarianism)?

有人认为，20世纪70年代政治哲学的主题是自由主义；到了80年代这一主题转变为社群主义；90年代则是试图寻求对这二者的超越，即所谓“第三条道路”。从这一谱系来看，社群主义是被作为自由主义的对立面确立起来的。如果说，自由主义构成“正题”的话，那么社群主义则构成“反题”。

社群主义无论在方法论上还是在价值论上都与自由主义形成了鲜明的对照：(1)从方法论上说，自由主义的出发点是自我和个人，个人成为分析和观察一切社会政治问题的基本视角。在自由主义语境中，一切复杂的历史事件、社会制度和政治运动等等，最终都被归结为个人行为，所以自由主义的方法论是个人主义或“原子主义”(Atomism)。相反，社群主义的出发点则是社群，各式各样的群体而不是个人成为分析和解释的核心范式，社群主义的方法论从根本上说是集体主义的，它把社会历史事件和政治经济制度的原始动因最终归结为群体，诸如家庭、社区、阶级、国家、民族、团体等。(2)从价值观方面看，自由主义强调个人的权利，最重要的是个人的自由权利，个人的自由选择以及保证这种自由选择在一个公正的环境中实现是自由主义的根本价值，它认为一旦个人能够充分自由地实现其个人的价值，那么个人所在的群体的价值和公共的利益也就随之自然而然地实现。社群主义则强调普遍的善和公共的利益，认为个人的自由选择能力以及建立在这个基础上的各种个人权利都离不开个人所在的社群。个人权利既不能离开社群自发地实现，也不会自动地导致公共利益的实现。只有公共利益的实现才能使个人利益得到最充分的实现，所以只有公共利益，而不是个人利益，才是人类最高的价值。^③

3)自由主义与社群主义对立的实质。

二者均以个体与群体之间的两极对立（互为外在的关系）为前提；这种前提的历史基础是现代社会（市民社会）所塑造的人的特有的存在方式。在此意义上，二者都把“现存的”当作“合理的”加以认同，把现存秩序合法化、永恒化，并以此为参照系来考察人的自由。自由主义以人的个体存在为本位；社群主义以人的群体为本位。它们形成了二元对立的两极。二者在肯定现存秩序的意义上都属于保守主义的立场。自由主义的经验论立场（斯密[古典自由主义]—哈耶克和波普尔[新自由主义]）。保守主义从市场逻辑引申出自由的历史前提和合法

^① D. Spitz, 1982, *The Real World of Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 213-215.

^② 参见 A·D·雅塞：《重申自由主义》，中国社会科学出版社1997年版，第76—80页。

^③ 参见俞可平：《社群主义》，中国社会科学出版社1998年半，第3-4页。

性。从一定意义上说，自由主义和社群主义不过是人的个体与类互为外在地对立基础上的意识形态而已。

正如罗素所指出的：“社会团结与个人自由，也象科学与宗教一样，在一切的时期里始终是处于一种冲突状态或不安的妥协状态”^①。即使是“妥协”状态，也不是这种矛盾的真正解决。关键是这种状态（无论是“冲突”还是“妥协”）的历史前提是什么？

在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思描述了“异化劳动”的四种形式：1) 劳动者的劳动同他的产品之间的异化。马克思指出，在私有制条件下，“劳动所生产的对象，即劳动的产品，作为一种异己的存在物，作为不依赖于生产者的力量，同劳动相对立”^②。由于“占有必须为异化”^③，这就决定了“劳动者同自己的劳动产品的关系就是同一个异己的对象的关系”^④。它造成的事实是，“劳动者生产的财富越多，他的产品的力量和数量越大，他就越贫穷”^⑤。由这一现象学层面入手，马克思进一步揭露了异化的深层本质，于是就过渡到了2) 劳动活动本身的异化。马克思写道：“如果劳动者不是在生产行为本身中使自身异化，那么劳动者怎么会同自己活动的产品像同某种异己的东西那样相对立呢？产品不过是活动、生产的总结。因此，如果劳动的产品是外化，那么生产本身就必然是能动的外化，或活动的外化，外化的活动。在劳动对象的异化中不过总结了劳动活动本身的异化、外化”^⑥。在马克思看来，如果说第1)种情形是“物的异化”，那么这里所说的劳动者同自己的劳动活动的异化则属于“自我异化”。^⑦3) 人同自己“类本质”的异化关系。这也就是人同自己本质之间的异化。这里所谓的“人的本质”，即是人的抽象普遍性，是舍弃个人存在，不包含人的具体存在这一环节的纯粹普遍性。费尔巴哈所谓的“类本质”概念，就是这种抽象普遍性的意识形态表达而已。人与人的本质相异化，就意味着人的个体与类之间的互为外在关系的形成和确立。黑格尔曾经区分了两种普遍性：一种是抽象的普遍性，即那种不包含任何特殊性于自身，从而与特殊性形成互为外在对立的普遍性（如虚幻的共同体形式）。另一种是具体的普遍性，即包含特殊性于自身，并把它作为构成自身的一个内在环节的普遍性，它扬弃了二者之间对立的外在性质（如马克思所谓的“自由人的联合体”，它不仅是逻辑的产物，而且是历史的产物）。异化恰恰造成了人类总体所具有的普遍性由具体的规定变成了一种抽象的规定。这正是人的个体同类之间的关系具有了敌对性和外在性的根本原因之所在。4) 人与人之间相互关系的异化。马克思说：“只有人本身才能成为统治人的异己力量”^⑧。而“人同自身的关系只有通过他同他人的关系，才成为对他说来是对象性的、现实的关系”^⑨。因此，个体与类之间的异化，必然表现为具体的人与人之间的相互异化。它既包括劳动者同资本家之间的对立，也包括劳动者同劳动者之间的对立，还包括资本家同资本家之间的对立。这就是所谓人的原子化和孤立化。恩格斯指出：“人类分解为一大堆孤立的、互相排斥的原子，这种情况本身就意味着一切同业公

^① 罗素：《西方哲学史》，上册，商务印书馆1963年版，第13页。

^② 《马克思恩格斯全集》第42卷，第91页。

^③ 同上。

^④ 同上书，第91页。

^⑤ 同上书，第90页。

^⑥ 同上书，第93页。

^⑦ 以上参见杨适：《马克思〈经济学—哲学手稿〉述评》，人民出版社1982年版，第34—41页。

^⑧ 《马克思恩格斯全集》第42卷，第99页。

^⑨ 同上书，第99页。

会利益、民族利益以及一切特殊利益已被取消，人类面临着自由联合以前所必经的最后阶段”^①。马克思也指出：“人的孤立化，只是历史过程的结果。……交换本身就是造成这种孤立化的一种主要手段。它使群的存在成为不必要，并使之解体。于是事情就成了这样，即作为孤立个人的人便只有依靠自己了，然而，使自己确立为一个孤立的个人所需要的手段，又使自己成为普遍的和共同体的生物。在这种共同体里，成为前提的是单个的人作为所有者（比如说作为土地所有者）的客观存在，而且这又是发生在一定的条件之下的，这些条件把单个的人锁在这个共同体上，或者不如说，成为共同体锁链上的一环。例如在资产阶级社会里，工人完全丧失了客观存在的资料，他只是主观上存在着；而和他对立的東西，现在却变成真正的共同体，工人力图吞食它，但它却吞食着工人”^②。

正是马克思所揭示的这种异化在归根到底的意义上塑造着自由主义同社群主义之间外在对立的历史基础和社会根源。

2，马克思主义对自由主义和社群主义及其对立的超越。

马克思深刻地揭露了私有制条件下自由的虚伪性，并进而批判了资产阶级经济学家把自由竞争同人的自由混为一谈的观点，指出：“由此也产生一种荒谬的看法，把自由竞争看成是人类自由的终极发展，认为否定自由竞争就等于否定个人自由，等于否定以个人自由为基础的社会生产。但这不过是在有限性基础上，即在资本统治的基础上的自由发展。因此，这种个人自由同时也是最彻底地取消任何个人自由，而使个性完全屈从于这样的社会条件，这些社会条件采取物的形式，而且是极其强大的物，离开彼此发生关系的个人本身而独立的物”^③。让我们来看看市场交换的情形。霍布豪斯《自由主义》一书中指出：“一种交易，只要是一个入自愿参与的，就不算对他不公正。……但是现在问题是，一方并非自愿。交易是强迫交易。弱者表示同意的方式，就好比一个失足掉进深渊的人同意把他的全部财产送给那个不肯按照其他条件扔一根绳子给他的人。这不是真正的同意。真正的同意是自由的同意，充分的同意自由意味着缔约双方的平等”^④。

在人的个体和类之间仍然存在互为外在的对立的历史条件下，社群主义的主张也是不可能真正落实的，相反，由于“类”只是“抽象共同体”的表现，把“社群”作为至上的和优先的规定，有潜在着走向剥夺个体人的权利和利益的危险。这正是在异化的状态下，无法从根本上避免独裁和专制统治的社会原因和历史前提。

自由主义和社群主义都是在现代性的语境下来讨论问题的，它们已经先行地预设了现代性的合法性。因此，它们从现存秩序出发是不可能理解马克思的。马克思不是拘泥于在人的个体与类的互为外在对立的历史语境下讨论个体优先还是整体优先的问题，而是直接考虑这种冲突赖以确立的前提本身。因此，马克思是以超越的态度和姿态去对待自由主义与社群主义的对立的。这种超越包括历史的和逻辑的两个方面。马克思主义超越了它们二者对立的历

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，第663—664页；转引自《马克思主义文艺理论研究》第2卷，文化艺术出版社1984年版，第12页。

^② 《马克思恩格斯全集》第46卷，上册，第497页。

^③ 《马克思恩格斯全集》第46卷，下册，第160—161页。

^④ 霍布豪斯：《自由主义》，商务印书馆1996年版，第44页。

史前提本身，从而实现了在扬弃了个体与类之间互为外在对立的基础上考察人的自由和理想社会条件下的人的存在方式。在此意义上，马克思主义不是回答它们提出的问题，而是取消问题本身，从而克服了自由主义和社群主义的各自的历史局限性。

马克思认为，到了共产主义，既不需要大公无私，也不需要损人利己。用庄子的话来说，就是“与其相濡以沫，不如相忘于江湖”。这就意味着共产主义作为“至善”，它已经超越或者扬弃了相对的善（所谓“大公无私”）和相对的恶（所谓“损人利己”）。因为那个时候，无论是相对的善还是相对的恶都丧失了表达自身的前提和条件，从而变得多余。

损人利己（恶）→ 大公无私（善）→ 至善（合题）。

马克思认为，商品交换及其自由竞争并不就是个人自由，它只是一种表面的、虚幻的、完全形式化的，因而不是真实的自由。因此，自由竞争不等于个人自由，相反，“这种个人自由同时也是最彻底地取消任何个人自由，而使个性完全屈从于这样的社会条件，这些社会条件采取物的权力的形式，而且是极其强大的物，离开彼此发生关系的个人本身而独立的物”^①。所以，马克思认为，那种“把自由竞争看成是人类自由的终极发展，认为否定自由竞争就等于否定个人自由，等于否定以个人自由为基础的社会生产”的观点，是“一种荒谬的看法”^②。

