



哲学基础理论研究丛书

ON THE CERTAINTY OF
DIALECTICAL THINKING



论辩证思维的 确定性

郭婴蔚◎著

中国社会科学出版社

ON THE CERTAINTY OF DIALECTICAL

THINKING

论辩证思维的 确定性

哲学基础理论研究丛书

ON THE CERTAINTY OF DIALECTICAL THINKING



论辩证思维的 确定性

郭嘤蔚◎著

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

论辩证思维的确定性 / 郭婴蔚著. —北京: 中国社会科学出版社, 2011. 9

ISBN 978 - 7 - 5004 - 9698 - 4

I. ①论… II. ①郭… III. ①辩证思维—研究 IV. ①B811.07

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 060846 号

责任编辑 王 曦
特约编辑 曹启璋
责任校对 王俊超
封面设计 李尘工作室
技术编辑 戴 宽

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010—84029450(邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂

装 订 广增装订厂

版 次 2011 年 9 月第 1 版

印 次 2011 年 9 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16

印 张 16.5

字 数 255 千字

定 价 35.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

谨以此书献给我的导师

《哲学基础理论研究丛书》编委会

主 任 孙正聿

副主任 孙利天 贺 来

编 委 (以姓氏笔画为序)

王天成 王南湜 王振林 孙正聿

孙利天 刘福森 吴晓明 邴 正

杨魁森 姚大志 贺 来

现代哲学革命和当代辩证法理论

(代序)

孙利天

现代西方哲学及后现代主义哲学在一个世纪中对西方传统哲学的批判，也部分地涉及对辩证法理论的批判。究竟应该怎样看待和评价这些批判的合理性，我们能否从中吸取积极的成果以抛弃辩证法理论中确属形而上学的东西，并探索符合时代特点和当代哲学精神的辩证法理论形态？粗略地说，现代西方哲学包括所谓后现代主义哲学未能完全摆脱知性思维方式的限制，往往以精密自然科学的思维模式去分析和批判传统哲学，缺少自觉的哲学态度，因此很难领悟传统哲学特别是辩证法理论的真正旨趣和意义，以致有些批判文不对题，陷入偏执、浮躁甚至盲目的激烈情绪中。同时又必须承认西方一百年的哲学运动不是一场无意义的空忙，它使现代哲学家经历了一番严格的逻辑和语言训练，这种思想的训练和清洗使现代哲学家具有很高的逻辑和语言分析能力，从而使他们能够准确地指出传统哲学的种种弊端。现代哲学以它特有的清晰，一劳永逸地消除了许多传统哲学的混乱，哲学的背景或基地得到了一次新的清理，这为我们重建辩证法理论、探索辩证法的当代形态打下了基础。

1. 形而上学终结的真实内容

马克思主义经典作家早在一百多年前就宣告了自然哲学的终结、旧哲学的终结，许多现代哲学家无数次地重复这一论断。作为形而上学的传统哲学在现代哲学中被“拒斥”、“取消”、“拆



解”、“摧毁”，以致海德格尔说，马克思已经完成了对形而上学的颠倒，形而上学终结了，只是还留下“思想的任务”。^①问题在于：形而上学在何种意义上终结了，现代哲学通过哪些有力的论证终结了形而上学的哪些内容，亦即清除掉了哪些“假问题”，形而上学终结后是否还有新的形式可以尝试哲学思维，以担负起时代赋予哲学的思想的任务。

首先，形而上学的终结意味着客观知识形态的旧哲学的终结。

起源于希腊的西方哲学最初作为知识总汇的形式而存在，科学和哲学同作为对事物普遍原理和原因的探求，只有普遍性大小的模糊区别。随着近代实证科学相继从哲学的母体中分离出来，科学与哲学的分界、科学与哲学的关系才成为问题。在德国古典哲学中，康德首先改变了哲学提问的方式，他不再把哲学的任务看做是增加经验知识，而是要为科学提供合法性的证明，寻求科学何以有效的理性基础。黑格尔是较早对自然科学方法包括数学方法表示轻视的哲学家，他为自己哲学设定的任务显然也不是增加经验知识，而是要达到精神和自然的和解，他通过自在理性和自为理性的设定，使自然精神化，精神客观化，从而达到世界自我意识的绝对知识，这又使他的哲学体系仍保留了客观知识形态的外观。恩格斯明确指出，用主观臆想的联系拼凑世界图景的自然哲学的终结，哲学的任务也不是提供绝对真理的体系，而是用辩证思维概括自然科学成果去追求可能达到的相对真理。至此，作为客观知识形态的旧哲学的终结以及其后的哲学任务已基本得到廓清。

现代西方哲学对传统形而上学的批判使作为客观知识形态的旧哲学彻底消亡，各派哲学从不同的方面基于不同的理由深化了这一批判的主题。逻辑实证主义认为形而上学命题不可证实或证伪，因而是无意义的。他们所说的无意义是指不具有实证科学的经验效准，不具有经验知识的意义。赖欣巴哈指责旧哲学冒充客观知识从而混淆了哲学和科学的界限。在我们看来，尽管后来奎因的

^① 参见《哲学译丛》1991年第5期。

经验整体论重新模糊了哲学和科学的界限，但逻辑实证主义关于科学和哲学的分界原则仍是有效的，哲学命题和哲学知识与经验科学确实是不同性质、不同层次的东西。如果从思维方式上追究两者的差异，那么对哲学作为客观知识的否定就更有逻辑力量。胡塞尔认为，日常意识和自然科学是一种自然态度的思维，它非反思地设定了自然客体的存在，不去思考内在的意识如何能够切中外在的客体，而哲学则要以自觉反思的态度去追究这些问题。胡塞尔的现象学思考客体是如何被意向性构造的，作为一切知识基础的意识本质是什么，其目标是建立严格的科学的哲学。胡塞尔的现象学方法是先验的方法、绝对的方法，与经验科学方法根本不同，所以建立的知识的性质也不同，严格科学的哲学不是经验科学意义上的科学。从思维方式的根基进一步思考哲学与科学的分界，现代西方哲学正确地指出了传统哲学的另一个弊端，即认识论中心主义或基础主义。笛卡尔、康德、黑格尔包括胡塞尔都力图给认识提供一个终极的、绝对可靠的基础。这一方面使他们自觉区分哲学和科学的不同性质，另一方面却又总是不能完全摆脱主客体二元区分的认识论模式，仍把哲学看做是主体反映对象的客观知识。罗蒂认为这是“自然之镜”的哲学，他以一种简单的逻辑驳斥认识论模式的哲学立场。其论证如下：哲学要研究整个世界，研究者内在于世界之中，研究者企图跳出世界之外观照世界，则世界就不再是完整的世界，而且如维特根斯坦所说，思考世界界限的两边是无法想象的。所以，哲学不能作为反映整个世界的客观知识形态而存在。

其次，现代哲学对西方传统形而上学的批判集中在实体本体论这一主题上，形而上学的终结意味着实体本体论哲学形态的终结。

古希腊哲学家按照因果关系的思考模式去追究世界的第一因，在素朴的自然哲学中第一因是水、火等物质性的本原，这实际上是宇宙发生论的问题；古希腊哲学家也曾从事物构成要素的方面去寻求第一因，例如德谟克利特的原子论，这实际上是宇宙结构论的问题。对世界本原和始基的追求在现代已是物理学问题，但古希腊哲学这种追本溯源的思考方式却一直影响着西方哲学，把



某种终极物质、理念或心灵看做是全部现象的本体根据，并不同程度地设想本体的自身存在，这是西方传统哲学的共同特点。其实，物质、理念或心灵都是哲学反思的最高抽象而形成的概念，这些概念在其合理性上只能作为理解和说明世界的逻辑根据，而不能作为事实上的根据。西方知性思维的传统总是倾向于把这些本体概念看做是指称外部实在的东西，从而把精神物质化，概念实体化，这就是现代哲学所说的西方两千年实体本体论的形而上学。

现代哲学对传统实体本体论的批判是从多个方面展开的。语言哲学认为实体本体论的形而上学是由于语言的误用造成的，维特根斯坦认为形而上学混淆了形式概念和专有概念，后期的日常语言学派认为形而上学犯了“范畴错误”，它使用的是一种“系统地引入误解的表达式”，海德格尔和伽达默尔则认为西方语言的主谓词结构把西方哲学引向了实体一属性的形而上学。总之，从语言分析的批判中揭示出实体本体论错误的根源在于抽象概念或抽象名词的实体化。现代哲学对实体本体论的批判也触及思维方式的层面。海德格尔和伽达默尔都把概念实体化的形而上学看做是西方传统哲学没有摆脱自然科学思维方式的结果，这种思维方式把日常语言的丰富含义加以抽象和提纯，以造成单义的明确的科学概念，便于对自然或对象的控制和操作，这种控制论的思维方式或工具理性的态度虽然增加了人对自然的控制力量，却造成了学院化、术语化概念对存在意义的遮蔽和遗忘，因此必须摧毁实体本体论，改变哲学的思维方式。实体本体论的形而上学也蕴涵着哲学性质和使命的承诺和期许，它企图一劳永逸地结束认识论、伦理学和形而上学的无穷角逐，从而给科学、文化和全部社会生活提供一个绝对可靠的终极基础。物质的、精神的或心灵的实体是人类一切理性提问的终极解答，这就使任何理论形态的实体和本体都很像一个名叫“上帝”的东西。这种极端的绝对的理性信念总是同时伴随或必然走向它的反面，即蒙昧主义和信仰主义。因此，现代哲学对实体本体论的摧毁和拆解也总是包含着哲学观的转变。



最后，形而上学的终结意味着基础主义和学科帝国主义哲学观的终结，哲学不再是为其他学科和文化形式提供终极基础的最高智慧，而是众多文化形式中的一种特殊文化形式。

在西方的哲学传统中，不管哲学家对哲学的性质和使命有怎样不同的看法，但大都把哲学看做是第一原理、一级学科和其他学科的基础，哲学作为最高根据和第一原理也总是直接或间接地设定了某些最高规范，成为人类生活基本价值即真善美的最高尺度。启蒙运动以来，人们在社会生活特别是政治生活中极力倡导自由、平等、公正的原则，却长期没有思考设定这些原则的启蒙哲学何以会有这种超越的权力，人们没有思考各种文化形式及其社会主体是否平等，是否存在学科帝国主义、概念帝国主义，即哲学学科和概念的未经反思的文化特权。大多数哲学家困窘的生活也许遮蔽了这个问题，人们不会觉得颠沛流离甚至亡命他乡的哲学家非法地僭越了思想的权力。但根本原因乃在于人们对启蒙理性的认同，哲学和科学作为理性的典范获得了人们的崇拜和信仰。现代哲学对绝对确定性的寻求和对形而上学的理性清洗，却动摇了启蒙理性的信念，哲学乃至科学的理性根基和确定性基础露出了破绽，从而人们也开始对哲学学科传统地位的合法性发出质疑。