从马克思的这段论述中，我们至少可以得到两点启示：1)经济自由主义思想家弗里德曼由商品经济及其市场逻辑引申出自由的内涵，是有其内在的局限性的；2)马克思对所谓“把自由竞争看成是人类自由的终极发展”的批判，好象是针对哈耶克而说的。

恩格斯《在爱北斐特的演说》（1845年2月8日）中指出：“现代社会促使个人敌视其他一切人，这样就引起了一个一切人反对一切人的社会战争”^③。私人利益与社会利益的分裂与冲突表现在人与人之间的关系上，必然“促使个人敌视其他一切人，这样就引起了一个一切人反对一切人的社会战争”。这样的社会正是异化社会所固有的特点。在这样的社会，是无法表现为和谐一致的，相反，它只能是相互陷入冲突、分裂，感到不自由。如此一来，人的个体的自我同一性就不可能在社会的总体层面上表现出来。这也就是恩格斯在《自然辩证法·导言》中所说的人的两次提升尚未完成的状态。而“在共产主义社会里，人和人的利益并不是彼此对立的，而是一致的，因而竞争就消失了”^④。从而达到了真正意义上的自由。这就是马克思社会有机体思想的真实内涵（一定要注意，马克思思想的历史感，不要对马克思的概念、原理和思想作一种超历史的解读，不应当把它当作永恒不变的规定加以阐释。否则的话，就必然会离开马克思思想的实质和真髓）。也就是马克思所谓的“自由人联合体”。

哈耶克试图通过理性本身的内在局限性来反对自觉社会的设想，认为对自觉社会的追求，必然导致理性的僭越和自负，从而使得理性主体扮演全知全能式的独裁者获得合法性。其实，哈耶克心目中的假想敌本身就是虚构的。因为马克思从来都未尝做过如此设想。哈耶克就像唐吉珂德，不过是在同风车作战而已。

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷，下册，第161页。

^② 同上书，第160-161页。

^③ 《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第605-616页；另见《马克思恩格斯列宁斯大林论共产主义社会》，人民出版社1958年版，第3页。

^④ 同上书，第1页。

被称做哈耶克思想的“进化论转向”(evolutionary turn)的理路,表明哈耶克对于生物学的确有一种类比性的借用。哈耶克认为,与生物进化相类似,社会进化同样是一个充满竞争和试错的过程。^①在哈耶克那里,社会秩序的生成和进化,被描绘成一系列适应性选择的过程。这种对生物学的借用,同哈耶克援引市场逻辑作为根本参照系,为他的自由主义学说寻找合法性来源,并不矛盾。正如达尔文的生物进化论的建立得到马尔萨斯人口论的启发,而生物进化论一旦建立反过来又被用来解释社会现象一样。其中的基础,就在于市民社会条件下人的生存方式同动物式的生存具有对应关系。

在马克思看来,从一定意义上说,共产主义就是人的个体与类之间的斗争的彻底解决。那么,在前共产主义阶段,这种斗争又是如何形成的呢?它的历史前提和世俗基础是怎样的?人的异己化所造成的这种对立的具体机制怎样?首先个人主义这一现代性的意识形态,是基于现代社会个体与类之间的分裂和冲突这一事实和土壤而生成的。正如有人所指出的:“无论如何解释,现代性总是意味着对自我的理解由群体主义向个人主义的一个重大转变。现代性不是把社会或共同体看成首要的东西,‘个人’只是社会的产品,仅仅拥有有限的自主性;而是把社会理解为达到某种目的而自愿地结合到一起的独立的个人的聚合体。……作为一种理想,人们一直强调的是个人独立于他人的重要性”^②。

三、民主的哲学分析

1、民主的含义。

萨托利说:“民主的概念注定会产生混乱和歧义”^③。对民主所作的最简单的解释,就是它的词源学定义。“词源学的民主是从这个词的字面意义上理解的民主。因此民主的词源学定义很简单,民主即人民的统治或权力”^④。

2、民主的类型。

关于民主的分类,《不列颠百科全书》的划分是:“①由全体公民依照多数裁决程序直接行使政治决定权的一种政体,通常称为直接民主;②公民不是亲自而是通过由他们选出并对他们负责的代表去行使同样权利的政体,称为代议制民主;③一种通常也是代议制,多数人在保证全体公民享受某些个人或集体权利诸如言论自由和宗教信仰自由的宪法约束的构架内行使权力,称为自由民主或宪政民主。”^⑤按照这种划分,民主具有三种类型,即直接民主、代议制民主、自由民主或宪政民主。民主的这些不同类型之间既是逻辑上的递进关系(即后面的是为了克服前面的缺陷而设,因而更加完善),同时又是历史演进的时间顺序关系。其实,从根本上说,民主可以大致分为两类:直接民主和间接民主,而代议制民主和宪政民主都属于间接民主的范畴。直接民主是民主的早期阶段,主要是古希腊城邦所采取的政体。而代议制民主则诞生于近代西方。英国历史学家汤因比指出:“作为英国地方产物的议会制度也不是

^① 参见邓正来:《哈耶克的社会理论》,《中国社会科学季刊》[香港]1997年8月秋季卷,第59页。

^② D·格里芬编:《后现代精神》,中央编译出版社1998年版,第5页。

^③ G·萨托利:《民主新论》,东方出版社1993年版,第3页。

^④ 同上书,第22页。

^⑤ 《不列颠百科全书》,第5卷,第227页。

英国所特有的，而是英国和法国同时都起作用的一种力量的产品”^①。

3、民主的局限性。

民主不是万能的，而是有其固有的缺陷的。这种缺陷大致可以包括两个方面：一是内在缺陷，如民主无法自行避免沦为“集体的暴政”、民主体制对责任的消解等等；二是外在缺陷，如民主造成的社会离心力危及到社会的有机整合等等。

1) 关于民主与“集体的暴政”。

汉密尔顿（Hamilton）说：“把所有权力赋予多数人，他们就将压迫少数人。把所有权力赋予少数人，他们就将压迫多数人”^②。如果说，后者属于专制统治的模式，那么前者就属于民主统治模式。杰斐逊（Jefferson）在其《弗吉尼亚札记》（Notes on Virginia）中说：“173个专制君主，的确会像一个暴君那样暴虐无道。……选举式的专制主义，并不是我们为之奋斗的统治方式”^③。达尔本人也指出：“对于非暴政的客观检验标准并不是统治集团的大小；统治集团是否严重剥夺公民的‘自然权利’，并不取决于它的大小”^④。

托克维尔在《论美国的民主》一书中写道：“民主政府的本质，在于多数对政府的统治是绝对的，因为在民主制度下，谁也对抗不了多数”^⑤。因为“依从数学概念，则平民群众必需具有最高权力；政事裁决于大多数人的意志，大多数人的意志就是正义”^⑥。伯里克利在阵亡将士的国葬典礼上说：“我们的制度之所以被称为民主政治，因为政权是在全体公民手中，而不是在少数人手中。”^⑦多数原则不仅是操作上的需要，更重要的是民主预设了多数人的意志的天然合理，把它视作无须怀疑和追问的自明之物。然而，多数原则自然也捍卫“多数人的错误”。在这样的前提下，当一个人或一个政党受到不公正的待遇时，“你想他或它能向谁去诉苦呢？向舆论吗？但舆论是多数制造的。向立法机构吗？但立法机构代表多数，并盲目服从多数。向行政当局吗？但行政首长是由多数连任的，是多数的百依百顺工具。向公安机关吗？但警察不外是多数掌握的军队。向陪审团吗？但陪审团就是拥有宣判权力的多数……”。因此，不管你所告发的事情如何不正义和荒唐，你还得照样服从”^⑧。美国著名民主理论家萨托利曾对古希腊的直接民主作出评价：“民主制度就是一种进行集体决策的（城邦）统治体系，社会不允许给独立性留出余地，也不允许个人得到保护，它完全吞没了个人。”^⑨在一定意义上，民主所导致的“集体的暴政”比“个人的独裁”更可怕。因为正如柏克所说的：“在一个残暴的君主统治下，他们可以得到人们的慰藉和同情以减缓他们的创伤的刺痛；他们可以得到人们的称赞，在他们的苦难中激励他们高洁的恒心。但是那些在群众之下遭受到伤害的人却被剥夺了一切外界的安慰。他们似乎是被人类所遗弃，在他们整个物种的共谋下被压垮了”

^① 汤因比：《历史研究》，上册，上海人民出版社1997年版，第3页。

^② 转引自达尔：《民主理论的前言》，三联书店1999年版，第6页。

^③ 转引自同上书，第10页。

^④ 同上书，第10页。

^⑤ 托克维尔：《论美国的民主》，上卷，商务印书馆1988年版，第282页。

^⑥ 亚里士多德：《政治学》，第312页。

^⑦ 转引自修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，II，第371页。

^⑧ 托克维尔：《论美国的民主》，上卷，第290页。

^⑨ 萨托利：《民主新论》，东方出版社1998年版，第322页。

^①。[关于“多数人的暴政”的论述，可参见 J·密尔：《论自由》，商务印书馆 1959 年版，第 4-5 页的有关内容]

问题在于，作为民主制度发达形式的间接民主，能否从根本上克服和避免直接民主所导致的“集体暴政”的可能性呢？回答是否定的。这是因为无论何种形式的民主，总是一种建立在不同意志、不同利益、不同立场和不同力量之间的博弈关系的基础之上的。既然存在着博弈，那么就不可避免地要遵循对数原则。这是民主制度在操作上的内在要求。由此决定了不同形式的民主，其差别不在于是否存在“集体暴政”的可能性，而仅仅在于这种可能性大些或小些而已，仅仅在于它们的程度。所以，不是有无的问题，而只是程度的问题。

由此可见，民主与专制是两极相通的。民主内在地隐含着必然走向它的反面的基因。“用二十世纪四十年代的话来说，民主可能是潜在的极权主义。……况且，即使民主不是极权的，它也肯定是压迫性的”^②。柏克也说：“如果我没有记错的话，亚里士多德就说过民主制和暴君制有许多惊人的相似之点。关于这一点，我能肯定的是每当一个民主制的政体出现像它所往往必定要出现的严重分歧时，公民中的多数便能够对少数施加最残酷的压迫；这种对少数人的压迫会扩大到远为更多的人的身上，而且几乎会比我们所能畏惧的单一的王权统治更加残暴得多。在这样一种群众的迫害之下，每个受害者就处于比在其他任何的迫害下都更为可悲的境地”^③。在民主制度的条件下，人们并没有理由去捍卫少数人的权利，因为这种权利只能体现在他们的意志被自由地表达之中，进一步说，这种表达只能落实于意志的实现。而专制的特点恰恰就是少数人的意志被表达，它的代价是多数人的意志被践踏和剥夺。“因为，正是存在被否决、被多数压倒、被击败的可能才构成了民主，……归根到底，民主必须计算选票——民主的批评者比民主的卫士更冷酷地意识到了这一点”^④。这是为民主的博弈本性所决定和要求的。