罗蒂的后哲学文化、德里达和福柯的后结构主义都从根本上改变了传统的哲学观。用边缘颠覆中心，从而拆解和解构任何形式的中心主义，是后现代主义文化的主要特征，这也必然使哲学作为一切学科和文化基础的地位受到颠覆。罗蒂在从认识论到解释学的转向中，明确地拒绝了传统哲学的基础主义和学科帝国主义，在没有哲学作为基础和导向的文化即后哲学文化中，哲学成为沟通各种文化形式的解释学，成为广义的文学批评。从而文化的进化不再有哲学理念的保证，只能凭借自由创造的偶发的“语言的机缘”来造成。福柯的知识考古学否定了 19 世纪的两个核心术语即连续性和根源性，在断裂的考古学层面上知识和权力相互交织，自主的哲学反思及其虚构的历史统一性被拆解和炸裂。德里达以他的“延异”作为消解策略把西方语言固有的形而上学，进而把哲学话语系统消解在无限延伸的边缘之中，哲学的逻各斯中心主



义、传统哲学作为在场的形而上学，甚至伽达默尔提出的对话的真诚，都作为寻求意义统一性的徒劳繁忙而被废弃。

我认为，现代哲学对传统形而上学的批判深化了马克思主义经典作家在这个问题上已有的思考，更明确地理清了形而上学终结的真实内容，从而有助于我们加深对马克思主义哲学革命变革实质的理解。但是，现代西方哲学对辩证法的盲目拒斥使它难以挣脱知性思维方式的限制，要真正富有成效地克服西方传统哲学的形而上学，就必须探索和重建经过现代哲学清洗了的辩证法理论。

2. 清洗掉了形而上学的辩证法是什么

现代西方哲学对传统哲学的批判也包含着对传统辩证法理论和马克思主义辩证法的批判。波普尔指责辩证法既能解释合乎意料的情况，也能解释出乎意料的情况，因而不包含被证伪的风险，所以是无意义的形而上学；海德格尔谴责德国唯心主义辩证法对语言的遗忘，伽达默尔认为黑格尔的辩证法虽然是对实体本体论的消解，但仍把自我运动的绝对理念看做本体，从而存在着本体论上的自我驯服；英美哲学家甚至把黑格尔哲学看做是形而上学的典型形态，反叛黑格尔的哲学运动固然与当时新黑格尔主义在英美哲学中的巨大影响相关，但从根本上说却是对传统辩证法理论的目标、态度的批判和拒绝。詹姆斯诅咒那个“该死的绝对”，赖欣巴哈嘲讽黑格尔用“神秘的方式”说话，现代哲学后来的发展则更为明确地否定了辩证法无限理性的追求和绝对理性主义的态度。我认为，现代哲学对辩证法理论的批判既有合理之处又有其知性思维的局限性。就其合理之处说，传统辩证法理论并未完全脱离传统哲学的思维框架，辩证法长期被作为最高普遍性的客观知识，作为实体本体论的一种形态，作为一切知识的基础，这使辩证法成为超验意义上形而上学的一种理论形态，现代哲学拒斥形而上学，自然包括对这种辩证法理论的拒斥，形而上学的终结也同时是这种辩证法理论的终结。

需要特别指出的是，我们长期受传统哲学思维方式的影响，把马克思主义的辩证法也纳入到传统形而上学的理解框架中。辩证法是关于整个世界一般发展规律的科学，辩证唯物论是一种自然



本体论，辩证法是一切科学方法的基础，这些对辩证法的基本规定把辩证法定位在传统形而上学的格局中。我认为，把马克思主义辩证法与黑格尔辩证法的区别看做只是唯物和唯心的抽象对立，这是严重的误解。马克思主义哲学革命变革的实质是对传统哲学思维方式的扬弃，是对西方两千年形而上学的颠倒，而绝不仅仅是对黑格尔唯心主义辩证法的颠倒。以传统哲学的思维框架理解马克思主义的辩证法必然使其重新受到形而上学的污染，现代哲学对这样理解的辩证法的批判也自然有其合理之处。

真正的问题在于现代哲学对传统哲学的批判仍是以知性思维为基础的，它不可能在本来的意义上“扬弃”形而上学。所以，尽管它无数次宣告形而上学的终结，形而上学却依然存在，即便是论证充分、言之凿凿的形而上学弊端也不能彻底根除。原因在于这些反驳和论证仅仅基于知性的理由，而人的本性即有超验的思辨的理性要求，“正是因为它荒谬所以我才信仰”。这种悖论式的陈述恰恰表明，知性思维的明晰性和自然科学思维的确定性并不能完全驱除形而上学的神秘。要真正克服形而上学就必须在哲学思辨的理性层次上与其展开对话，辩证法作为思辨的逻辑和哲学的思维方式才能在信念和信仰的问题上取代形而上学。所以，经过现代哲学清洗的辩证法是对传统形而上学和现代西方哲学的双重超越。我认为，马克思以来的当代辩证法在其本来的意义上应当具有如下特点和形态。

首先，辩证法不是绝对真理的体系和最普遍的客观知识，而是探索真理的内涵逻辑。

现代哲学对传统哲学和辩证法的批判相对清晰地确定了哲学和科学的分界，也显示出辩证法作为哲学方法与实证科学方法的原则区别。黑格尔正确地领悟了哲学方法与知性思维和各门具体科学方法的区别，他强调哲学不能从别的学科借用现成的方法，因为哲学方法是一种绝对的方法、无限理性的方法，它要打破知性逻辑设定的认识界限，追问一切认识乃至世界可能的最高根据。黑格尔的辩证法作为不脱离思想内容的内涵逻辑区别于传统的仅从思维形式和概念外延关系进行推理的形式逻辑，是一种关于真



理的逻辑，即不仅仅考虑思想和命题的形式的真假，而且考虑其内容的真假，这就使他的辩证法与认识论乃至形而上学汇合了。从思想内容这个实质性的方面去思考真理问题，就必须回答思维与存在、主观与客观能否统一、如何统一这样一些超验的问题。黑格尔唯心主义地设定了思维和存在的同一性，并在对认识史的反思中揭示出思维与存在统一的基本逻辑环节，构建了一个绝对真理的哲学体系。人们对黑格尔的“绝对”存在很多误解，现代哲学更是把它看做完全荒谬的东西。其实，绝对真理只是关于绝对的真理，即关于一切相对认识终极基础的哲学真理；绝对真理不是客观知识，因为它已超越了主客二元区分的相对性；探索绝对的方法也不是实证科学方法，只能是思辨的哲学方法。辩证法作为辩证逻辑或内涵逻辑是哲学思考的逻辑，在思想的可靠性上它同样是相对的、可错的。黑格尔哲学的根本错误在于把这种逻辑实体化、本体论化，从而把关于绝对的知识变成了绝对可靠的知识，并混淆了哲学知识与实证科学知识的界限，造成了客观知识形态的虚假外观。

辩证法理论研究长期存在的根本缺陷之一是用知性思维方式理解辩证法，不懂得辩证法作为内涵逻辑、认识论和哲学世界观三者统一的真实意义。或者把辩证法当做抽象的公式或形式外在地、主观地加以运用；或者把辩证法混同于实证知识，把它变成实例的总和，从而使辩证法庸俗化；或者把辩证法看做世界发展一般规律的最终认识，从而把辩证法绝对化、凝固化，成为形而上学的教条。问题的关键是要懂得辩证法知识与形式逻辑知识和实证科学知识的原则区别。把辩证法作为内涵逻辑、哲学逻辑或如列宁所说“资本论”的逻辑来对待，辩证法就是在思想内容自己运动中反思它的逻辑规定，从而在哲学层次上把握思想对象，同时也把握思维规定自身的主客体统一的哲学知识。就这种知识指向的对象说，它是超验的、形上的、绝对的，而就它的反思程度、合理性程度说，它是历史的、可错的、相对的，所以我们说辩证法是关于绝对的相对真理。

其次，辩证法不是与人的价值态度无关的中性认识框架，而是



一种人生态度和境界。

现代西方哲学通常是在传统哲学冒充实证科学的意义上拒斥形而上学，而不否定追问人生的意义和价值对于生活的意义，只是这种追问和沉思不能获得精密自然科学的可靠性。按照海德格尔的逻辑，科学认识只是人的一种存在方式，而且它已先行受到生活世界的情感定向，先于科学认识的前理解、前判断，是更为基础性的东西。辩证法对认识基础的追寻同样达到了生存论或存在论的层次。就德国唯心主义辩证法说，自由是它的最高原则，实体本质上是一种伦理实体，就是黑格尔逻辑学繁难深奥的诸多环节，其实质也是使个体精神达到普遍精神从而使人崇高起来的精神教化的历程。德国唯心主义辩证法的失误之一，在于把这种伦理根据实体化，始终难免宗教创世说的痕迹。

马克思主义的辩证法是无产阶级解放的学说，对无产阶级生存状况和历史使命以及人类未来的思考是马克思主义创始人的根本关怀，使无产阶级由自在阶级转变为自为阶级，形成社会主体的阶级意识和人类意识进而实践地改造世界，是马克思主义辩证法的历史内容。辩证法不是对客观规律和历史必然性的被动反映，而是对无产阶级和人类发展的应当性、合理性的表达。就每个觉悟的共产主义者说，这种觉悟是精神的新生、人生境界的跃迁，是一种真诚的精神实践的辩证过程。辩证法作为一种超越的、生生不已的人生态度，把人们带入真正的哲学境界。也许“境界”这个词很能准确地传达辩证法的真精神，在境界中没有主体与客体的二元区分，没有实体与属性的形而上学，它作为理念性和具象性的统一、超验性和经验性的统一，全面地显示着人们对人生意义的觉解和领悟，消融了实体本体论的理论形态。

最后，辩证法不是可以机械运用的现成工具，而是精神教化的实践、交往和对话的话语实践。

马克思主义经典作家都讲过辩证法是最好的劳动工具，是伟大的认识工具。但是如果以工具主义理性的态度理解和运用辩证法则背离了辩证法的本质精神。辩证法作为不脱离思想内容的内涵逻辑，就在思想内容自己运动的客观逻辑中，《资本论》的逻辑就



是资本主义经济运动的逻辑。设想以某种普遍的辩证法范畴作为主观的思想工具外在地套用到经济事实上，这正是马克思批判的蒲鲁东的经济学方法。^①辩证法确是劳动工具和认识工具，但却是通过长期的思辨训练而获得的整体思维方式，不能把它作为现成的物质性工具机械地运用。

现代哲学对工具理性和控制论思维方式的批判，呼唤着失落了的人文主义精神，它启示我们排除工具理性的影响，把辩证法作为人的自我理解和自身解放的学说。不论把辩证法看作内涵逻辑和哲学思维方式，还是把它看作人生态度和人生境界，它都不是具有知性确定性的客观知识。所以，学习和掌握辩证法也不同于学习实证知识，它需要漫长的精神教化的实践。要掌握辩证法的思维方式，就要破除知性思维的蔽障，而要破除这一蔽障又要改变极端功利主义或极端理想主义的人生态度和境界；反之，要达到辩证法的人生境界也同样需要克服知性思维的狭隘眼光。用中国儒家的说法是要发明本心的良知良能，用马克思主义的说法是要改造主观世界。

语言转向和生活世界的转向使现代西方哲学十分关注交往和对话的话语实践。按照马克思主义哲学的看法，物质生产实践是人类生存和发展基础，也是人的本质力量自我确证和自我理解的基本形式，物质生产实践的辩证法是辩证法学说的核心内容。但是，生产实践和任何实践形式一样，是具有责任性的、伦理性的、交往性的或者说是主体间性的，辩证法也是对话、言谈的话语实践。现代哲学揭示出交往的扭曲，话语系统中的权力因素，对话结构中的真诚、宽容和话语的斗争，这种复杂的矛盾结构也展示出在漫长的话语实践中人类获得更高同一性的可能性。和平与发展的世界主题使对话的辩证法不再仅仅是言谈论辩的技术，也不仅仅是启发、回忆和获得最高觉解的智慧追求，而且成为人类生存的基本样式。