让我们来看看在西方历史上出现过的三个著名的个案：

（1）苏格拉底之死与民主的吊诡。

公元前 399 年，在雅典城邦有一位 70 岁的孱弱老人被判死刑，饮鸩而死。他就是古希腊大哲学家苏格拉底。两千多年来，对苏格拉底的受审和他的死，有过无数描述和阐释，这方面的论著可谓汗牛充栋。其中，美国老报人 I·F·斯东在古稀之年穷 10 年之功写的《苏格拉底的审判》，颇引人注目。因为这本书与其说是对苏氏受审及其原因的追溯，倒不如说是作者对苏格拉底进行的一次缺席审判。在斯东的笔下，苏格拉底不仅是雅典民主制的敌人和极权主义的始祖，而且是善于投机取巧的机会主义者，甚至是只会耍嘴皮子的巧言令色之徒。其实，尽管难以把苏格拉底还原出来，但即使从现有资料（包括斯东所提供的）中也可以看出，苏格拉底正是作为一位真正的哲学家，以其受审和赴死，折射出雅典民主制本身所固有的矛盾和悲剧意味。从斯东对苏格拉底的描写也不难窥见作者的极深成见及其立场上的狭隘。

^① 柏克：《法国大革命》，商务印书馆 1998 年版，第 165—166 页。

^② J·邓恩编：《民主的历程》，吉林人民出版社 1999 年版，第 155 页。

^③ 柏克：《法国大革命》，第 165 页。

^④ J·邓恩编：《民主的历程》，第 157 页。

“认识你自己”，这是苏格拉底极为推崇的德尔斐神殿上的一句箴言。在苏格拉底那里，这一箴言体现的不是一个知识论问题，而是一个伦理学问题。它标志着苏格拉底使哲学实现了由自然哲学到道德哲学的内在化转向。苏格拉底不是为了唤起人们认识自我的肉体本性，而是为了唤醒人们的自我良知。所以，亚里士多德在《形而上学》中写道：“苏格拉底不顾物质世界，把他的研究限于道德问题”^①。

显然，按照这一取向，唯有超越肉体存在，人的德性才能得以凸显。斯东因此而指责苏格拉底“贬低肉体，抬高灵魂”^②，从而把二者割裂开来。由于这种超越性，苏格拉底所追求的“善”乃为“至善”，即超验的绝对。正因为这样，苏格拉底认为美德是无法定义的，从而宣布自己“无知”。这当然不是出于自谦，更谈不上虚伪，而仅仅是由于绝对的善无法给出定义。当代哲学家G·摩尔就明确宣布：善是不可定义的。

在一定意义上，真正的哲学家总是理想主义者。因为他借助于反思昭示出的绝对理念，使得所有的经验事实都成为有待被超越的对象。因此，“对现存的一切进行无情的批判”（马克思语），正是哲学家的宿命。哲学家的秉性在于扮演叛逆者的角色，而非充当认同者。所以，苏格拉底很恰当地把自己比喻成“马虻”。他在法庭上为自己作辩护时，曾经说过：“你们如果杀了我，不易另找如我之与本邦结不解之缘的人，用粗鄙可笑的话说，像马虻粘在马身上，良种马因肥大而懒惰迟钝，需要马虻刺激；我想神把我绊在此邦，也是同此用意，让我到处追随你们，整天不停地对你们个个唤醒、劝告、责备”^③。

由于在人性论上持理想主义立场，苏格拉底对雅典民主制表现出明显的不信任。这一学术品格注定了他的悲剧命运。赫拉克利特说得好：“一个人的性格就是他的命运”。苏格拉底究竟因何获罪，历史上有种种不同的说法。按照斯东的分析，审判苏格拉底的原因主要在于他同雅典城邦的三个分歧：一是如何看待人类社群的管理方式；二是何谓美德和知识；三是如何对待政治参与。正是这三个互为联结，蕴含着民主的悖论。

作者斯东认为，雅典人相信人是“政治的动物”，“不像其他动物，他赋有 logos 即理性，因此能够在一个 polis[城邦]中自己治理自己”^④。这是雅典民主制的观念基础和合法性来源。苏格拉底则怀疑这种民主自治的可能性和合法性，而主张精英统治，认为只有“那个知道的人应该统治，别人则服从”^⑤。由于“知道的人”体现的是普遍意志而非个别意志，故并不导致独裁和专制。斯东却认为苏格拉底的这种立场乃是极权主义的，它必然导致与雅典民主制的冲突。其实，能够真正领悟并正确把握人性尺度的先知在历史上总是极少数。只有通过启蒙，大众才能获得拯救。如果民主背离了人道标准，它所信守的“多数原则”就难免沦为“集体的暴政”。民主本身无法为避免这类后果提供可靠的保障。苏格拉底本人恰恰是这种民主制的牺牲品。要避免这类悲剧的发生，就需要“那个知道的人”。拯救的希望一旦寄托与少数人，民主也就不再是民主了。这正是民主的内在悖论。苏格拉底说过：知识是最高的善。他承认美德即知识。然而，苏氏又认为，这种知识是无法得到的。事实上，在知识论或逻辑学的意

^① 转引自 I·F·斯东：《苏格拉底的审判》，三联书店 1998 年版，第 80 页。

^② 同上书，第 134 页。

^③ 柏拉图：《苏格拉底的申辩》。

^④ 斯东：《苏格拉底的审判》，第 44 页。

^⑤ 色诺芬：《言行回忆录》。

义上不可定义的东西，并不意味着无法被领悟或践履。这恰恰是道德哲学和实践理性的特点之所在。因此，苏格拉底说自己“无知”，目的在于使人们超越实证知识的桎梏，达致对绝对知识亦即至善境界的超验把握。苏格拉底的“精神助产术”，就是为人们由经验存在向超验存在的提升准备的“梯子”或“跳板”。斯东则认为，“如果美德就是知识，那么就像其他形式的知识一样，它是可以教的”^①。他之所以强调知识的可普及性，就在于想说明“希腊人的普遍观点给予了普通人以尊严”^②，从而为民主提供理由。问题在于，即使“知识是可教的”，也有赖于“那个知道的人”扮演导师的角色。这正是苏格拉底所一再强调的。

斯东还就苏格拉底对政治的不参与立场进行了尖锐抨击，认为苏氏作为雅典公民回避政治乃是对责任的逃避。事实上，这种指责是相当肤浅而乏力的。因为作为一个马虻式的批判者，苏格拉底必须保持对现实政治的距离，这是他的使命所要求于他的。另外，还因为对于苏格拉底来说，政治不是有害的而是多余的。由于恪守“去做该做的事”这一当然之则，苏格拉底是一个体现“中道”的人。没有偏见的人才最有资格充当批判者。苏氏的这一超然立场，使他“并没有站在贵族派一边，也没有站在他自己的中产阶级或穷人一边”^③。“苏格拉底不是寡头派，也不是民主派”^④。斯东对此也不得不承认。苏格拉底没有站在民主制的对立面即专制立场来否定民主制，而是试图超越两极对立。这是他的深刻之处。唯其如此，民主制的弊端才有可能被真正发现，而不是单纯从否定性的意义上外在地指责或机械地抛弃。这种旁观者的立场不是苏格拉底的缺陷，倒是他的可贵和深刻之所在。

苏格拉底作为一位哲学家是不朽的。他以其慷慨赴死证成了自己的信念和人格，为后人树立了永恒的楷模。当代人在追求民主制的进程中，仍然需要正视来自两千四百年前哲人所提供的启迪。当然，苏格拉底的超验立场使他过多地考虑“应否”的问题。这也许是我们后人回眸先哲时总有一种可望而不可及之感的原因所在。作者斯东对亚里士多德经验论立场的欣赏和认同，以及他的英美式自由主义信念和对“脑袋飘在云里”的厌恶，使斯东无法真正领悟苏格拉底。由此也就不难理解他何以要“审判”苏格拉底了。对苏格拉底的辩护，决不是出于个人的文化偏好，而是苏氏的确值得我们为之辩护。这是捍卫人的道德和人性尊严的需要。苏格拉底的当代价值真正显示出来之时，也是一切辩护丧失意义之日。

（2）法国大革命与民主的困境。

法国大革命用民主战胜了专制，但它同时也把民主的缺陷暴露无遗。房龙在《宽容》一书中用近乎文学的笔调写道：“有一座标志着达官贵人的荣誉和平民百姓的痛苦的大厦，名叫法兰西王国，1789年8月的一个令人难忘的晚上，它终于倒塌了。……就法国而言，这意味着封建制度的消亡。……旧的法兰西死亡了”^⑤。人们乐观地欢呼：“前进吧，祖国的后代，暴政的时代一去不复返了！”^⑥然而，房龙却不无忧虑地写道：“我不知道这到底是福还是祸”^⑦。

^① 斯东：《苏格拉底的审判》，第45页。

^② 同上书，第47页。

^③ 同上书，第170页。

^④ 同上书，第12页。

^⑤ 房龙：《宽容》，三联书店1985年版，第350页。

^⑥ 同上书，第351页。

^⑦ 同上书，第350页。

从一定意义上说，法国大革命的进程可以用这样一个模式来加以概括：专制—（民主）→革命—（民主）→恐怖。真可谓“成也萧何，败也萧何”！丰塔纳指出：“我们可以更为清醒客观地将大革命视作快速民主化的一个过程，换句话说，就是突然地给予大部分人以政治权利和权力，此前他们一直被排除在外”^①。应该承认，法国大革命所造就的政府及其运作模式成为民主制度的楷模。“法国革命造就了第一个共和政府来统治这个幅员辽阔、人口稠密的欧洲国家，并且它的法律和机构直到今天仍然是世界各地民主政府的一个样板”^②。

以罗伯斯庇尔为代表的雅各宾派的上台，“导致了从1792年9月2日至7日的一系列屠杀。从那时起，这场革命注定要堕落为恐怖统治”^③。房龙甚至说：“在社会学是试验室里，法国革命是所有试验中最伟大的，它是暴力的神圣化”^④。“雅各宾政府虽然口称忠于人权，但在1792年到1794年之间，却任意逮捕和杀害了成千上万的公民，迫害人们的宗教信仰，没收他们的财产，并以公共安全和集体利益为理由为自己的行为辩护并进行裁决，——这是专制的‘国家理性’的陈词滥调”^⑤。

（3）从纳粹现象看民主的缺陷。

20世纪爆发的“第二次世界大战”，这无疑是人类历史上最野蛮、最黑暗、最残忍的一幕，但它却发生在人类历史最发达、人类文化最开化的20世纪。对于人类及其文明来说，这不能不是一个莫大的讽刺。

纳粹政权的悖论性质在于：独裁与民主同时并存。正如戈德哈根所指出的：“纳粹时期德国的政治制度既是独裁的，又是协商一致的。说它是独裁的，是因为没有正式的机制可以约束希特勒的权力或者罢免他；说它是协商一致的，是因为政府机构的成员和广大的德国公众认为这个制度和希特勒的权力是符合他们愿望的，是合法的”^⑥。这的确是一个具有反讽意味的现象，也非常值得今天的人们反思。

值得注意的是，无论是希特勒的上台，还是他的屠犹政策，都是具有民意基础的，从而都有其民主意义上的合法性。希特勒搞过政变，但政变并没有使他成功掌权。1923年11月8日的军事暴动，结果纳粹党被镇压，希特勒被抓获。“希特勒的这次暴动失败，使他用了几乎10年时间来弥补这次失败”^⑦。1929年5月，纳粹分子在萨克斯（Saxe）地方议会选举中获得了比上一年多两倍的选票。1930年9月14日的选举反映了民族社会主义分子的胜利，这一胜利也使他们的领导人感到惊奇：在国会中，纳粹党突然从12个议员上升到107个议员，并且获得了18%的投票，相当于650万张选票。1933年3月23日，国会以三分之二的绝对多数票通过授予希特勒完全权力。^⑧

同样地，从历史事实看，纳粹分子对犹太人的大规模的屠杀，也并不像人们想象的那样，

^① B·丰塔纳：《民主与法国大革命》，载J·邓恩编：《民主的历程》，吉林人民出版社1999年版，第129页。

^② 同上书，第128页。

^③ 房龙：《宽容》，第355页。

^④ 同上书，第357页。

^⑤ B·丰塔纳：《民主与法国大革命》，载J·邓恩编：《民主的历程》，吉林人民出版社1999年版，第139页。

^⑥ D·J·戈德哈根：《希特勒的志愿行刑者》，新华出版社1998年版，第25页。

^⑦ 克洛德·达维德：《希特勒与纳粹主义》，商务印书馆1997年版，第12-13页。

^⑧ 参见同上书，第16-26页。

是独裁者个人意志（特殊意志）强加的结果，相反，而是当时他们集体的选择。历史证明，当一个群体被特定意识形态或传统控制之后，他们对自己参与作出的共同选择就将丧失任何独立判断能力。“灭绝种族的意识形态起源于德国对犹太人的认识文化模式，它是 20 世纪 30 年代德国人民支持的那些政策的基础。第二次世界大战中德国大屠杀的纲领植根于同样的意识形态和认识模式”^①。

英国社会学家 Z·鲍曼指出：“如果我们现在质疑谁是致使大屠杀发生的元凶，民主的崩溃（或未出现）似乎是最可信的答案。”^②然而，问题的复杂性在于，纳粹上台恰恰是借助于民主程序实现的。你固然可以说它并不是一种真正意义上的民主，而只是一种伪民主。问题的麻烦在于，如此一来，我们就有可能把所有带来负面后果的民主形式，统统都说成是伪民主。这种替民主所作的辩护是苍白的、缺乏足够说服力的。

（4）现代民主面临的难题。

现代性视野内的民主和自由的内在缺陷，恰恰因全球化而得到空前的放大和强化。因此，在民主和自由日益暴露出局限性的今天，仍然无条件地宣扬民主和自由的神话，这要么是一种天真，要么是一种乌托邦，要么是一种伪善。

按照亨廷顿的说法：“从总体上看，民主化的运动是一项全球性的运动”^③。正如亨氏所描述的，全球化始终是同民主化相伴随的。毋宁说，民主化就是全球化的一部分。亨廷顿乐观地认为：“民主在世界范围内的扩张就意味着和平地带在世界范围内的扩展”^④。因为他“相信民主自身是一件好东西。……它对个人的自由、国内的稳定、国际的和平和美国有正面的作用”^⑤。

从理论上说，不同主体之间的互主体性（intersubjectivity）关系，只能是一种民主关系。这是现代性意义上的民主之学理基础。然而，吊诡的是，民主却潜含着沦为“集体暴政”的危险。民主唯一不能约束的就是它自身。正如托克维尔所说的：“在民主制度下，谁也对抗不了多数”^⑥。因为“大多数人的意志就是正义”^⑦。多数原则不仅是操作上的需要，更重要的是民主预设了大多数人的意志的天然合理，把它视作无须怀疑和追问的自明之物。然而，多数原则自然也捍卫“多数人的错误”。从公元前的苏格拉底之死，到 18 世纪法国大革命中的“雅各宾派专政”，再到 20 世纪上半叶的“纳粹现象”，以至 20 世纪末以美国为首的北约对南斯拉夫的轰炸，无不凸显出民主的缺陷。或许有人会说，不管挑出多少毛病，我们也无法找出一种比民主制更少缺陷的制度安排，但这并不能成为我们拒绝反省民主制的理由。民主的危机是内在的，也就是说，它不在于民主有缺陷，而是在于这种缺陷是致命的，也就是说它不仅与民主的目标南辕北辙，而且根源于民主的前提本身。

^① 同上书，第 21 页。

^② 鲍曼：《现代性与大屠杀》，译林出版社 2002 年版，第 147 页。

^③ 亨廷顿：《第三波——20 世纪后期民主化浪潮》，上海三联书店 1999 年版，第 25 页。

^④ 同上书，第 29 页。

^⑤ 同上书，第 3 页。

^⑥ 托克维尔：《论美国的民主》，上卷，商务印书馆 1988 年版，第 282 页。

^⑦ 亚里士多德：《政治学》，第 312 页。

现代性甚至借助于市场逻辑来为民主辩护。美国学者多恩斯就把民主同市场中的博弈加以类比：“民主政治中的政党相似于追逐经济利益中的企业家”^①。这种相关性似乎为现代性的民主提供了辩护的理由。早在20世纪初，英国学者安吉尔在其《伟大幻想》一书中曾预言：欧洲永远也不会有战争了，因为战争在经济上不合算。^②但遗憾的是，持久的和平并没有降临。相反，富有讽刺意味的是，战争仍然构成20世纪这一全球民主化最发达时代人类交往的一种重要形式。反讽的是，以研究“交往理性”而著称的哈伯马斯，最后却陷入了为以“民主”的名义实施的强权作辩护的立场，如他对北约轰炸南斯拉夫所作的表态。^③

《历史的终结》一书的作者弗朗西斯·福山认为，全球化“不仅保障了经济的自由，并在大体上保障了人类的自由”^④。事实果真如此吗？回答是否定的。且不说自由主义在实践层面上遇到了一系列难题，就是它本身所固有的悖论，也足以让人们怀疑自由主义是否真的就是全球化的一个肯定的成果？我们知道，自由的本义即是自我决定。“自由正是在他物中即是在自己本身中、自己依赖自己、自己是自己的决定者”^⑤。这是由主体自我的自足性所内在地要求的。自由主义的一个基本信念就是在行使个人自由的时候，必须以不妨碍他人的自由为前提。然而，自由主义往往是把自己了解为超越人类文化差异的绝对价值，甚至在推进全球化的过程中“强迫他人自由”，其结果同自由理念背道而驰。这也是全球化遇到的一个难以消解的难题。

民主是否有能力克服自身所带来的“集体暴政”这一缺陷？回答是否定的。按照托克维尔的观点，理想的状态应该是：“把立法机构组织得既能代表多数又一定不受多数的激情所摆布，……那就可以建立起一个民主的政府，而又使暴政几乎无机可乘”^⑥。问题在于，民主能够提供这种实现的保障和途径吗？这是令人怀疑的。

托克维尔所说的实际上就是把希望寄托于代议制民主。这也是几乎所有的民主辩护士所共同的辩护策略。例如，有人就指出：“1789年事件最终戏剧性地证明，从陈旧的古代共和国的神话中，从自由公民为他的社会的无私奉献中，是无法产生现代国家的民主的；只有新的政治代议制的理论和实践才能实现”^⑦。他进一步指出：“那些从革命法庭和断头台上侥幸逃生的人们，非常清楚地意识到，为了能够落实普遍的人权，需要有效的代议制度的支撑”^⑧。这实际上是把革命恐怖的原因归结为民主制的不完善。通过民主制度的完善，似乎悲剧就可以避免。但是这种想法过于天真。

问题在于，代议制民主能够克服民主的缺陷吗？阿克顿说：“直接民主是不受制约的民主，代议制民主则创造了相互制约的机制。因此，从原理上讲代议制民主要比卢梭的直接民主理论的水平高”^⑨。所谓直接民主就是服从简单的多数原则。而代议制民主则主张人民并不实行

^① 转引自达尔：《民主理论的前言》中文版译者后记。

^② 参见黑尔：《全球化改变不了人类劣根性》，载《参考消息》1999年11月24日。

^③ 参见张汝伦：《哈贝马斯和帝国主义》，载《读书》1999年第9期。

^④ 转引自林深靖：《什么样的全球化？》载《天涯》2000年第3期。

^⑤ 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第83页。

^⑥ 托克维尔：《论美国的民主》，上册，商务印书馆1988年版，第290-291页。

^⑦ B·丰塔纳：《民主与法国大革命》，载J·邓恩编：《民主的历程》，吉林人民出版社1999年版，第136页。

^⑧ 同上书，第139页。

^⑨ 阿克顿：《自由与权力》，商务印书馆2001年版，第374页。

直接统治，而是通过选举把自己的权力转让给少数社会精英来间接统治，这样就可以避免多数人的激情对政治的干扰。但问题在于，民主不可能从根本上消除多数原则的支配，改变的只是形式和表达方式而已。例如，“密尔（John Stuart Mill）试图区分真实民主和虚假民主：虚假民主是多数人的强制决定，而真实民主则是制度化了的代议制政府。反之，代议制政府又为少数派提供了发言的机会。我们应该停止论述密尔对民主的区分，事实证明它很难做到。……麦迪逊（Madison）的解决之道是放弃‘纯粹的民主’——他指的是地方上的全体会议——而诉求于通过联邦方式组织起来的代议制政府。密尔选择了比例代表制以使少数派能够在立法活动中占据一席之地。密尔的结论暗含着：所有的公民都可以合法地要求在立法机关内拥有一定的代表权。然而假如这些代表的投票总是居于少数怎么办？密尔对因为永久处于少数地位而产生的不满情绪并不感到焦虑不安。但是，密尔的观点表明‘多数暴政’的问题仅仅是从整个政治体转移到了议会当中”^①而已。问题依然存在，而且无法最终被彻底消除。这也是为什么“贯彻整个民主理论历史的是把‘民主’同政治平等、人民主权和多数统治等同起来”^②的原因之所在。正如有人所说的：“法国大革命以来的民主如果不意味着别的，那它也一定意味着人数成为政治的主要资源。无论清点选票还是塞满街道都是‘数量’说了算”^③。因为在民主体制及其假设之下，“没有任何一个公民的偏好或智慧可以高于其他的公民，因此决策需要整合多数的偏好和决定”^④。

2) 民主体制对责任的消解。

达尔指出：“正如人们经常所说的，民主依赖妥协”^⑤。民主的社会基础事实上就在于市场博弈中的“讨价还价”。在这个意义上，民主与商品经济及其市场逻辑之间具有内在的联系。美国学者多恩斯就把民主同市场中的博弈加以类比：“民主政治中的政党相似于追逐经济利益中的企业家”^⑥。这种相关性似乎为现代性的民主提供了辩护的理由。早在 20 世纪初，英国学者安吉尔在其《伟大幻想》一书中曾预言：欧洲永远也不会再有战争了，因为战争在经济上不合算^⑦。就此而言，民主带有博弈的性质。“民主”——合力作用的结果（参见恩格斯关于“历史合力”的论述），结果使得每个参与博弈的人的意志都无法在客观的结果中得到完全的表达，从而使它无法为最终的结果承担责任。民主制度恰恰为人们逃避责任提供了制度上的理由和借口。这正是现代社会在制度安排上面临的一个危机。