总之，经过现代哲学冲击、清洗的辩证法，不再具有认识的特

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第122页。



权、文化的特权，也不再具有最普遍的原理和最高真理的专断的权威，但它仍是人类自我理解和理解世界的有效方式，它不能直接具有经验的效准和经济的效益，却是人类精神自我批判、自我调节、自我升华从而走向崇高的伟大事业。

3. 当代辩证法的实证化趋向

辩证法作为一种早熟的哲学智慧长期只是被少数人所享有，这是因为辩证法是对人之为人的根本或绝对的理性追求，它超越了日常意识和实证科学研究中的自然态度，因而没有一种知性的发现程序和检验程序以保证人们可以循序渐进地学习和掌握辩证法。苏格拉底式的对话，老庄对自然和生命审美式的感悟和体验，禅宗的机锋，乃至谢林的创造性直观，对芸芸众生来说都是玄之又玄的东西。黑格尔反对谢林的认识论贵族主义，力求使辩证法理论获得可以传授学习的理论形态，但他也提醒人们学习辩证法必须使思维运行在抽象的思辨层次上，这对大多数人来说仍是难以做到的。所以，黑格尔的辩证法在当时就不得不为自己的神秘性进行辩解。^①后来的哲学家几乎是众口一词地指责他的神秘主义。

辩证法学说的玄奥和神秘关键在于它没有一个可以直观的经验对象，康德据此划分了知性理性和思辨理性的界限。辩证法的对象是在反思的消解和建构中显露和创造的对象，它可以从事事情本身、意识事实乃至经验事实出发，但它的目的则在于扬弃这些事情或事实而寻求它的内在根据。作为根据的东西，至多只能创造性地直观，而不能经验地直观，所谓形上的意义即在于此。黑格尔的辩证法并不设想作为根据的本体或实体可以自身存在，它就在经验之中，因而并不存在可以单独直观到的超验对象，但作为经验根据的本体仍是从本质上异于经验的东西，它也不能用经验的方法证实或证伪。

在经过逻辑经验主义对形而上学的批判之后，辩证法学说如何既能保持它区别于经验科学的超验性质，又能以不同于经验科学的方式获得一定的实证性效用，当代辩证法理论显示出这种致思

^① 参见黑格尔《小逻辑》，商务印书馆1964年版，第195页。



取向。

首先，在辩证法的研究对象上，当代辩证法理论表现出克制的接近经验层次的理性追求和普遍性追求。赖欣巴哈认为，对最高普遍性概括的追求是造成传统哲学诸多“假解释”的一个根源。谢林的辩证法力求创造性地直观思维和存在的直接同一，思维直觉地规定感性的先验机制；黑格尔的辩证法则通过诸多的逻辑环节揭示自然和精神、思维和存在的差异，动变中的同一。这都是对最高普遍性的无限理性的追求。当代哲学的辩证法则更多地思考语法规则、语义规则、语用规则、正义规则、伦理规则 and 美感规则等的同一或统一，这种自觉的理性限制使当代哲学和辩证法出现了方法论上的变化。

其次，当代辩证法理论对非元哲学的次级规则的探索作为一种解释模式具有哲学一经验的特点。它把辩证法和实证科学联系起来。哲学一经验的解释模式是一种思辨的设计和经验的验证相结合的方法，是一种反思的判断和直觉的判断相结合的方法。约翰·罗尔斯的《正义论》典型地体现了这种新的哲学方法特征。罗尔斯本人并未把这种方法叫做辩证法，但我认为这是当代辩证法的新形态。原因在于，罗尔斯对理想正义原则的寻求是思辨地、反思地获得的，而非经验的归纳，也可说它是超验的、哲学的或者说是“乌托邦”的。在这样的意义上，罗尔斯的道德哲学方法显然是区别于经验科学方法的思辨方法亦即辩证法。但是，罗尔斯把理想的正义原则和道德理论“设想为想描述我们道德能力的企图”，“把一种正义论看作一种想描述我们的正义感的企图”^①，而不把它作为实体性的存在和道德命令。理想的正义原则对非理想的正义具有指导意义，但它不是康德式的“绝对命令”，相反，它必须与人们现实的正义感、道德感和直觉判断在“反思的平衡”中加以比较、验证和调整，这又使罗尔斯的方法区别于传统辩证法的绝对性和纯粹性，使它更接近于人们的日常经验，并从中获得一种直觉的证实。罗尔斯把他的方法“与描述我们对母语句子

^① 约翰·罗尔斯：《正义论》，中国社会科学出版社1992年版，第43页。



的语法感的问题”做了比较^①，超越特殊语法规则的范围去构造深层语法，并把它与人们对母语句子的语法感加以比较和验证，这很类似于罗尔斯道德哲学的情况。推而广之，这种哲学一经验的辩证方法不是也可以描述和解释人们的逻辑感、美感、语义感等问题吗？在现代哲学对传统形而上学包括传统辩证法理论进行了一番思想清洗之后，辩证法可能作为这种哲学一经验的方法而存在。

在马克思主义的思想传统中，法兰克福学派的社会批判理论也出现了这种哲学一经验的方法论转变。“50年代末、60年代初，哈贝马斯写作中反复出现的一个主题是：批判必须以某种方式置身于‘哲学和科学之间’。”^②把社会批判理论置于哲学和科学之间，把批判的反思与经验的验证结合起来，并把哲学批判作为参与和实践的设计渗透于社会生活之中，这使传统的辩证法理论获得了新的形态。这一方面使哈贝马斯获得了广阔的现代视界，批判的主题转向交往、对话、社会团结，乃至民主问题、人民的主权问题、法的改革问题等现实问题^③，从而使辩证的批判具有更多的经验性、实证性内容；另一方面，哈贝马斯仍坚持传统辩证法理论特有的批判的、否定的思维向度，他在与实证主义、解释学的论战中始终注意到社会科学方法不可或缺的意识形态批判的作用，从而与实证的、经验科学的方法乃至科学主义的意识形态划清了界限。哈贝马斯认为，一个正确的社会探究方法论应该把解释性理解、意识形态批判和以历史为指向的社会系统分析综合在一起。他把弗洛伊德的精神分析、马克思主义的历史唯物论看作是怀疑的、批判的深层解释学，揭示出被扭曲的交往和意识形态的欺骗，从而寻求一种未被扭曲的普遍语用学规则，以使人类获得一种新的“团结的一致性”和同一性，以重建被后现代主义哲学摧毁和拆解了的理性信念。哈贝马斯的这种努力使当代辩证法

① 约翰·罗尔斯：《正义论》，中国社会科学出版社，第43、48页。

② 参见哈贝马斯《现实与对话伦理学》，《哲学译丛》1994年第2期。

③ 参见哈贝马斯《交往与社会进化》，重庆出版社1989年版，英译本序。



理论既保留了辩证法的批判性、思辨性特征，又使它更多地具有了实证性和实践性的特点。

最后，我认为，现代哲学对传统形而上学的批判，其实质是对人类无限理性信念的怀疑和否定。辩证法理论就其本性说，它既要寻求和建构无限理性的原则和理论形态，又要不断地消解这种绝对理性的僵死性。当代辩证法理论在方法论上由纯粹思辨的方法转向哲学一经验的方法，实际上是哲学理性信念的变化，即由绝对的无限的理性信念转向相对的有限的理性追求。这既是对现代哲学革命的认同，也是对它的一种超越，同时也是辩证法理论符合自身本性的发展。

（此书出版之际，蒙我的导师孙先生赐此文为序，谨致谢忱）



目 录

现代哲学革命和当代辩证法理论(代序)	(1)
导言 哲学的合法性危机	(1)
一 科学世界观的影响和冲击	(3)
二 对传统形而上学及其同一性思想的反省和批判	(10)
三 来自后现代主义文化思潮的摧毁与解构	(14)
第一章 哲学真理与科学真理的区分	(30)
一 从思维方式上看	(35)
(一)抽象的同一性与具体的普遍性	(39)
(二)思维的有限性与无限性	(41)
(三)是否承认内部矛盾是二者区分的关键	(42)
二 从知识的确定性上看	(47)
(一)形式的确真性与思想内容的客观性	(47)
(二)有限的知识与无限的关于“绝对”的知识	(50)
三 从检验的标准上看	(55)
第二章 历史与逻辑一致的原则	(63)
一 从幻相的逻辑到思辨逻辑	(65)
(一)柏拉图——发现真理的至上方法	(66)
(二)康德——幻相的逻辑	(68)
(三)黑格尔——思辨逻辑	(73)

论辩证思维的确定性

二	思想内容自己运动的逻辑和真理	(79)
	(一) 思想对客观性的态度	(80)
	(二) 思想内容的客观性	(84)
	(三) 全体的自由性与各个环节的必然性的统一	(93)
	(四) 思想范畴进展的逻辑必然性	(98)
	(五) 思想内容的矛盾性	(101)
三	历史与逻辑相统一	(104)
	(一) 逻辑先在性	(104)
	(二) 历史一定是“哲学的”	(108)
	(三) 哲学史的认识阶段与逻辑学范畴演进 的对应关系	(115)
第三章	马克思辩证法的实践论证明	(122)
一	无产阶级解放的历史进程真实地改变了现代世界 的政治版图	(129)
	(一) 从马克思哲学自身的发展看	(131)
	(二) 从马克思主义的传播看	(133)
	(三) 从马克思主义理论的实践看	(135)
二	作为一种世俗的社会理想,马克思是不可超越的	(136)
三	后现代语境下马克思的幽灵再现	(144)
	(一) 马克思是不会逝去的幽灵	(145)
	(二) 重建历史唯物主义	(151)
	(三) 重建马克思“总体性”的元叙事	(155)
第四章	体验的明证性	(162)
一	体验区别于经验	(170)
二	体验的身体性	(176)
三	经验与超验区分的模糊性	(187)
	(一) 经验与超验的区分是一个形而上学的教条	(187)
	(二) 经验的辩证结构	(189)

(三) 经验与超验的融合	(192)
四 形上“气象”之直观	(195)
(一) 超验之“象”	(197)
(二) 本体之“气”	(199)
(三) 生命“气象”的彰显和投射	(203)
结语 哲学是无尽的探索	(217)
参考文献	(225)
后记	(242)

导 言

哲学的合法性危机

劳伦斯·卡弘认为，“自苏格拉底受审时为他辩护的柏拉图《辩护词》以降，哲学就一直把证明自身的合法性作为其工作的一部分。而且正如那次辩护所示，这项工作进行得并不顺利”^①。虽然哲学一直受到怀疑，但是在20世纪，哲学却受到了来自哲学家的一连串的史无前例的指责。

众所周知，20世纪的西方哲学革命大都以叛离黑格尔开始，都把对以黑格尔哲学为代表的传统哲学作为批判的对象。这些哲学革命或转向，如语言分析哲学、逻辑实证主义、存在主义、现象学、马克思主义（包括西方马克思主义）、实用主义以及后哲学文化等的突出标志就在于提出了不同于传统哲学的种种新的哲学观。这些派别一致认为，20世纪以前的西方哲学是一种错误、一种病态或幻觉的历史，通常所理解的哲学已经或应该终结。它们以各种各样的形式宣告了“形而上学”^②的终结，对传统哲学普遍接受的哲学信念和哲学方法给予了致命的攻击，同时也对与这些

① 劳伦斯·卡弘：《哲学的终结》，江苏人民出版社2001年版，第29页。

② 形而上学从历史角度来说一般有两种解释。可以说，形而上学乃是哲学的根本性质，也可以说形而上学是哲学在某一特定发展阶段中所确立的理论形式。从前者来看，形而上学是哲学的根本性质，也是人的本性的根本体现。从后者来看，形而上学只是历史上曾经出现过的一种理论体系，它只是反映了形而上学规定的“形式”方面。本书是在两种不同的意义上使用“形而上学”这一概念的，它的意义视具体“语境”而定。但基本上，是就形而上学反映哲学本性的角度，而把哲学和形而上学在同一意义上看待的。

哲学信念和哲学方法联系在一起的学术、文化和政治制度进行了攻击。

在这场哲学运动中，“哲学的正确性这个问题”^①，可以说是哲学家们遇到的最尖锐、最有意义、最深刻和最有活力的讨论。哲学家们之所以提出哲学思维的正确性这个问题，主要在于哲学受到了科学主义思潮的冲击。伴随着近代自然科学的发展，一种崭新的思维模式成为主导的范式。这种新的思维范式放弃了对事物永恒的、绝对的、本质的把握及其解释，而致力于事物彼此间的联系和规律，它强调数学及其方法在理论建构中的重要作用，它要求对经验领域的不断扩展和对新的经验事实的预言，从而以经验事实来验证理论的合理性。用这种方法得出的理论不是绝对的永恒的真理，而是具有或然性的假设或者说是有限制的确定性知识。为了变成科学家族中的一名值得尊敬的成员，任何一门学科都必须遵守这种范式才能保证自身的科学化，这种科学化的要求迫使哲学也把这种思维范式作为自己效法的原则。

尽管科学主义思潮来势迅猛，但它仍然遭遇了来自自身的革命性变革。19世纪和20世纪之交是西方理论科学的危机时期。亚里士多德曾把理论科学分为物理学、数学和哲学三门学科。从那时起，这三门学科一直是西方科学的主干和基础，并在近代全部取得长足的进展。然而，这三门学科在世纪之交都发生了危机。量子力学的产生使经典物理学的一些基本观念失效，由此出现物理学的危机；逻辑悖论的发现使数学的基础被动摇，这导致了数学的危机。随着相对论和量子物理学的新发现，物理学的危机被克服；数学哲学对逻辑主义的一些前提的克服，使数学摆脱了危机。与此同时，哲学也面临着失去自身研究对象的危险。启蒙运动的洗礼使传统哲学的三大主题之一——上帝（第一存在）被驱逐出哲学领域；而19世纪自然科学的革命性进展，使得传统哲学关于自然的研究变得多余，加之实证主义的冲击，使得传统哲学的三大主题之中的物质（自然界）不再是现代西方哲学的研究对象；

^① 劳伦斯·卡弘：《哲学的终结》，江苏人民出版社2001年版，第5页。

20 世纪初冯特开创实验心理学之后，对人的精神现象的研究逐渐从哲学中分离出来，心理学也成为一门实证科学。这意味着，哲学在失去“上帝”和“物质”两个研究对象之后，面临着继续失去“精神”（灵魂）这一研究对象的危险。因此，为了克服自身存在的合法性危机，哲学必须对自身存在的必要性和客观性进行申辩。在这一过程中，哲学思维的客观性或确定性成为哲学存在的合法性的“唯一问题”和“全部问题”。

一 科学世界观的影响和冲击

为了摆脱哲学的危机，一些哲学家试图从数理逻辑探索哲学的出路。弗雷格、皮亚诺、罗素和怀特海等人建立了逻辑演算系统，并把数学的基本概念和规则纳入逻辑演算系统，从而首次把数学的基础归结为逻辑，证明了数学命题的分析性和数学公理系统的逻辑性。数学基础被归结为不依赖于经验的分析命题，这认可了休谟原初的结论，结束了关于数学性质的旷日持久的哲学争论。休谟和洛克一样，把知识看成由简单到复杂的过程。他认为，心灵的理解力把简单知觉（包括简单印象和简单观念）结合为复合观念；知识由复合观念（包括判断）表达，存在于对观念与观念之间的推理和判断之中，因此，知识的性质取决于观念之间的关系。从哲学认识论的角度看，观念之间的关系分为两类：一类完全取决于观念自身，另一类关系则不经过观念而变化。与此相应，知识分为两类，即关于观念关系的知识和关于事实的知识。关于观念关系的知识指的是抽象科学和证明的知识，主要是数学和逻辑。对此类知识，休谟肯定我们单凭思想就可以推理出关于观念的知识。他的论断是：“只凭思想的作用，就能将它发现出来，并不以存在于宇宙中某处的任何事物为依据。纵然在自然中并没有圆形或三角形，欧几里德所证明的真理仍然保持着它的可靠性和自明性。”^① 而关于事实的知识，人们则需要观念以外的知觉（印

^① 《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1981 年版，第 519 页。

象和观念)来判断原先观念之间的关系,并需要更进一步的知觉对判断的真假做出检验。但是,不能说关于事实的知识不涉及观念之间的关系。在休谟那里,事实也是观念之间的关系,它包括多样性的同一、时空连贯以及因果关系。关于观念关系的知识和关于事实的知识都是由命题组成的。关于观念关系知识的命题是分析命题,“分析”的意思是词句意义的分析,我们只要分析表达观念的词句的意义就可以发现它与其他观念的关系。比如,只要分析“三角形”的意义,就可以建立“三角形三内角之和等于一百八十度”的关系。关于事实知识的命题是综合命题,“综合”的意思是通过新的知觉把一个观念同另一个观念结合在一起。例如,不管我们如何分析“明天”的意义,也得不出“天晴”或“下雨”的观念,只有通过另外的知觉,才能建立起两者的联系,得到“明天下雨”或者“明天天晴”的综合。休谟肯定关于观念关系的知识具有确定性和必然性,分析命题是必然真理;关于事实的知识只有或然性,综合命题是偶然真理。休谟通过对知识的性质和类别的考察,对知识的界限做出了明确的规定。休谟的结论不但肯定新兴的经验科学以及与之同步发展的数学知识是唯一的知识,而且把根深蒂固的传统的神学和经院哲学明确地排除在知识的范围之外。后来的英美分析哲学激烈地排拒形而上学的理由,无不是从知识与伪知识的分界开始的,休谟是这一做法的开创者。此外,休谟对数学的纯思想性质的肯定,为哲学思辨提供了驰骋的场所。

为了反驳心理主义对逻辑基础的心理活动的设想,建立一个包容数学和逻辑在内的纯思想领域,哲学家必须回答:逻辑的基础是什么?通过对逻辑性质的探究,哲学家们开拓了一个新的哲学领域,这就是语言的意义。逻辑由语言体现,语言的意义是与逻辑规则相辅相成的对应领域。更重要的是,语言的意义存在于事实、思想和语言之间,既不属于物理世界,也不属于个人的心理世界。这样一来,通过语言的意义来界定逻辑的基础、性质和作用,必然会通向一个超越物理的和心理的经验的新领域。这种新的哲学领域和哲学对象的开拓,把哲学问题转换为语言问题,而



通过语言意义的途径来更新哲学对象，则实现了现代哲学的“语言学转向”。

语言学转向标志着分析哲学的诞生。它产生于英美哲学与新黑格尔主义的斗争中发生的所谓“分析革命”，由逻辑实证主义打出“拒斥形而上学”的旗帜，开始了对传统哲学思维方式的全面批判。分析哲学以其精巧的语言分析和逻辑分析指出了形而上学的诸多谬误，从形而上学产生的心理根源，到形而上学对逻辑的混淆和语言的误用，再到维特根斯坦所谓的对“语言游戏规则”的误解，为摧毁传统哲学的思维方式提供了许多似乎是无可怀疑的论证。分析哲学是科学主义最彻底的表现形式，其实质是以形式逻辑为分析工具，以科学为理性典范，以启蒙精神为核心，它要求把科学转换成一种意识形态的信仰。

分析哲学大体上有逻辑经验主义和日常语言哲学两条支脉，其一般特征是关注语言，其共同目标是摒弃哲学的“世界观”形象。在分析哲学看来，研究哲学恰恰是为了取消哲学，哲学的任务就是一种批判和澄清的活动，它不是对现实世界做出经验判断（命题），因而不是什么世界观。

具体说来，逻辑经验主义的哲学观包括否定和肯定的方面。就其否定方面而言，它认为形而上学命题既不是分析的重言式命题，也不是可证实的综合命题或经验命题，因而是无意义的。在这里所说的形而上学命题无意义是指它不具有知识和科学的意义，尽管它可能具有表达信念、意愿和情感的生活意义，就像诗歌和艺术品一样。但是，哲学不同于诗，它以知识的形式混淆了知识的界限，因而必须予以澄清和拒斥。按照逻辑经验主义的分析，产生形而上学这类伪问题的心理根源在于对知识的普遍性与绝对确实性的追求；其语言根据在于日常语言的模糊性和歧义性，在于日常语言中“语法形式”与思想的“逻辑形式”并不真正一致，因此应该用“语法形式”与“逻辑形式”真正统一的理想的人工语言来代替它。就其肯定的方面而言，逻辑经验主义认为，哲学不是一种关于实在的理论，而是一种活动，是“确定或发现命题意义的活动”，哲学的唯一任务就是逻辑分析，其目的在于使经验



科学的命题明晰，即把命题分解为它的各个部分（概念），一步步地把概念归结为更基本的概念，把命题归结为更基本的命题。

逻辑经验主义进一步提出了在物理语言的基础上建立“统一科学”的方案。“拒斥形而上学”这一口号最明确地表达了其立场。这个口号最早由维也纳学派提出。20世纪20年代末期，汉恩、纽拉特和卡尔纳普等人在“石里克小组”的基础上建立“维也纳学派”，成立马赫学会，出版了《科学的世界观点——维也纳学派》，以此来阐明这个学派的基本纲领。这本宣言式的小册子标志着维也纳学派的产生。^① 维也纳学派寻求一种不仅脱离形而上学而且反对形而上学的立场，他们提出的科学世界观，否认有不可解决的谜。他们认为哲学的任务在于澄清问题和断言，而不是提出特别的“哲学”论断。他们致力于澄清传统哲学问题。这种澄清所用的方法是逻辑分析法。关于这种方法，罗素是这样评论的：“已通过对数学的批判性考察而逐渐渗透进哲学……我认为，它就像伽利略引入物理学的那种类型的进步：用单个的、具体的和多样性的结果代替了仅仅求助于想象力而来的大而空的普遍性。”^② 按照科学世界观的看法，传统形而上学理论存在着两种根本的逻辑错误：第一，过于局限于传统语言的形式而对思维的逻辑成就认识不清。比如说，日常语言用同样的语言成分：名词，既代表具体东西（“苹果”），也代表性质（“硬”）；既代表关系（“友谊”），也代表过程（“睡眠”），从而导致人们误把函项概念实在化，当做事物概念。第二个错误在于这样一种观念：思维或者能在不用任何经验材料的情况下产生超出它自身源泉的知识；或者至少能通过从给定事态的推理中获得新内容。然而逻辑研究的结