3) 民主对社会有机整合的妨碍。

民主在客观上削弱了团体的整合力。正如国外有的学者所指出的：“民主的精神就是平等、个人主义、平民主义以及对阶级、等级区分的无法忍受。这种精神的传播削弱了独裁、教会和军队等集团对民主传统的威胁。但与此同时，民主精神的泛滥可能会造成一种内在的威胁，逐渐损害所有的合作形式，削弱连接家庭、企业和社会的社会纽带，每一个社会组织在一定

^① J·邓恩编：《民主的历程》，吉林人民出版社 1999 年版，第 156 页。

^② 达尔：《民主理论的前言》，第 45 页。

^③ C·S·迈耶：《法国大革命以来的民主》，载 J·邓恩编：《民主的历程》，第 155 页。

^④ 同上书，第 155 页。

^⑤ 达尔：《民主理论的前言》，第 1 页。

^⑥ 转引自达尔：《民主理论的前言》中文版译者后记。

^⑦ 参见黑尔：《全球化改变不了人类劣根性》，载《参考消息》1999 年 11 月 24 日。

程度上都需要一种权力上的不平等和作用上的不同。如果民主精神的传播到了把所有这些都侵蚀掉了的程度，到了只起一种水平而均匀的影响的程度，它就破坏了信赖和公民间合作的基石，阻碍了为任何一个共同目标而进行的合作”^①。

需要说明的是，以上对民主政治理念的批判性反省，并不意味着试图寻找一种完美无缺的政治理念，而仅仅意味着对任何一种可能的政治理念都有必要保持足够的警惕和最低限度的反省能力。应当承认，民主是迄今为止人类社会出现的一种最不坏的制度安排和政治理念，但不是最好的。之所以如此说，是为了保持对民主的反省能力和批判能力的“底线”。

四、“法治”的合理性及其限度

“法治”（the rule of law）在本来的意义上，与市民社会之间具有某种内在的对应关系。因为从历史上看，它的确立归根到底有赖于市民社会条件下个人与国家之间博弈关系的建构。美国法学家埃尔曼在其著作中比较详尽地分析了近代以来普通法国家和大陆法国家在建立“法治”的历史过程中，现代意义的市民社会所扮演的重要角色，令人信服地证明了“法治”同市民社会之间存在的历史的和逻辑的联系。^②就此而言，法治构成现代社会的一个基本特征。我们考察法治的合理性及其限度，需要把问题置于市民社会的背景下来进行。

何谓“法治”？我认为，大致说来，“法治”具有这样几个特征：第一，“法治”是相对于“人治”而言的，它的基础是民主，而非“朕即国家”式的专制。这是“法治”区别于“人治”的一个最具前提意义的标志。第二，法律在国家的政治生活和公民的社会生活中具有至高无上的权威，所有的社会成员都没有超越法律、不受法律约束的特权。这体现为法律至上原则，也就是人们通常所说的“在法律面前人人平等”。第三，法律构成调节社会关系和社会运作过程的最基本的方式。

在今天的历史条件下，特别是对于正在走向现代化的中国来说，“法治”无疑具有充分的合理性。这种合理性主要表现在历史层面、逻辑层面和操作层面。具体地说就是：首先，社会发展本身所塑造的历史前提，内在地要求“法治”的确立。英国政治学家梅因在《古代法》一书中提出的“从身份到契约”的转变，道出了现代意义上的“法治”的发生学本质。法律的契约性质只有在市民社会条件下才能获得它的充分意义和真实性。因为契约的前提应当是双方地位的对等，只有这样才能找到那个双方意志都得到表达的普遍性。以市场经济为基础建立起来的市民社会，恰恰提供了这样一种历史前提。所以，有人甚至说，“市场经济就是法治经济”。我们正在建立社会主义市场经济体制，因此，建构法治社会乃是一种具有历史必然性的选择。其次，从逻辑上说，人的经验存在要求有与之相适应的约束方式。从根本上说，法律只是针对人的经验存在才有效的一种调节手段。例如人们对自己的物质利益及其基础上的种种权利的关注，无论是肯定、捍卫它们（“保护”），还是否定、剥夺它们（“惩罚”），除了通过野蛮的非理性的途径来实现，在文明社会只能借助于法律的手段来完成。再次，就操作合理性而言，道德在特定范围的失效和失灵，使社会有序化不得不依赖法律，以弥补道德

^① M·克罗齐等：《民主的危机》，香港中华书局1990年版，第177页。

^② 参见H·W·埃尔曼：《比较法律文化》，三联书店1990年版，第93—94页。

调节的盲区。在此意义上，法律的工具价值成为人们之所以选择法治的一个最直接的理由。

关于法治的合理性问题，人们已经谈论了许多。这里不想过多地重复。我更感兴趣的也是当前相对薄弱的，倒是对“法治”合理性限度的深入反省和正确体认。我认为，那种对“法治”所作的全能式的理解，以至于形成“法治情结”和“法治崇拜”，无疑将是有害的。因为这不仅反映了在“法治”问题上的幼稚、天真和不成熟，更是一种“致命的自负”。值得注意的是，“法治”之“治”（rule）就含有“统治”、“支配”、“命令”之意。“法律至上”的理念无疑隐含其中。这就不可避免地固有着法律独断化的可能性。有鉴于此，自觉而清醒地揭示“法治”的局限性，就成为走向法治国家的进程所不可或缺的必要准备。

那么，“法治”主要存在哪些局限性呢？或者说，“法治”的合理性限度主要在哪里？我认为，择其要者，有以下几个方面不容忽视：

1) 法律基础的问题。与道德的自律相比，法律及其发挥作用的机制是他律性的。因此，法律有赖于“强制”，道德则是非“强制”的。黑格尔说：“在道德的东西中，……善是我的目的，我应该按照这个理念来规定自己。善在我的决定中达到定在，我使善在我自身中实现。但是这种定在完全是内心的东西，人们对它不能加以任何强制”^①。从外在方面看，正如H·L·布律尔所指出的：“道德的真正范围是个人的良心，而法律的规定则必须具有群体的性质，至少可以说，它既涉及社会群体，又涉及有关个人”^②。法律的他律性，只能表现为“强制”。从一定意义上说，“法律是具有强制性的全部规定，用来确定人们的社会关系，这种关系是随时随地由人们所属集团强加给人们的”。由此定义，可以内在的引申出这样的特征：“毋庸置疑，强制是法律的基本要素”^③。而“没有制裁，就谈不上强制。因此，人们可以把法律称为一系列的制裁”^④。这种他律性不难证明：法律的外部设施（如法律文本、立法机构、司法机构、行政机构等等）的存在已经表明了法律的他律性；遵守法律只要是有意义（即表现为“强制”）的，就总是出于对法律制裁的逃避，而非出于自愿。法律的他律性质，决定了法律无法达到人的自由本质，从而不足以凸显人的尊严。因此，它不可能使人达到“慎独”境界。这就造成了一个难题：法律的履行只能有赖于外在监督，由于无限递推，最后一个监督者的监督成为不可能。

2) 法律有用但并不崇高。法律无论就其立法动机还是就其客观效果来看，也无论是在肯定意义（“保护”）上还是在否定意义（“惩罚”）意义上，都涉及人的利益。“法律上的制裁必须要在人与社会方面产生效果，能够改变人的地位或其财产所有权”^⑤。就法律对于人们利益的干预和调节而言，甚至可以说，“只有当人们确认功利也可以服务于法律的目的时，正义才成为具体的”^⑥。这正是法律能够补救道德失效的原因所在。一个只考虑自身功利的人，是不会考虑道德诉求的，但“以其人之道还治其人之身”倒是十分奏效。既然法律建立在人的利益基础之上，它也就预设了人的利益本位原则。因此，法律的实施，迫使人们不得不沿着利

^① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第97-98页。

^② H·L·布律尔：《法律社会学》，上海人民出版社1987年版，第33页。

^③ 同上书，第18页。

^④ 同上书，第19页。

^⑤ 同上书，第19页。

^⑥ H·W·埃尔曼：《比较法律文化》，第66页。

益的角度考量和评价面临的问题并做出合乎功利原则的选择。因此,就境界而言,法律仅仅处与功利境界,它不可能达到道德境界。

3) 法律运作中程序正义与实质正义的背离问题。理论和事实都证明,单纯的“法治”难以恰当地解决程序正义与实质正义之间的矛盾。当法治被推向极端,特别是达到独断化之后,就有可能以程序正义遮蔽甚至牺牲实质正义,以至于程序由手段变成了目的,出现了本末倒置的异化。程序正义一旦游离了实质正义而变成一种自足的形式主义的建制,就有可能危害实质正义。在现代社会,这类本末倒置的现象,可谓多矣。H·L-布律尔在分析“法官的专断”时,提出了这样的问题:“为了作出更正确的裁决,是否必须取消条文呢?”^①“更正确的裁决”显然是实质正义所要求的,而法律“条文”则是程序正义的体现。他认为,它们二者之间的冲突,“这一问题是永存的,将永远不能解决”^②。法治要求奉行法律至上原则,它需要把程序正义置于优先地位予以考虑。然而,这有可能夸大程序正义的意义,从而妨碍实质正义的表达。其结果必然是使法律违背了自己的初衷(法律程序在始源的意义恰恰是为了实质正义而设),而且使人们对法律以至法治产生怀疑,丧失信任。用M·韦伯的术语来说,法治社会当属于法理型的社会,而人治社会则属于传统型和“克里斯玛”型的社会。在韦伯看来,“科层制”(bureaucracy,又译“官僚制”)乃是法理型社会最为理想的统治方式。科层制的一个重要特点就在于强调公务员的职守(他仅仅对自己所处的巨大分工层级体系中的某个有限环节即特定岗位负责)。这一特点使公务员到头来只是对程序本身负责,而既无必要也不可能去关心这种程序所导致的最终结果如何,从而形成一道“无知之幕”。应当承认,这是造成程序正义与实质正义之间分裂甚至背离的一个制度安排上的原因。因为科层制的操作特点决定了它必然是重形式而轻内容、重程序而轻实质。

4) 法律失效的问题。所谓法律的“失效”,至少有下列一些情形:譬如,立法中不可避免地存在着“盲区”。这里的盲区并不是由于疏忽所致,也不是由于法律不健全、发展不充分所致,而是由于法律本身的局限性所致。因此,法律的无奈并非都是由于法律的不完备造成的,在许多情况下的确反映了法律及其功能的有限性。它并不是依靠法律自身的完善就能够解决。再如,随着司法制度改革的深化,法治本身所固有的一些深层次难题随之暴露出来。像在由纠问制诉讼模式向对抗制诉讼模式的转换中,司法实践的认识论难题、解释学难题日益凸显。对抗式审判所具有的“表演性”,反而容易掩盖案情事实的澄清。如何估价并消除事实认定方式对审判结果的“干扰”?怎样看待庭审中诉讼双方的语言表达方式和技巧作为审判过程的一个不可忽略的变量所产生的影响?如此等等。^③还有,现代社会是一个分工高度发达的社会,人们的专业领域越分越细,它们在知识背景、专业技能、工作范式之间的隔膜越来越严重,甚至存在着不可通约性。这就给司法过程带来了难以逾越的障碍。例如,高科技犯罪、文坛诉讼案之类的专业性甚强的案件,就要求法官等有关人员扮演全知全能般的角色。限于专业性质,这类案件在审判中除了当事人以外的诉讼参与者(如法官、检察官、律师等)往往因知识上的局限而难以作出公正的判断。再就是,法律监督不可能全息性地实现。不论从社会生活发展的角度看,还是从法律监督存在的“死角”看,它总是存在着滞后性和不完备性。