① 这就涉及维也纳学派与逻辑实证主义、逻辑经验主义的关系。在此稍作阐明。维也纳学派是逻辑实证主义的主流和核心，但不等于逻辑实证主义的全部，因为逻辑实证主义还包括与维也纳学派同时的柏林学派、里沃夫—华沙学派以及布拉格学派等。逻辑实证主义也不等于逻辑经验主义，前者主要指20世纪二三十年代在欧洲流行的早期分析哲学的流派，逻辑经验主义的范围更广，它贯穿于分析哲学的全过程，不仅包括逻辑实证主义，还包括它在美国的发展，即逻辑实用主义。

② O. 纽拉特：《科学的世界观：维也纳小组——献给石里克》，《哲学译丛》1994年第1期。



果却是：一切思维和推理都是同义语反复，亦即从一些陈述转化为另一些陈述，而这些陈述不包含任何不存在于前件陈述中的东西。因此，不可能从“纯思维”中推导出形而上学。要想避免逻辑错误，必须分析语言的具体运用，因为不严密的语言的害处在于它创造着假观念，而错误的观念制造着虚假的体系。用赖欣巴哈的说法就是，这种大而空的普遍性所构成的哲学体系只是“一首杰出的诗，充满着刺激我们的想像力的图景，但没有科学解释所具有的那种说明问题的力量”^①。因此，哲学要最终找到一条可靠的通向科学的道路，必须进行逻辑分析的工作，以澄清语言的功能和使用。这样的工作是由逻辑实证主义者，如赖欣巴哈、卡尔纳普、石里克进行的，他们拿起了逻辑分析的新工具，并且积极地把它应用到认识论和科学哲学中去，希望能够在总体上清除形而上学。

科学世界观只承认关于各种事物的经验陈述以及逻辑和数学中的分析陈述，它认为科学中每一个陈述的意义必须通过还原到有关给予的陈述的最低层次的概念来说明，科学的目标是通过把逻辑分析方法应用于经验材料而达到统一的科学。在这方面，经验主义起着重要的影响作用。逻辑经验主义认为，不存在获得真实知识的方法，不存在凌驾于经验之上或超验的思想领域。它对科学划界是按照两个尺度进行的：一个是形式逻辑或形式科学的逻辑一致性即无矛盾性；一个是可以诉诸经验的可验证性。按照形式逻辑的思维原则，如果允许在一个理论体系中存在相互矛盾的命题，结果就会推出任何结论，而这就使得该理论体系失去了任何确定性而变得毫无意义。这客观上要求理论必须在抽象的有限性和无限的超越有限的具体性之间做出选择，或者选择抽象的有限性，虽然片面，但却具有确定性；或者选择无限性，然而却因失去了确定性而无效。显然，理论是排斥矛盾的。人类从事理论活动的目的是正确地把握世界，以便有效地生存，而不是制造一大堆自相矛盾的概念，从而选择确定而有效的有限性便是不言而

① 赖欣巴哈：《科学哲学的兴起》，商务印书馆 1983 年版，第 12 页。



喻的事情了。

逻辑经验主义对于确定性的追求决定了理论对于矛盾或辩证法的拒斥立场。以这样一种方式，逻辑经验主义不仅克服了专门的、经典意义上的形而上学，尤其是经院形而上学和德国唯心论体系，而且克服了康德主义之后的形而上学和现代先验主义。但是，后来分析哲学的发展却不断揭示出自身包含的形而上学教条，如奎因所说的“经验论的两个教条”，罗蒂所说的“对逻辑和科学的崇拜”，以及真理符合论的教条，等等，分析哲学显示出某种程度的形而上学复归。^① 在分析哲学运动的这种反复中我们可以清楚地看到，分析哲学具有一种形而上学残余，因而它注定不能真正克服形而上学。分析哲学的一个根本失误就在于寻求隐蔽的绝对确定性，并由此达到对逻辑和科学的盲目崇拜。无论是对逻辑真理的分析性、必然性、先天性的论证，还是对科学真理的证实或证伪原则的信赖，分析哲学家们都在力图拒斥形而上学中保留着形而上学的永恒、绝对真理的信念。分析哲学所寻求的绝对确定性是意识中的确定性和理论的确定性，因而它并未脱离传统哲学思维方式的框架和视野，只是把确定性的理论形式从哲学转到逻辑和科学而已。

20 世纪 60 年代以后，科学哲学异军突起，开始与分析哲学分庭抗礼。针对逻辑经验主义的证实原则，科学哲学的重要代表卡尔·波普尔提出证伪原则。他认为，科学哲学关心的是认识的真假，是科学和非科学的界限问题。在波普尔看来，理论永远不能用经验证实，而只能为经验证伪，逻辑实证主义的证实原则并不能提供科学理论的真实性的。按照波普尔的原则，可证伪的是科学；不可证伪的是非科学。证伪原则是以“逻辑不对称”为基础的，也就是说，用数量极大的个别不能证实一般，而用少量的个别却能证伪一般，即“证实”只能证实一个经验事实，而“证伪”却

^① 参见 [美] T. 洛克莫尔《分析哲学和向黑格尔的回归》，《世界哲学》2006 年第 1 期；[美] T. 洛克莫尔《分析哲学和向黑格尔的回归》（续），《世界哲学》2006 年第 2 期。



可能证伪整个理论。他把这种证伪方法称为“证伪的演绎推理方法”，即从结论的被证伪而导致理论体系整个被证伪的推理方法。所以，科学与非科学或形而上学的划界标准就是经验证伪原则：即一切知识命题只有能被经验证伪的才是科学的，否则就是非科学的。由于形而上学命题既非分析性的逻辑命题，也非综合性的经验命题，这种命题既不可证实也不可证伪，因而是无意义的胡说。

根据证伪原则，卡尔·波普尔在《猜想与反驳——科学知识的增长》中对辩证法提出了尖锐的批评。他尖锐地指出：“辩证法模糊而灵活，足以解释说明这种出乎预料的情况，正像它可以圆满解释说明不出所料的以及碰巧不曾实现的情况一样。不管事情怎么发展都合乎辩证法的图式；辩证法家永远不必担心未来经验的反驳。”^① 由于辩证法既可以解释合乎意料的情况，又可以解释出乎意料的情况，所以不管未来经验的可能是什么，辩证法自身永远不能被证伪，而这意味着辩证法本身毫无科学意义可言。在《辩证法是什么？》一文中，波普尔根据经典逻辑运演的一条定理： $P \wedge \neg P \rightarrow q$ ，即从 P 与非 P 的合取可推出任意命题 q ，换言之，从“矛盾”可以推出任何命题。比如，我们可以从“现在太阳高照并且现在没有太阳”这个自相矛盾的命题，既可推论“恺撒是叛徒”，也可推论“恺撒不是叛徒”。因此，波普尔断言，“如果接受矛盾，就要放弃任何一种科学活动，这就意味着科学的彻底瓦解。这一点可以这样来证明：如果承认了两个互相矛盾的陈述，那就一定要承认任何一个陈述；因为从一对矛盾陈述中可以有效地推导出任何一个陈述来”^②。这就是说，如果像辩证法那样承认矛盾的合理性，则一切是非界限将取消，只会给诡辩论开辟道路。它虽然可以导出一切，但是实际上什么也导不出。所以，这种包含着矛盾的理论是毫无用处的。

按照另一个著名的科学哲学家邦格的看法，“现存的文献所提

① 卡尔·波普尔：《猜想与反驳——科学知识的增长》，上海译文出版社 2005 年版，第 478 页。

② 同上书，第 455 页。



出的辩证法原理是模棱两可、非精确的”^①。在《辩证法批判》一文中他对辩证法的“矛盾”观点进行了猛烈的抨击。他指出，按照辩证法的矛盾学说，任何事物都具有两方面的相反相成的性质，“对于具体客体的每一性质都有一个反性质”，“矛盾”是任何对象和任何属性都拥有的，因而具有普遍性。然而，事实上，“并不是每一种性质都有一种反性质……例如，具有质量这一性质就不具有所说意义上的对立面，因为并不存在反质量或负的质量”，因此辩证法所认为的“任何事物都具有矛盾性质”的主张根本不具有普遍性，它对矛盾普遍性的承诺是虚假和富有欺骗性的。^②

很显然，以此为前提，一切科学研究都将成为不可能。正是在此意义上，波普尔概括道：“说矛盾不需要避免甚至不可能避免，必然导致科学的瓦解，批判的瓦解，也即理性的瓦解。应当强调，任何一个想发扬真理、启发智慧的人都必须甚至有责任训练自己清楚确切地表达问题的艺术——即使这意味着要放弃某些微妙的隐喻和机智的语义双关。”^③

二 对传统形而上学及其同一性 思想的反省和批判

在分析哲学和科学哲学对传统形而上学的拒斥和消解过程中，法兰克福学派的一些思想家们通过启蒙辩证法的历史来揭示或唤醒马克思主义在当代的批判力量，对传统形而上学及其同一性思想的理论缺陷进行了多方面的反省和批判。其中，阿多尔诺的《否定的辩证法》是最具代表性的。阿多尔诺把批判矛头直指黑格尔，他认为包括黑格尔在内的同一性哲学就是死亡哲学。在他看

① 转引自张立中、殷正坤《对邦格“辩证法批判”的批判》，《哲学研究》1984年第3期。

② 参见贺来《辩证法的生存论基础——马克思辩证法的当代阐释》，中国人民大学出版社2004年版，第52页。

③ 卡尔·波普尔：《猜想与反驳——科学知识的增长》，上海译文出版社2005年版，第461页。

来，在奥斯威辛大屠杀之后，也就是在纳粹集中营成批量地对犹太人进行屠杀之后，哲学能不能对“奥斯威辛”大屠杀提出理论的反驳，这是对哲学存在合法性的严峻考验。

在《否定的辩证法》中，阿多尔诺集中批判了哲学对“同一性”的追求。他认为这种同一化的思维方式是导致奥斯威辛集中营大屠杀惨剧的理论根源，也是现代社会人们普遍遭遇的生存异化的深层根源。在他看来，传统哲学不管是在形而上学上还是在认识论上，哲学的基本精神都是追求“同一性”，追求一个绝对的出发点，即追求万事万物可最终还原于的某种原初的东西，这实质上就是同一性的思维传统。哈贝马斯对同一性的思维传统的分析认为，传统唯心主义哲学建立第一性哲学是根源于几千年的寻求“根”和“起源”的思维传统。“它在抽象的水平上把万物归‘一’。起源不再是生动的叙事所呈现的历史谱系的初始场面的开端，即世界的始基。相反，这些开端被剥夺了空间和时间的维度，抽象成了始基，作为无限物，它相对于有限世界，或作为有限世界的基础。这种始基无论是作为凌驾于世界之上的创世主，还是作为自然的本质原因，或再抽象一步作为存在，都形成了一种视角。由此看来，世界内部的事物和事件尽管丰富多彩，但还是能够整齐划一。”^①对于这种静态的“根”和“一”的起源观，阿多尔诺认为，它只是压制的同一性，并不是真正的“起源”。这种“根”和“一”只是静态的、统治性的范畴，是某种幻觉的固定终点，只有动态地、宽容地去萌发出他物，才能称得上“起源”。

在阿多尔诺看来，传统哲学之弊并不在于理性方式，而在于抽象的同一性思维方式。正是由于抽象的同一性思维方式才将理性置于绝对地位。这种抽象的同一性不仅使传统哲学走向独断论，而且也使思想走向封闭，更成为政治专制的思想动因。思想按其本性和内在形式就是一种同一性力量，在这种情况下，思想总是表现为对统一与一致的诉求，即用自己的总体性要求来衡量和规训一切与自己不同一的东西，使作为内容的异质的东西服从思想

^① 于尔根·哈贝马斯：《后形而上学思想》，译林出版社2001年版，第29页。

的、先验的、统一的形式。但是，事物本身却是具有差异性、异质性和否定性的，因此，同一性的思维原则必然使思想表现为专制和强制，甚至是暴力。阿多尔诺深刻地指出，“奥斯威辛”以一种最典型的方式凸显了形而上学及其同一性思维的理论底蕴和实践效应，奥斯威辛集中营证实纯粹同一性的哲学原理就是死亡。他说：“种族灭绝是绝对的一体化。不管在哪里，只要人们被毁灭——或用德国军队的说法，‘被干掉’——直到他们被当做与他们完全无用的概念的偏差而真正灭绝掉，运用的就是这种方式。奥斯威辛集中营证实纯粹同一性的哲学原理就是死亡。”^① 纳粹所采取的种族灭绝政策的思想根源就在于同一性的思维原则。正是在同一性的思维视阈中个人只是同一体中的一分子，从而是可替代的和可互换的，结果必然导致个体生命化为焚烧炉里的缕缕青烟。从这种意义上说，形而上学和同一性思维的胜利就是对个体生命的冷漠，对个体生命自由的践踏。

利奥塔认为，在“奥斯威辛”之后黑格尔主义的思辨话语变得没有任何意义了。黑格尔的思辨话语以普遍的声音讲话，似乎代表着全人类。然而，“奥斯威辛”将整个犹太民族从生理上加以消灭这一现代罪行，完全摧毁了人们关于历史进步的信念。“奥斯威辛”的历史经验表明，没有什么普遍人类，人类是分为“我们”和“你们”的。“我们”是主权者、立法者和发布命令者，“你们”则必须服从“我们”的法律和命令。“奥斯威辛”代表的同一性思维模式所产生出的语言经验，已经使黑格尔的思辨话语归于无效。利奥塔赞同阿多尔诺的看法，认为同一性就意味着对非同一性的压制和宰制，同一性哲学就是死亡哲学。所以，他和阿多尔诺一样，指责黑格尔的辩证法是死亡的同一性哲学，要为“奥斯威辛”大屠杀负责。

阿多尔诺和利奥塔的这种指责，实质上是对辩证法的意识形态的批判，也可以说是政治哲学的批判。阿多尔诺承认在黑格尔的思辨逻辑中包含着丰富的差别性和多样的具体性。但认为黑格尔

^① 阿多尔诺：《否定的辩证法》，重庆出版社1993年版，第362页。

的思维与存在的逻辑同一性仍然是一种压制的力量，这种压制力量甚至会成为法西斯主义的理论资源。“奥斯威辛”对这种同一性思想暴政的判决确实是毁灭性的。它给人类提出的是这样一个无法回避但又必须做出选择的终极性问题：或者选择死亡，或者抛弃“同一性”思想。因此，问题的关键就在于：是“何种同一”？同一是不是就要排斥非同一，要压制非同一，就是要将非同一同一化？同一化是怎样一个过程？是形式思维同一律的 $A = A$ 的抽象同一，还是辩证法所说的具体的同一或包含着差异的同一？——这是我们必须回答的“症结”问题，只有这样，才能回击对辩证法同一性原则的粗暴指责。

如果我们认为，同一性可以诉诸暴力、专制，甚至是消灭，那么同一化就是一个血腥的暴力、恐怖过程，同一性哲学就是死亡哲学。但是，也有另一种同一，即黑格尔辩证法所设想的那种同一性，它把个体的、主观的、盲目的、充满着激情和欲望的冲动和意志教化成理性意志，达到人类的理性标准。这种理性标准的实现，需要对个体进行教化，升华个体的精神教养。黑格尔强调的是这种普遍的精神本体、理性本体的至上性。按照黑格尔的原则，伦理高于个体，国家高于伦理，国家是理性的具体实现，个人不过是承载普遍的历史理性的工具而已。在这种意义上，国家对个体具有本体论的优先地位。尽管如此，这样一种普遍的理性本体、精神本体的辩证法仍然强调个体的差异性、多样性，即强调包容个体性的同一性。但是，在黑格尔的普遍理性本体中，这种差别性、多样性、非同一性相对于同一性而言，只具有本体论的次要地位。在这样的意义上，阿多尔诺的指责就有一定的道理。

阿多尔诺的《否定的辩证法》坚持一个命题，那就是对同一性的反抗。在阿多尔诺看来，哲学既不是一门科学，也不是像逻辑实证主义所说的是“沉思的诗”，它只是保持着对异质性的东西的经验，只是一种把不同于它的东西中介起来同时又区别开来的形式。因此，哲学既不存在于理性的真理中，也不存在于事实的真理中。它的任何话语都不服从是实情的有形标准，它关于概念的论点不服从于逻辑的证实或证伪标准，同时它关于实际性的论



点也不服从于经验研究的标准，它只是“始终如一的、对非同一性的意识。它预先并不采取一种立场”^①。

实际上，阿多尔诺的非同一性不是一种理论主张，不是要建立起一个非同一性的同一性，而是对任何同一性的具体反叛。我们知道，在传统的思辨逻辑中一切否定性的哲学都存在着一个逻辑困难——这就是否定本身需要不需要否定？怀疑一切本身是否值得怀疑？这是一切否定的哲学形态难以逃脱的一个悖论。那么，阿多尔诺的非同一性的辩证法是如何避免这一悖论的呢？——他的“否定的辩证法”并不是要建立起一种非同一性的同一性，而是把非同一性看做是否定一切同一性的具体情境中的反抗，非同一性不再是一种同一性的理论，它只是一种“瓦解的逻辑”。他指出：“瓦解的逻辑：瓦解认识主体首先直接面对的概念的、准备好的和对象化的形式。”^② 只有通过毫不妥协地葆有对于非同一性的意识，思想才能真正打破自给自足的幻想，才能不断超越、批判和否定自身，辩证法的批判和否定本性才能得到彻底的贯彻和实现。非同一性的辩证法作为“瓦解的逻辑”决定了哲学的任务就是要消解同一性的逻辑，使辩证法成为概念的星丛，保留对异质性的经验和存在价值的尊重和承认。

三 来自后现代主义文化思潮的摧毁与解构

20 世纪 70 年代以来，在西方哲学舞台上后现代主义成为广泛的社会思潮和文化氛围。在后现代话语中“哲学的终结”是一个热门的话题，哲学家们以多种声音、语言和语调传播他们的断言：“上帝死了”、“人死了”、“作者死了”、“读者也死了”，这个被消解了的对象系列的终结点就是“哲学消亡”。他们认为哲学作为一种基础主义的事业可能已抵达其终点站，哲学的样式已变得不合时宜，成了过时的知识观和文化观的一种遗产，因而与之告别的

① 阿多尔诺：《否定的辩证法》，重庆出版社 1993 年版，第 3 页。

② 同上书，第 142 页。

时间已经到了。这些消解运动反对传统哲学的基础主义、表象主义和普遍主义，致力于意义、同一性、中心、统一性的消解。这种消解运动反映了这样一种怀疑：20 世纪后期的文明已经来到了一个历史性的转折点，由此而离开了它的现代主义遗产，这种引导西方至少三个世纪的观点（在某些领域甚至更长），也许最终否定了其根基。

从实质上说，后现代是对现代的反动，它是一种态度，一种思维方式。这种思维方式强调否定性、非中心化、破碎性、反正统性、不确定性、非连续性以及多元化，因此它反对作为现代主义思想核心的实体本体论和理性主义、逻各斯中心主义，并对之进行了激烈地拒斥和拆解。它不仅反对现代性，而且反对导致现代性的根基——启蒙运动。它认为是启蒙运动使哲学取代了神学，占据了“王者之尊”的位置。在启蒙理想中，哲学被认为是能够达到外部世界的终极实在和永恒真理，从而被用来审视其他文化部门，诸如科学、政治、法律、道德、宗教和艺术等，这些领域思想的性质（真或假、正确或错误）要由哲学来裁定。按照这一理论，一个情感上和实践上都与外部世界相分离的纯粹主观理性，是所有认识的唯一的坚实基础，人类正是在此基础上才发现了作为一个稳定的、有序的，甚或是统一的表征客观世界的知识。

利奥塔称这种哲学话语方式为“元叙事”，即形而上学叙事。他认为，“元叙事”是科学为了使自己的游戏规则合法化而制造出的关于自身地位的合法性话语，一种我们称之为哲学的话语。这种哲学话语“包括诸如精神辩证法、意义阐释学、理性主体或劳动主体的解放、财富的增长等某个大叙事”^①。可以依据这些“元叙事”描述历史事件、指示伟大目标，以及提供生活的世界观基础。

利奥塔致力于向哲学的合法性挑战，即对哲学这一元叙事或巨型叙事进行“非合法化”。在利奥塔看来，哲学一向以“科学的科

^① 让-弗朗索瓦·利奥塔尔：《后现代状态：关于知识的报告》，生活·读书·新知三联书店 1997 年版，第 1 页。

学”自居，其任务是为科学提供合法化的证明。对于自身的合法化问题，哲学是不予考虑的。他要追问的是：哲学作为一门科学的依据何在？作为一门科学，哲学合法吗？他的考察表明：开创科学先河的柏拉图式话语本身就不科学。^① 因为科学只有与权力交织在一起，才能获得自身的合法化地位。在今天的信息时代，科学知识比以往任何时候都更依附于权力，知识问题比过去任何时候都更是统治的问题。在这种意义上，“元叙事”不仅以真理的名义讲话，而且把关于真理的话语变成了“元话语”，这造成了“真理的白色恐怖”：真理被树立为一个标准，全体话语必须向真理看齐，必须参照真理而获得其意义。“真理的白色恐怖”使真理成了全部科学话语围绕的中心，成了知识等级制的金字塔的最高点，成了思想统一性的标志，必然造成对弱势话语和处于少数地位的话语的统治和压迫。

利奥塔认为，为了反抗“真理的白色恐怖”，必须摧毁知识等级制的金字塔，反对基础主义、普遍主义和本质主义。他继承了维特根斯坦的“语言游戏”，以语用分析为方法，指认出现代性启蒙叙事和科学叙事的游戏本性。他运用语言粒子的语用学、局部决定论和小叙事，替代传统哲学的元叙事、宏伟叙事，力求用新的语用学招数——误构，来获得思想创造的力量。

德里达指出，柏拉图以来的整个西方哲学传统就是把事物聚集起来给予统一性的“逻各斯中心主义”。这种“逻各斯中心主义”是在场的形而上学与语音中心论的结合体，它意味着言语能够再现和把握思想和存在。它隐含着这样的观念：存在着关于世界的客观真理，科学和哲学的目的就在于认识这种真理。在这样的意义上，“逻各斯中心主义”表达了一种要求返回真理、不作任何歪曲地直接面对真理的渴望。从柏拉图的“理念”、笛卡尔的“我思”、莱布尼茨的“单子”和黑格尔的“绝对精神”，到胡塞尔的“先验自我”、海德格尔的“此在”、分析哲学的“语言”和列