^① H·L-布律尔:《法律社会学》,第77页。

^② 同上书,第76页。

^③ 参见朱苏力等:《关于司法改革的对话》,载《公共论丛·市场社会与公共秩序》,三联书店1996年版,第150—152页。

5) 法律成本的问题。随着法治化的推进, 公民在捍卫和保护自己的合法权益时将越来越多地选择法律的途径, “对簿公堂” 在社会交往活动中将占有越来越大的比重。问题在于, 当这一趋势发展到一定程度时, 法律成本问题就不可避免地暴露出来了。一个无法忽视的事实是, “在西方民主制国家, 几乎所有法律诉讼都花费昂贵, 由此所引起的问题并没有通过增加法律援助的便利而获得解决”^①。富有讽刺意味的是, 由于司法费用的增高, 人们在社会冲突和纠纷发生时更愿意选择“私了”, 而不是“对簿公堂”。即使“在西方的工业社会, 法庭外对争议的解决远比有时所认识到者为经常”^②。这决不是偶然的。其中的一个主要原因, 就是人们对于两种解决途径各自交易费用之间的比较和权衡。因为“打官司”是“不经济”的。当然, 法律成本不仅仅是指司法费用, 更重要的是还包括司法效率的限制对于诉讼双方对审判及判决的时效性要求的影响之类的无形成本。

第三节 经济哲学

1. 何谓“经济哲学”?

什么是“经济哲学”? 对此问题, 国内外学术界尚未取得共识。这说明, 经济哲学作为一门学科, 还有不成熟之处。从最一般的意义上说, 所谓经济哲学就是关于经济学语境中人性展现方式的反思形式。它一方面为经济学提供形而上学基础, 另一方面又从经济学的视角深化对人性的体认。国内学术界有一种观点^③认为, “经济哲学”这个概念具有三种含义:

1) 广义经济哲学(philosophy of economy in a broad sense)。凡是探讨经济、经济学(关于经济问题的系统的理论表述)与哲学关系的一切学问都从属于广义经济哲学。人们在讨论中自发地使用的经济哲学的概念实际上就是指广义经济哲学。虽然这个概念具有很大的包容性, 但它只是向人们显示出一个各种素材和见解纷然杂陈的研究领域。只要人们停留在这个概念上, 他们就很难在经济哲学的研究上获得真知灼见。

2) 狭义经济哲学(philosophy of economy in a narrow sense)。它像历史哲学、道德哲学、社会哲学、政治哲学等一样, 是从属于理论哲学的。它强调的不是哲学在经济和经济学领域中的应用, 而是经济事实和经济学观念在哲学领域里的引申。换句话说, 它的特点是运用现代经济和经济学的眼光重新审视哲学的基本概念。在这里, 作为确定性的前提出现的是经济 and 经济学中的基本事实和概念, 作为变数出现的则是哲学中的一些基本概念和观念。这一联姻的结果是, 经济事实会议经济学中的一些重要观念也在哲学上获得了普遍的意义。狭义经济哲学的出发点是经济 and 经济学, 落脚点是哲学。也就是说, 狭义经济哲学关注的重点不是落在经济 or 经济学上, 而是落在哲学上, 作为理论哲学的一个分支, 狭义经济哲学追求的是理论上的系统性和完整性。

3) 经济的哲学(economic philosophy)。它像历史的哲学、道德的哲学、政治的哲学等学科

^① H·W·埃尔曼:《比较法律文化》, 第 231 页。

^② 同上书, 第 236 页。

^③ 俞吾金:《经济哲学的三个概念》,《中国社会科学》1999 年第 2 期, 第 86-87 页。

一样，是应用哲学的一个组成部分。与狭义经济哲学相反，它强调的不是经济事实和经济学的观念在哲学领域里的引申，而是哲学理论在经济现象和经济学领域中的应用。在这里，作为确定性前提出现的是某种哲学理论，作为变数出现的则是经济 and 经济学中的一些基本事实和观念。也就是说，当人们自觉地运用一定的哲学观念、哲学方法和价值观念去理解并解释经济现象或经济学中出现的基本概念及其相互关系时，他们从事的就是经济的哲学的研究。因为任何人在研究经济现象和经济学问题时，都不可能不受任何哲学理论的影响。换言之，任何经济学的研究本质上都蕴含着一定的哲学维度。差别只在于，人们是自发地跟着某种哲学理论走，还是自觉地运用某种哲学理论来研究经济现象和经济问题。与狭义经济哲学不同，经济的哲学的出发点是哲学，落脚点则是经济 and 经济学。作为应用哲学的一个组成部分，它注重的不是哲学理论本身，而是这一理论对经济现象和经济学问题的说明。它注重的是经济领域里的实效，是一个个有效的解释结果，而不是去建构哲学上的理论体系。

2.人的“需要”及其人为“塑造”

其实，在以自然经济为基础的农业时代，人类对自然界的尚不具有侵略的性质。因为在那个时代，人们在总体上还未建立起一种戡天役物的取向，而是以顺应自然为主导的。然而，这种农业时代的价值取向，到了工业时代便被彻底打破了。工业时代的一个重要特点，就是商品经济的广泛社会化和科学通过技术手段在生产上的广泛应用。在工业时代，最大的“人为”因素就是文化对欲望本身的塑造和技术由手段沦为目的。早在古希腊时代，亚里士多德在《政治学》一书中就区分了两种不同的“致富”方式：“一种是同家务管理有关系的部分（农、牧、渔、猎），另一种是指有关贩卖的技术（经商）。就这两种方式说，前者顺乎自然地由植物和动物取得财富，事属必需，这是可以称道的；后者在交易中损害他人的财货以牟取自己的利益，这不合自然而是应该受到指责的”。而“世人对财富没有止境的观念是从这个第二种致富方法引出来的”。这种“无穷尽的”“生活的欲望”，是“违反自然”的^①。尽管当时商品经济尚未充分社会化，但亚里士多德以其哲人特有的洞察力和敏感，已洞见出市场逻辑对人的需要的非自然的塑造。黑格尔在谈到市民社会条件下市场逻辑对人的需要的“塑造”时指出：“需要并不是直接从具有需要的人那里产生出来的，它倒是那些企图从中获得利润的人所制造出来的”^②。马克思在谈到“需要”的人为“塑造”时指出：“资本作为孜孜不倦地追求财富的一般形式的欲望，驱使劳动超过自己自然需要的界限，……这是因为一种历史形式的需要代替了自然的需要”^③。他还明确区分了“历史形成的需要”和“自然的需要”，并揭示了它们之间的替代关系：“由于人类自然发展的规律，一旦满足了某一范围的需要，又会游离出、创造出新的需要”^④。马尔库塞则明确区分了“真实需要”和“虚假需要”，他认为在工业社会“大多数流行的需要，诸如按照广告的宣传去休息、娱乐、处世和消费，爱他人所爱，嫌他人所嫌，就属于这种虚假需要的范畴”^⑤。商业这一现代性的因子所导致的对人的自然需要的“度”的超越，归根到底来自商品经济所固有的市场逻辑对人的贪欲的诱发和

^① 参见亚里士多德：《政治学》，商务印书馆 1965 年版，第 31、25 页。

^② 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆 1961 年版，第 206-207 页。

^③ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷，上册，第 287 页。

^④ 同上书第 47 卷，第 259-260 页。

^⑤ 《法兰克福学派论著选辑》，上卷，商务印书馆 1998 年版，第 494 页。

强化。

在农业时代，人类当然也应用各种技术手段，以有效地获取生活资料，但当时的技术既未超出人的自然需求的限度，也未从根本上危及到自然生态系统的自我修复能力。海德格尔在分析古代技术的特点时曾说：“风车的翼子确在风中转动，它们直接地听任风的吹拂。但风车并没有为了贮藏能量而开发出气流的能量”^①。这意味着，古代技术并没有超出对自然的顺应这一范围。因为它没有“贮存”，而只有“贮存”才标志着人的超出自身自然需求的贪欲和占有欲。它也没有超出自然界的偶然性限制，只有现代技术才“不再像中世纪的风力水力那样束缚于自然的偶然性”^②。其实，马克思对此早就作过经典性的分析。他指出：“人们用‘磨’[《Mühlen, mills》]这个词来表示一切由自然力推动的劳动工具，甚至表示那些以手作为动力的较复杂的工具”^③。马克思在这里所说的“磨”在性质上类似于海德格尔所谓的“风车”。在马克思看来，由古代技术向现代技术的转变，意味着“动力源”发生了根本改变，即由对“自然力”的依赖转化为对“机械力”的依赖。“没有蒸汽机是不可能发展机器的”^④，而蒸汽机的能源是煤，它来自太阳能转化物所积蓄的能量的贮藏和积淀。因此，在现代技术体系中，煤作为能源基础便成为一种被“占有”的对象。马克思认为，农业时代的技术是从属于自然过程的，它并未构成对自然的宰制，但到了工业时代，人们通过现代技术的发明实现了对自然力的占有。“在农业中，在其资本主义前的形式中，人类劳动只不过是它所不能控制的自然过程的助手。……自然力作为劳动过程的因素，只有借助机器才能占有，并且只有机器的主人才能占有”^⑤。而且，古代技术对人力、畜力、风力的利用，总是局限于自然的偶然性，从而受到有限性的约束。然而，机器出现之后，这种时间和空间的局限性便被打破了。这是因为古代技术没有改变自然节奏（因为它还没有对效率的偏好），如人不可能持续劳作、马累了就要休息、风停了风车就不能继续工作……。现代技术则完全打破了自然节奏（因为它对效率有一种本能的偏好和无止境的追求），正如马克思所说的：“动力，如果它来源于人（甚至来源于牲畜），那么，身体只能在一天的一定时间内活动。蒸汽机等则不需要休息。它在任何时间都可以工作”^⑥。因为现代技术“找到了像蒸汽力这样的动力，可以自由地支配它，并且可以在任何程度上利用它来推动机器”^⑦。总之，现代技术与古代技术的区别，充分凸显了现代性的人为性特征。如果说，现代技术的“占有”性质不过是从客体角度显示出来的超自然的取向，那么从主体方面说，它就意味着人的需要的人为塑造。因为占有归根到底是由需要决定的。

究竟应该如何看待人的“贪欲”与“资本主义”之间的关系？在这个问题上，主要有两种截然不同的观点。一种是以 M·韦伯为代表的观点，否认这二者存在着内在的和必然的关系。他这样写道：“资本主义精神和前资本主义的精神之间的区别并不在赚钱欲望的发展程度上。自从有了人，就有了对黄金的贪欲”^⑧。他还指出：“占有欲，即追求营利、赚钱，最大