^① 参见让—弗朗索瓦·利奥塔尔《后现代状态：关于知识的报告》，生活·读书·新知三联书店1997年版，第13—14页。



维·斯特劳斯的“结构”等，无一不是“逻各斯”的变种。这一系列表现的共同点是：“将‘在’（Being）确定为‘在场’（Presence）。它将证明，所有这些与根本法则、原则或中心相联系的名称都提示着某种不变的存在——诸如观念本质、生命本源、终极目的、生命力（本质、存在、实体、主体）、真理、先验性、意识、上帝和人等等。”^①这意味着传统形而上学把真理看做是超出语言之外的事实，把真理看做是呈现在说话者的面前，而且能在说话中谈到、捕捉到、传达出来，即在人们的交流过程中是现时的、在场的，而理性则是发现这些真理的手段。德里达断言，世界上其实并不存在什么绝对的真理和超验的意义，“绝对的知是一种关闭，不然就是历史的终结”^②。哲学史并不具有连贯性，相反，整个哲学史无非是一系列“中心”的交替史。这样，唯一的“中心”就是不存在的，任何一种对“中心”的诉求也不可能是必然的真理。

德里达的解构主义所做的主要工作是揭露表面上单纯、和谐的形而上学观念的内在矛盾和内在紧张的态势，也就是使所有形而上学的观念“问题化”。因此，德里达的“解构”就是要利用被颠覆对象的潜在矛盾，使其自行崩溃，从而实施对形而上学的压制性的等级结构的彻底颠覆。

德里达将辩证法与形而上学的范式等同起来，将辩证法与同一性思维等同起来。他认为，“古典辩证法……永远是对顽强的异质性的还原性的否定”^③。因此，他决定运用差异性、零散性和不确定性为武器，对辩证法的同一性思维展开摧毁。他要彻底实现对在场形而上学的颠倒，彻底抛弃在场与非在场的二元对立，让在场和非在场成为相互延异、相互替补和互为踪迹的，使文本的意

① 转引自包亚明《德里达解构思想研究》，《上海社会科学院学术季刊》1991年第2期。

② 转引自杜小真《德里达的解构主义》，《首都师范大学学报》2000年第3期。

③ 转引自王治河《扑朔迷离的游戏——后现代哲学思潮研究》，社会科学文献出版社1998年版，第46页。



义消失在“能指的海洋”中而成为“无底棋盘上的游戏”。^① 由于“逻各斯中心主义”预设了“逻各斯”的中心地位，把它作为某种由语言表达的最终真实，成为维系人的认识系统同时也是置身于该系统之外的出发点或中心。所以，德里达认为，必须拆解、解构、炸毁任何形式的“逻各斯中心主义”，只有这样，才能避免任何形式的中心主义。

德里达根据索绪尔语言学的随意性和差异性原则，从语言的约定性和区分性出发，提出了著名的不是概念的概念——“延异”。他的“延异”概念，从根本上讲，是向存在在场的幻觉提出质疑，重新再造在场、对象、意识对自我、言语出现的面貌。通过不断“延异”的语言之流，可以破解掉任何确定的中心和意义，使一切思想以及作为思想的哲学反思都获得了一种奔流不息的语言之流的概观，这其中既无中心也无确定的意义，从而使任何在场的形而上学的意义统一性成为分裂的碎片。“延异”作为一种分析方法或拆解策略，摧毁了一切意义统一性的“聚集”，即“逻各斯”。从“延异”即推迟出场引出“在场”和“不在场”为，以“不在场”颠覆“在场”，以“边缘”颠覆“中心”。因为任何“在场”或“中心”都与一个无限延伸的语言之流相关联，“在场”以“不在场”为条件、“中心”以“边缘”为条件，“不在场”、“边缘”的延迟出场会使“在场”和“中心”失去意义的确定性。由于我们永远不是面对存在在场，而总是面对归于另一个表象的一个表象，而这个过程总是无限的。所以，我们总是被关闭于印迹之中，在这样的意义上，既没有真理，也没有根源，更没有上帝。根本不存在本体论意义上的绝对的固定的“所指”，不存在先于、独立于语言和文本的绝对、静止、客观和纯粹的“在场”，“逻各斯中心主义”仅仅代表着一种没有可能的、自我毁灭的梦想。^②

对于“语音中心主义”，德里达则是通过颠倒书写与言语的等

① 参见贺来《辩证法的生存论基础——马克思辩证法的当代阐释》，中国人民大学出版社2004年版，第401页。

② 参见包亚明《德里达解构理论的启示》，《学术月刊》1992年第9期。



级关系进而推翻言语与书写的等级制度来实现的。他通过颠倒一切等级制度来说明等级制度实际上是不存在的，以此来解构形而上学的中心性。

德里达对同一性思维的解构昭示我们：在同一中内在地存在着差异、非连续性和断裂。同样，一种理论也不能排除异质性。同质性要建立在异质性基础上，取消了异质性，理论便也完结了。

福柯的基本思想也是反对基础主义、本质主义和表象主义，反对总体性、普遍性和连续性。他从非中心论的立场出发，依据自己的“批判本体论”，对主体—自我中心主义进行了挑战。他的方法是通过“考古学”和“系谱学”，从微观方面对各种边缘历史进行了考察，揭示了传统哲学的先验性。福柯指出，不存在永恒的或一般的哲学观点和用一种中立的和客观的方式确立真理的哲学方法，“不存在拥有最高权力的、独立自主的哲学”^①。

福柯在对知识考古学的分析中发现，每一知识断层都充满着无处不在的权力，每一话语系统都含有权力的运作和规范。在对性史、精神病史的谱系学考察，对医院和监狱的思索中，他都发现了某种强制性的话语秩序。福柯将分析的重点指向真理的产生过程中权力的运作。他认为真理的产生与认定渗透着权力的因素，同样，权力的运作有赖于真理话语的确立。具体地说，真理的产生受社会中人们据以区分真假的规则或真理制度的约束。“在任何社会的话语流通中都存在着有关何谓理智、何谓合理与真实的潜在话语标准，它在具体思想和知识问题的真假判断发生之前即已划定了关于真的可能边界，也就是说，发生在知识内部的真假判定只是真理在现实中成立的必要条件而非充要条件。”^② 既然真理是一整套有关话语的生产、规律、分布、流通和作用的有规则的程序，所以知识与其说有真伪之分，不如说只有合法与不合法之别。从而，不仅权力对真理施加影响，真理也在权力的运转中发

① 转引自王治河《扑朔迷离的游戏——后现代哲学思潮研究》，社会科学文献出版社1998年版，第39页。

② 陈嘉明等：《现代性与后现代性》，人民出版社2001年版，第324—325页。



挥特定的功能。由此，可以合乎逻辑地得出这样的结论：真理本身就是权力。真理不但为权力的运作提供道义和知识基础，而且还在于作为权威性话语，真理所包含的话语霸权就是权力。

通过“考古学”对疯狂、医学和人文科学的历史的研究，“系谱学”对监狱史和性史的研究，福柯想建立起差别、非连续性和“去中心”的弥漫，试图把握历史的复杂性，揭示历史中人们从来没有看到的方面。他想通过自己的考察来说明，人类不过就是他们自身的历史，除了历史之外我们一无所有。对历史而言，并没有恒常不变的人类主体，不存在人的核心本质，所谓的人性或人的本质都是被创造、被生产的，是社会建构的结果，因而其本身也是不断变化的。

福柯的消解策略强调知识的断裂、非同一性和非连续性，通过自己的微观叙事，对传统哲学的关于人的本质说的“总体化言语”的压迫进行摧毁，并由此出发对形形色色的“人的本质说”进行了“非中心化”与消解。这样一来，不仅消解掉自我学的人类中心论，使主体从中心滚向边缘，而且也致使传统哲学的知识基础坍塌。

利奥塔、德里达和福柯对多样性、差异性和不确定性的过分强调使他们与其所要消解的形而上学一样，在思想方法上也陷入了形而上学。因为，多样性与统一性、不确定性与确定性、差异与同一是事物的两个方面，是事物内在的两个环节。把它们孤立地割裂开来，单独地列举出来，难免陷入片面性，并不能具有任何更多一点儿的真理。用列宁引证黑格尔的说法就是：“这些规定，单独来看，都没有真理，只有它们的统一才有真理。这就是对它们的真正辩证的看法，也是它们的真正结果。”^①

后现代主义的重要阵地除了法国以外，另一个就是美国。美国的后现代主义者中最有影响的是理查德·罗蒂，他是主张“哲学终结”最著名的学者。作为后现代主义者，罗蒂一方面对以罗素和胡塞尔为代表的早期分析哲学和早期现象学进行了猛烈批判，

^① 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第98页。

指控它们都属于新康德主义，也就是本质主义、实在论、表象主义和基础主义；另一方面，罗蒂试图从晚期分析哲学和晚近的现象学和解释学中发现一种英美哲学和欧洲哲学的合流趋势，这种趋势对传统哲学中的“实在”、“理性”、“真理”、“善”和“自然”等概念采取了蔑视的态度，并试图从中阐发出一种后现代文化。

罗蒂对基础主义的批评，是基于奎因、塞拉斯以及戴维森等先前对分析哲学的“教条”的内部批评而进行的。由于罗蒂统一并超越了那些来自内部的批评因素，而且将之转化为一种对现代哲学外部自我形象的攻击，所以罗蒂的批评是极富原创性、挑战性，而且是内涵丰富的。在罗蒂看来，如果现代哲学把自己的任务看成是对由科学、道德、艺术或宗教所提出的知识主张加以认可或揭穿，那么它只能通过断言具有一种对知识和心灵的性质的特殊理解来从事这项工作。这种特殊理解就是“要想合理，要想充分合乎人性，要想履行我们所应做的事，我们必须能与其他人达成协议。去建立一门认识论，即去找到与他人共同基础的最大值”^①。这种认识论的基本原则是：“认为存在有一种哲学能显示其‘结构’的永恒中性构架，就是认为，与心相对照的对象或限制着人类研究的规则，乃是一切话语共同具有的，或者至少是在某一主题上每一种话语都具有的。这样，认识论是根据这一假设来进行的，即对某一话语的一切参与活动都是可公度的。”^②通俗地说，它假定有一个相对于人心的共同世界，知识是这个世界镜子般的客观反映，认识论就是在人心中找到认识的共同基础。

很显然，罗蒂这里讲的认识论或哲学其实就是近代西方哲学。这种哲学认为自己有至高无上的地位，因为“哲学相对于文化的其他领域而言能够是基本性的，因为文化就是各种知识主张的总和，而哲学则为这些主张进行辩护。它能够这样做，因为它理解知识的各种基础，而且它在对作为认知者的人、‘精神过程’或使

① 理查德·罗蒂：《哲学和自然之镜》，商务印书馆2003年版，第298页。

② 同上书，第297—298页。

知识成为可能的‘再现活动’的研究中发现了这些基础。”^①但是，“如果不承认康德关于哲学家能够决定与文化中其他部分的主张有关的合法裁决问题这个假设，专业哲学家的这个自我形象也就瓦解了。”^②也就是说，哲学本身至高无上的地位就不复存在了。但这并不意味着哲学的末日，而只是说哲学不再是为文化的其他部分提供基础或证明，或对有关其他学科的正当领域的合法问题进行裁决，它只是一种教化活动。