^① 《海德格尔选集》，下卷，上海三联书店 1996 年版，第 933 页。

^② 绍伊博尔德：《海德格尔分析新时代的技术》，中国社会科学出版社 1993 年版，第 111 页

^③ 马克思：《机器。自然力和科学的应用》，人民出版社 1978 年版，第 67 页。

^④ 同上书，第 114 页。

^⑤ 同上书，第 205 页。

^⑥ 同上书，第 16 页。

^⑦ 同上书，第 111 页。

^⑧ 韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，第 40 页。

限度地赚钱，同资本主义本身并无关系。这种冲动经常存在，并且至今仍然存在于侍者、医生、马车夫、艺术家、娼妓、贪官、士兵、贵族、十字军骑士、赌徒以及乞丐之中。人们可以认为，这对于世界上一切国家和一切时代中各式各样的人，都是共同的，不管这一客观可能性出现在哪里，或曾经出现在哪里。贪得无厌同资本主义毫无共同之处，更谈不上是资本主义的精髓所在”^②。事实果真如此吗？让我们来看另一种相反的观点。德国的另一位社会学家 W·桑巴特把贪婪攫取性(acquisitive)同资本主义联系起来。韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书中援引过一个典型富兰克林，而富兰克林对贪欲及其与商品经济之间的内在关系作了明确论述。他坦率地承认：“富人如果没有谋取更大量的获得物的欲望或愿望，……几乎是不可思议的。假如富人节制他们的欲望或愿望，他们未加利用的多余的财富，和未经开采的矿山的矿石一样没有用处”^③。他还指出：“因此，我们断定，营利是一切交易往来或贸易的最初动力，勤劳和满足我们欲望的要求是起媒介作用的动力”^④。马克思认为，在资本主义制度下，“发财致富就是目的本身。资本的合乎目的的活动只能是发财致富，也就是使自身增大或增殖”^⑤。从某种意义上说，资本主义的贪欲不过是资本创造力和自我增殖本性在资本家意识中的折射和自觉展现而已。马克思说：“对别人劳动（剩余劳动）的贪欲，并不是机器所有主独特本性，它是推动整个资本主义生产的动机”^⑥。“资本无耻地、无止境地贪求骇人听闻地超越劳动时间的自然界限……资本的这种无限度的贪欲……”^⑦。“资本在无限地追求发财致富时，力求无限地增加生产力”^⑧。

M·韦伯认为，资本主义精神源自新教伦理，即既禁欲又入世的生活态度。韦伯写道：“它谴责享乐，却又不许出世”^⑨。在这里，隐含有一个内在的张力结构，即世俗化的取向同节俭、勤勉而克制享受的禁欲取向形成了一种动力。韦伯认为，正是这种动力导致了资本主义的崛起。表面看来，这种解释是全面的：一方面，离开了入世精神，禁欲主义将陷入中世纪的宗教生活方式；另一方面，只入世而不制欲，则不会有财富的增殖和积累，这两者都无法使人们最大限度地攫取利润，从而无法产生资本主义的生存方式。但是，进一步分析会发现，韦伯的观点是值得商榷的。禁欲倾向恰恰极大地限制了入世精神的充分展现。世俗化的进程总是以人的欲望的张扬为其特征。早在新教伦理形成之前，文艺复兴时代就颂扬人的自然本性，强调人的自然欲望的正当性。消费与生产总是呈正相关关系。社会上一旦缺少了消费欲望，生产的增长就值得怀疑了。从一定意义上说，宰制经济的停滞，正是由于禁欲主义文化的阻碍所致。禁欲只是守财奴的做法。资本主义精神恰恰在于摆脱了守财奴式的幻想，而通过追求资本的无限增殖体现出来。哥伦布的远征是黄金梦驱使的结果。其实，即使是韦伯也不得不承认：“……资本主义同追逐利润、并且是通过连续不断的合理的和具有资本主义特征的经营手段来追逐不断更新的利润，也都是是一致的。一所资本主义企业一定要这样做，因为在具有全部资本主义特征的社会秩序中，它不充分利用机会获取利润，那它注定会遭到灭亡”^⑩。

^② 《文明的历史脚步——韦伯文集》，上海三联书店 1988 年版，第 5-6 页。

^③ 《富兰克林经济论文选集》，商务印书馆 1989 年版，第 51 页。

^④ 同上书，第 51 页。

^⑤ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷，上册，第 226 页。

^⑥ 马克思：《机器。自然力和科学的应用》，人民出版社 1977 年版，第 16 页。

^⑦ 同上书，第 48 页。

^⑧ 同上书，第 182 页。

^⑨ M·韦伯：《世界经济通史》，上海译文出版社 1982 年版，第 311 页。

^⑩ 《文明的历史脚步——韦伯文集》，第 6 页。

资本主义条件下的人的贪欲同传统社会的人的贪欲相比，出现了新的历史特点：1)在传统社会，人的贪欲总是受到道德的谴责和贬低，是一种负面的评价；在资本主义社会，人的贪欲则获得了正面的评价，它甚至受到鼓励和赞赏。正如科斯洛夫斯基所说的：“不是‘想要更多’，是资本主义的新特点，而是利润动机的道德中立化，使之成为一种值得使人尊敬的、人道的动机，并且承认其为经济的基本动力，这才是资本主义的新特点”^②。2)在传统社会，人的贪欲没有获得一种制度安排层面上的肯定；到了资本主义社会，人的贪欲已经得到了制度上的保障和激励，成为一种制度要求和制度特征。正是在这个意义上，我们认为“贪欲”与“资本主义”之间存在着内在的联系。

W·桑巴特明确区分了“需求型经济”和“获利型经济”的不同。正如M·韦伯所说的：“索姆巴特（Sombart）在讨论资本主义的起源时，曾经把需要的满足和获利作为经济史上的两大主要原则区别开来。在前一种情况下，支配经济活动的形式和方向的目的，始终是获得满足个人需要的必需商品，而在后一种情况下，则是努力获取不受需要限制的利润。他称之为需求型经济的，初看上去，似乎和这里称为经济传统主义的是同一种东西。如果把需求概念限定为传统的需要，或许是这样。但是，如果需求概念并不仅限于传统需求（特别是近代文化塑造出来的那种相对于人的自然需求来说纯粹是虚构的需要——引者注），那么，一些经济类型（按照索姆巴特在其著作中的另一部分中给资本所下的定义，这些类型必须被认作是具有资本主义性质的）就要被排除在获利型经济的范畴之外，而被归入到需求型经济的范畴之内”^③。值得注意的是，桑巴特的这一划分，早在古希腊哲学家亚里士多德的《政治学》中已有类似的论述。亚里士多德区分了四种情形：1)自足的，即“不凭交换和零售（经商）以取得生活资料”^④。2)物物交换，“从前的人们各自所有的各种物品，或者太少或者太多：因此以有余换不足”。“依照自然原则，人们两方如果已经满足了各自的需要，就应该停止交换”^⑤。“这样的交易既然不是获得金钱的致富方法，那就不是违反自然的”^⑥。3)贩卖，“企图由贩卖致富的人们就在求取上面所涉及的那种虚拟的财富，即钱币，那是没有限度的”^⑦。“人们之所以产生这种心理，实际上是由于他们只知重视生活而不知何者才是优良生活的缘故：生活的欲望既无穷尽，他们就想象一切满足生活欲望的事物也无穷尽。又有些人虽已有心向往‘优良’（道德）生活，却仍旧不能忘情于物质快乐，知道物质快乐需要有财货之供应，于是熟悉致富技术，而投身于赚钱的事业。这就是致富的第二方式所以成为时尚的原由”^⑧。4)钱贷，“至于钱贷则更可憎，人们都厌恶放债是有理由的，这种行业不再从交易过程中牟利，而是从作为交易的中介的钱币身上取得私利[贩卖脱离了物物交换的原意，钱贷又脱离了贩卖（商业）的原意]”^⑨。在亚里士多德看来，从第一种情形到第四种情形，经历了一个由最自然的状态到最不自然的状态的过渡和转变。他一方面揭示了这种过渡的必然性（例如他指出：“这种简单的交易的继续发展，我们就可料想到它会演变而成比较繁复的另一种致富方法

^② 科斯洛夫斯基：《经济秩序理论与伦理学》，第4-5页。

^③ 参见M·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店1987年版，第46页。

^④ 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆1965年版，第22页。

^⑤ 同上书，第25页。

^⑥ 同上书，第26页。

^⑦ 同上书，第28页。

^⑧ 同上书，第29页。

^⑨ 同上书，第32页。

(‘获得钱币’的方法)”^①，另一方面却又谴责这种必然性。由此可见，在亚里士多德那里，就已经蕴含着—个不可解脱的悖论：“必然的”与“应当的”之间的深刻分裂。

至少，资本主义为人的需要的人为塑造提供了一种制度安排上的机制和保障。因此，它最大限度地诱发并强化了人的贪欲。

3. “经济人”假设之初步分析

经济学的绝对前提是资源的稀缺性。资源稀缺性取决于资源的有限性同人的欲望的无限性和排他性之间的不可解决的矛盾。在某种意义上，整个经济学就是围绕这个问题而建构起来的。经济学中的“经济”，就含有“节约”、“节省”的意思，如平常所谓“不经济”、“很经济”之类的措辞。据考证，经济(Economy)一词原有节省之意，其语源来自希腊文 Oikonomia。又 Oikonomia 乃来自 Oikos 和 Nomos 二字。Oikos 是就—家的财产，如妻子、奴隶、家畜等而言，凡属家长所有的都包括在内。Nomos 含有管理的意思。合起来说 Oikonomia 就是指—家财产的管理方法而言，或称家庭财产管理。引申起来 Economy 含有运用个人的知识技能，处理—家财产，务使收入多而支出少之意。^②由此决定了经济学在建立自己的体系时，—方面在对象意义上它无法回避对资源配置问题的研究，另—方面在主体意义上它又不可避免地涉及人的自私欲望。这只是对同—个事实所作的不同设定而已。“这样的—个对人的看法在经济学模型里是恒久不移的，经济理论的本质似乎深受这个基本假设所影响。”^③为此，A·森提出了这样—个问题：“为什么经济学模型总喜欢把人看成是自私自利的呢？”^④可以说，经济学对“经济人”的预设，植根于经济学的前提和本性之中。

埃奇沃斯(F.Y. Edgeworth)在他那本于1881年出版的《数理心理学》(Mathematical Psychics)中就认为：“经济学的首要原理就是每个行动者都只受私利所驱使”^⑤。其实，最早提出这个假设的是亚当·斯密。早在18世纪70年代，斯密在《国富论》中就指出：“人类几乎随时随地都需要同胞的协助，要想仅仅依赖他人的恩惠，那是—定不行的。他如果能够刺激他们的利己心，使有利于他，并告诉他们，给他做事，是对他们自己有利的，他要求达到那目的就容易多了，不论是谁，如果他要与旁人做买卖，他首先就要这样提议。请给我所要的东西把，同时，他也可以获得你所有的东西：这句话是交易的通义。我们所需要的是相互帮忙，大都是依照这个方法取得的。我们所需要的食料和饮料，不是出自屠户，酿酒家或烙面师的恩惠，而是出于他们自利的打算。我们不说唤起他们利他心的话，而是唤起他们利己心的话。我们不说自己有需要，而是对他们有利”^⑥。他还说：“由于他管理产业的方式目的在于使其生产物的价值能达到最大程度，他所盘算的也只是他自己的利益。在这种场合，像在其他许

^① 同上书，第26页。

^② 参见吴康、周世辅：《哲学概论》，台湾正中书局1973年版，第337页。关于“经济”—词的考证，另参见汪丁丁：《“经济”原考》，载《读书》1997年第2期，第59页；丁巧林：《也考“经济”》，载《读书》1997年第8期，第127页；叶坦：《“经济”补考》，载《读书》1997年第11期，第135页。

^③ 同上书，第3页。

^④ 同上书，第9页。

^⑤ 转引自A·森：《理性的傻瓜——对经济学的行为主义基础的批判》，载H·哈里斯编：《科学与人》，商务印书馆1994年版，第3页。

^⑥ 亚当·斯密：《国富论》，上卷，商务印书馆1974年版，第13-14页。

多场合一样，他受着一只看不见的手的指导，去尽力达到一个并非他本意想要达到的目的。也并不因为事非出于本意，就对社会有害。他追求自己的利益，往往使他能比他真正出于本意的情况下更有效地促进社会的利益”^①。需要说明的是，斯密本人并没有使用“经济人”这一术语，最早使用这个词汇的是后来的意大利经济学家帕累托于 19 世纪末提出来的，但是，斯密的思想已经给出了“经济人”的内涵。关于经济人的理性特征，理性预期学派的代表人物之一萨金特指出：“经济学家总不见得希望神经质的或者不合理的行为主宰市场。如果这样的行为主宰了市场，经济学家也无能为力。可是，请记住，在竞争性的市场上，不理智的人是混不下去的”^②。其实，经济人对自我利益的追求并不必然地导致对社会利益的肯定。奥尔森在《集体行动的逻辑》一书中指出：“有理性的寻求自我利益的个人不会采取行动以实现他们共同的或集团的利益”^③。归纳起来，经济人假设包括三个规定：1)经济人是利己动机至上的人格；2)经济人具有权衡利弊得失能力的理性主体；3)个人追求利益最大化的行为必然在客观上导致社会利益的增进。看来，第 3 个规定是缺乏保障的。

斯密的“经济人”预设受到了种种挑战。例如，有人就指出：“这个所谓‘经济学的首要原理’是并不怎么切合实际的。事实上，……‘具体的十九世纪的人在很大程度上是一个不纯粹的自利主义者，一个混杂的改良主义者’”^④。还有的学者指出：“这样的一个人把人视作‘经济生物’的假设远不见得是明显正确的，需要从观察到的事实中求证。简单想想就会发觉，这个假设在极端的理解下不大可能是正确的”^⑤。肯定地说，斯密的“经济人”假设不可能是百分之百地符合经济事实。问题在于，“人是自私的”，这究竟是一种逻辑预设，还是一种经验描述？这归根到底涉及到对它的性质作出怎样的判断。为了和经验相协调，有些人就给“经济人”增加越来越多地附加解释和规定，但这样一来恰恰使“经济人”发生了性质的改变，从而丧失了描述并解释经济运作过程及其机制的能力。可以说，给“经济人”增加的规定越多、越丰富，那么，它也就越符合现实中的具体的人及其行为的特点，但是它却恰恰因此而丧失了任何解释力。作为一种合理的抽象，也就不再是一种有意义的概念了。假设之所以是假设，一是由于它是在抽象的设定下成立的，就难免会受到各种各样的变量的干扰；二是它不可能排除例外的情况。但我们不能因此就怀疑“经济人”假定的必要性和合法性。因为离开了它，我们就既无法解释也无法描述。事实上，一个假定赖以成立的前提不在于它不受干扰和没有例外，而仅仅在于它是否具有解释力。确实像弗里德曼所说的：“那些真正重要且伟大的假说所具有的‘假设’，是对现实的一种粗略的、不十分精确的、描述性的表述。而且一般来说，某一理论越是杰出，那么它的‘假设’（在上述意义上）就越是超脱现实”^⑥。

4.公平与效率及其关系

在 L·A·贝克写的《东方哲学的故事》一书中记载，一位中国长者曾对身为西方人的作

^① 同上书，第 27 页。

^② 转引自汪翔：《理性预期宏观经济学》，中国人民大学出版社版，第 2 章。

^③ 奥尔森：《集体行动的逻辑》，上海三联书店、上海人民出版社版，第 2 页。

^④ 参见 A·森：《理性的傻瓜——对经济学的行为主义基础的批判》，载 H·哈里斯编：《科学与人》，商务印书馆 1994 年版，第 3 页。

^⑤ 同上书，第 20 页。

^⑥ 《弗里德曼文萃》，北京经济学院出版社 1991 年版，第 202 页。

者说过：“在你们西方人眼中，用一小时而不是三天时间达到某个地方是件十分重要的事情，而我们东方人所关心的是你到那儿要干什么”^⑦。这充分显示了东西方文化在效率问题上的不同偏好。

公平与效率及其关系问题，乃是一个贯穿于整个人类社会发展过程的重大课题。我们先来看看什么是效率？从数学意义上说，所谓效率就是投入与产出的比值。投入包括能源和资源的消耗、劳动力的耗费、劳动工具的损耗等，产出就是以投入作为代价所得到的收益。从经济学上说，效率就是资源的有效利用的程度，用数学语言说就是投入与产出之比。那么，什么是公平呢？公平大体上有三种含义：1)它是由经济关系表现为法律关系形式的价值观念，是特定社会关系的观念表征。2)它是对社会分配状况所作的一种道德评价。3)它是调节人们之间社会关系包括财富的分配关系的一种社会规范。^⑧平等、合比例和公正地对待，是任何涉及到财物和责任分配的体制的一种德性。亚里士多德区分了正义的一般概念和特殊概念。前者是指对法则和规则的服从，后者是对荣誉和金钱的公平分配。正义的特殊概念把正义与公平联系起来了。美国当代哲学家罗尔斯阐发了这种联系，他在他的“论作为公平的正义”一文中主张，正义概念的最基本和最重要的观念就是公平。^⑨

在以市场经济为取向的现代化进程中，公平与效率及其关系问题变得尤其突出和空前尖锐。从理论上说，公平与效率的关系当然是既对立又统一的辩证关系。

首先，它们带有相互排斥的一面。一个社会倘若差别趋于消失，那么就会因缺乏内在动力而丧失生机和活力。这就像没有一定的势位差就不会有电压，从而就没有电流一样。在这方面，我们过去有过深刻的教训。建国后的一段时期，由于极“左”路线的严重干扰，我们曾过分强调公平原则，甚至连必要的工资等级也试图取消，结果造成了社会经济的低效率运转，最后致使国民经济到了崩溃边缘。西方的“福利国家”政策所遇到的危机，除了反映出资本主义制度不可能在体制内克服它所固有的矛盾之外，同时也从一个侧面折射着公平与效率的矛盾。应当承认，在资源的合理配置方面，市场机制无疑是迄今为止最有效率的一种制度安排。这正是我们之所以选择市场经济体制的一个根本理由。问题在于，市场逻辑所固有的“零和博弈”关系，决定了市场经济自发盲目的发展不可避免地导致贫富两极分化，也就是所谓“马太效应”。因为市场经济的根本规律——价值规律所要求的社会必要劳动时间决定商品的价值量，意味着在市场交换中，凡是生产商品的实际劳动时间低于社会必要劳动时间的，将得到超额的补偿，从而表现为“赢利”；凡是生产商品的实际劳动时间高于社会必要劳动时间的，就将有一部分劳动耗费得不到补偿，从而表现为“亏损”，而且“赢利”与“亏损”互为因果，在量上相抵为零。由于这一逻辑的作用，在市场化的过程中，即使最初的起点上达到了竞争前提和机会的公平，也无法实现过程和结果的公平，甚至无法维持新一轮竞争在起点和机会上的公平。由此不难看出，仅仅依赖市场机制，是不可能真正体现公平要求的。这恰恰是西方发达国家何以在利用“看不见的手”调节经济之外，又强调“看得见的手”的作用的原因之一。在这个意义上，公平与效率似乎像孟子说的“鱼和熊掌，二者不可兼得”。按照奥肯的观点，它们在一定条件下存在着矛盾。他说：对于平等与效率，“在我看来，这是

^⑦ L·A·贝克：《东方哲学故事》，江苏人民出版社1998年版，扉页。

^⑧ 参见陈勇：《论公平与效率的辩证的历史的统一》，《哲学研究》1993年第10期，第29-30页。

^⑨ 参见N·布宁、余纪元编著：《西方哲学英汉对照辞典》，人民出版社2001年361页。

我们最大的社会经济权衡，它在社会政策的许多方面困扰着我。我们难以在享受市场经济效率的同时兼得平等”^⑩。当然，奥肯所说的“平等”与“公平”还不能完全等价，但在这里可以作为同义语来使用。

然而，公平与效率之间还存在相统一的一面。奥肯说得好：“在效率和判断间权衡，并不意味着凡有利于这一方的因素就必然有害于另一方”。他举例说：“如果对富者的税率重到足以破坏其投资，就会影响到贫者就业的数量和质量，这就将使效率和平等两败俱伤。另一方面，那些既有助于提高生产率，又有助于非熟练工人增加收入的技术，则可使社会在平等和效率两方面齐头并进”^⑪。一种制度安排倘若完全考虑公平，就不会有效率；相反地，倘若完全不考虑公平，同样会妨碍效率。在以市场化为内在基础的现代化进程中，特别是在现代化的初期阶段，几乎所有的选择现代化的国家都遇到了贫富两极分化的问题。例如，美国在其早期开发阶段，经济增长率较高，但贫富两极分化十分严重，后来不得不采取一系列措施加以调节，以缓解社会矛盾，维系社会整合。其中就包括税收这一经济杠杆。在一定意义上，西方的“福利国家”政策也是由于效率危害公平达到极限情形才逼迫出来的。要知道，一个社会如果到了“朱门酒肉臭，路有冻死骨”的程度，就会威胁到整个社会的道义基础，既危及社会稳定，又挫伤社会成员的积极性。因此，对公平原则的捍卫，不仅仅是一种道德诉求，同时也是效率持续增长本身的要求。改革开放以来，我国的现代化建设成就巨大，经济增长迅速，为世人所瞩目。然而，不可忽视的是，社会成员的收入差别也日益拉大。各种统计数据表明，目前我国的基尼系数偏高，甚至高于世界平均水平。这一态势如果不能得到及时的约束，对我国社会和经济的发展十分不利。

总之，我们必须在公平与效率之间保持必要的张力。理想的状态当然是追求有效率的公平和有公平的效率。但是，这只能作为一种理念而被设置，在现实生活中，它们两者总是处在对立和矛盾在之中。^⑫

2002年10月7日改毕

山东大学

^⑩ 奥肯：《平等与效率》，四川人民出版社1988年版，第5页。

^⑪ 同上书，第7页。

^⑫ 关于公平与效率及其关系问题的讨论，另外可参见1)舒马赫：《小的即美的》；2)佛教经济学；3)森：《经济学与伦理学》；4)奥肯：《平等与效率》；5)梭罗：《瓦尔登湖》等等。