为了彻底克服这种普遍公度性和系统性的认识论，罗蒂运用了解释学的消解策略来与之对抗。他提出了“认识论”和“解释学”区分的理论，明确地把前者等同于哲学传统，并且认为克服它的时候已经到来。按照罗蒂的看法，认识论和解释学分别与哲学家在文化中的地位十分不同的图像相关。认识论代表的是哲学的文化作用的基础主义图像。按照这个图像，哲学家是文化监督者，与此相反，解释学代表的是哲学的非基础主义的、非职业化的图像，哲学家只是文化的评注者。他的作用在于不断地与别人、别的共同体和别的文化交流，从而超越自我，以免封闭在自己的小天地中。在这种共同体中，“除了对话的制约以外没有任何别的制约，这不是来自对象或心灵或语言本性的全面制约，而只是由我们的研究伙伴的言论所提供的零星制约”^③。对话的前提是接受出发点的偶然性，也就是把来自我们人类伙伴的遗产和与它们的对话看做是我们唯一的指导来源。我们与别人对话的结果是通过别人的信念来重新编织我们自己的信念网络，使我们得到一种更新的共同体感。我们与我们的共同体、我们的社会、我们的政治传统、我们的思想遗产的认同是我们的而不是自然的，是形成的而不是发现的，是我们自己的构造。我们对话，并不是因为我们有一个目标，例如是为了达到意见的一致，而是因为对话以自己为目的。对话的目的在于团结一致对抗黑暗的人类的忠诚，而不是

① 理查德·罗蒂：《哲学和自然之镜》，商务印书馆 2003 年版，第 1 页。

② 同上书，第 365 页。

③ 理查德·罗蒂：《后哲学文化》，上海译文出版社 2004 年版，第 239 页。

把事物弄清楚的希望。

罗蒂攻击的主要目标不是笛卡尔或康德，而是柏拉图。在《实用主义的结论》中罗蒂把柏拉图主义表述为西方哲学最一般的特征，这种哲学企图分离和攫取实在的本性或者真理的本质，或者善的本质，或者理性的本质。罗蒂指出，解释学与这种认识论正好相反，它不是另一种认知方式，而是为反对认识论的对某一话语的一切参与活动都是可公度的假设而进行的一种斗争。解释学与认识论强调“研究”概念作为哲学所包含的任务相对立，它完全抛弃了最终的共同基础这个概念，提出了“对话”的概念。解释学是一种希望的表达，它表达了这样一种文化，这种文化不是在认识论传统内的“后继工程”，而是对整个传统如何无用的认识。它把“参与者看作统一在他所谓的一个社群中，社群中的个人的道路在生活中结合起来，个人是由礼仪而不是由共同的目标、更不是由某一共同基础联合起来的”^①。因此，在这种文化中不再需要“约束”和“对质”。从这个意义上讲，罗蒂用解释学代替认识论的结果，卓有成效地扩展了他的批评。

罗蒂的后哲学文化的基本观点是：既无实在，也没有真理。在这里，我们可以借用哈贝马斯的表述：“‘真理’并不意味着陈述与某种事物 X 在一切解释之前的相互协同；‘真理’只不过是一种表达，利用这种表达，我们可以建议我们的话语伙伴接受我们认为是正确的观念。”^② 也就是说，在后哲学文化中，文化并不是所有认识论主张的集合。我们的研究对象也没有超历史、非人类的本质。由于我们不能挑选文化的任何一个部门作为文化的其余部门的基础，因此，我们现时所持的任何特定信念都只适应于我们特定的目的和愿望。这意味着，在后哲学文化中，柏拉图的哲学之王死去了，不仅哲学不再处于知识的基础和核心位置，而且知识根本就不再拥有任何基础和核心。后哲学文化不受任何东西（如实在、真理、善和合理性等）的限制，它是敞开的和开放的，

① 理查德·罗蒂：《哲学和自然之镜》，商务印书馆 2003 年版，第 300 页。

② 于尔根·哈贝马斯：《后形而上学思想》，译林出版社 2001 年版，第 159 页。



没有标准，没有方法，也没有主题。在这种意义上，不仅哲学不再拥有特权，任何一门知识也不再拥有特权。哲学依然存在，但这时哲学成为“小写的”。

罗蒂不仅否认了哲学作为最高真理的实在性，而且把知识的客观性还原为协同的主体间性，这就从十足的维特根斯坦理论的角度奠定了我们的语言以及我们实际共享的生活方式的一致性。罗蒂用偶然归属其中的语言共同体的协同性追求代替了对客观性的追求。罗蒂的观点是：“在这里，没有人，或者至少没有知识分子会相信，在我们内心深处有一个标准可以告诉我们是否与实在相接触，我们什么时候与（大写的）真理相接触。在这个文化中，无论是牧师，还是物理学家，或是诗人，还是政党都不会被认为比别人更‘理性’、更‘科学’、更‘深刻’。没有哪个文化的特定部分可以挑出来，作为样板来说明（或特别不能作为样板来说明）文化的其他部分所期望的条件。认为在（例如）好的牧师或好的物理学家遵循的现行的学科内的标准以外，还有他们也同样遵循的其他的、跨学科、超文化和非历史的标准，那是完全没有意义的。”^① 罗蒂旨在强调，哲学在后哲学文化中的优先地位和特权被否定了，并不存在一个知识等级表，哲学也不是这个等级表上天然合理的一级知识。哲学只是理解不同理解方式、沟通不同理解方式的对话和文化批评。

从表面上看，罗蒂这种对哲学的后现代的批判似乎比维特根斯坦或海德格尔更彻底地颠覆了哲学，他几乎没有对他的“小写的”哲学有什么身份规定，毕竟，文化批评或文学批评不认为自己是哲学家的人也可以做，我们又何必保留哲学这个名目？罗蒂的这种多此一举恰恰表明他仍无法完全超越哲学。事实上，且不说他对传统哲学或他所谓的大写哲学的批判完全是哲学的批判，他的后哲学文化的提出没有实用主义哲学的传统资源也是很难想象的，所以他仍然要把自己的思想归入实用主义的范畴。其实罗蒂只是反对本质主义的认识论哲学，反对哲学给政治、道德和思想价值

^① 理查德·罗蒂：《后哲学文化》，上海译文出版社2004年版，第14页。

奠定基础的特权主张，他并没有反对，也无法反对思想自我反思的特性和活动，正是这种特性产生了哲学，也产生了对哲学的怀疑，诚如一位以色列学者所说：“反哲学是哲学的一个种类。”^① 后现代主义对哲学的批判也可以作如是观。

罗蒂提出的“后哲学文化”概念，既是对当代西方发达国家文化世俗化、大众化、多元化特征的概括，也是一种没有主导原则、没有核心、没有结构、没有一级真理，以及没有传统意义哲学的文化构想。实质上，这是对传统哲学的合法性的进一步质疑。这是对哲学的性质和功能的新理解，是现代西方哲学“拒斥形而上学”以来，不断消解传统哲学的继续，是对哲学作为最高智慧、第一原理的合法性，对哲学的认识论上、真理观上和学科上的“帝国主义”优先地位的不断否定。

仔细思考关于哲学学科帝国主义、概念帝国主义的说法，首先，我们领悟到这是一种政治学的隐喻。帝国主义这个术语使我们想到的是帝国对殖民地的掠夺、奴役、压迫，是以国家机器的物质力量为基础的暴力统治，当然也有帝国主义文化的侵略和意识形态的控制，而后者是以物质力量为前提的。那么，哲学仅凭思想的力量就能奴役和统治其他学科或文化形式吗？哲学学科帝国主义是可能的吗？我们怀疑这种隐喻的合理性。其次，即便我们从逻辑上承认，如果认同哲学学科的基础地位或优先地位，那么就会肯定“哲学王”的文化特权，而在事实上，古今中外哪个哲学家真的享有了政治或文化至高无上的特权？按照冯友兰先生的说法，“圣人不一定有机会成为实际政治的领袖。就实际的政治说，他大概一定是没有机会的”^②。所以，承认哲学或形而上学的某种特殊价值，并不在实际上对现代民主制有什么危害。最后，在中外哲学史上，确实有某种哲学成为官方哲学，成为马克思所说的统治阶级的思想，这却不是普遍必然的哲学本性，那是哲学外在际遇

① 转引自张汝伦《马克思的哲学观和“哲学的终结”》，《中国社会科学》2003年第4期。

② 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社1996年版，第8页。



的偶然现象。并且一种哲学一旦成为特定的意识形态，它就为意识形态的规则所左右，已不再是作为学科的哲学本身。总之，以帝国主义、霸权主义等命名或归属哲学，实际上是给哲学添加了它本不具备的某种力量，以此“拒斥形而上学”似乎有些牵强。

对于海德格尔来说，“哲学的终结”意味着对传统形而上学的正确性的质疑。海德格尔认为，“形而上学就是柏拉图主义。……随着这一已经由卡尔·马克思完成了的对形而上学的颠倒，哲学达到了最极端的可能性。哲学进入其终结阶段了”^①。在他看来，关于哲学终结的谈论意味着形而上学的完成。哲学的终结显示为一个科学技术世界以及相应于这个世界的社会秩序的可控制的设置的胜利，也就是说，哲学消解于被技术化了的诸科学，哲学终结于现代科学技术之完成。“诸科学将根据科学规则——也即技术地——来说明一切在科学的结构中依然让我们想起出自哲学的来源的东西。……‘理论’在此意味着：对那些只被允许有一种控制论功能而被剥夺了任何存在论意义的范畴的假设。表象—计算性思维的操作特性和模式特性获得了统治地位。”^② 表象—计算性思维，亦即控制论的技术特性更加明确地铸造和操纵着世界整体和现象以及人在其中的地位，促使人通过技术以多种多样的制作和塑造方式来加工世界，人因此把自身确立在世界中，这使哲学转变为关于人的经验的科学，转变为关于一切能够成为人的技术的经验对象的东西的经验科学。由于哲学的任务被科学所取代，所以哲学在现时代正在走向终结。

面对科学世界观的规范、来自辩证法体系自身的反叛以及后哲学文化的挑战，面对“拒斥形而上学”、“死亡哲学”、“哲学的终结”的一浪高过一浪的呼声，究竟该如何正视哲学被边缘化的前所未有的尴尬处境？怎样对哲学的地位和作用做出合理的界定？

可以这样来理解，后现代主义关于哲学终结的呼声及其诸种消

① 海德格尔：《哲学的终结和思的任务》，载《海德格尔选集》下，上海三联书店1996年版，第1244页。

② 同上书，第1245页。



解策略，实质上仍然是用知性思维方式来看待哲学，并对之进行拆解和解构。它的更为根本的关怀，仍然是现代文明中人的真实处境和生活状态。在这种意义上，它仍然没有放弃对人的生存意义的形上维度的理论关怀。后现代主义哲学把西方传统形而上学的理想、神圣和崇高变成丧失意义根基的东西，把启蒙精神和近代哲学的主体原则看做是“自我学”的幻觉，认为主体或人消失在没有客体、没有意义的黑暗中。这种对现代文明的悲观主义看法虽然具有消除形而上学欺骗、消除任何话语系统的中心地位，具有使人面对平凡的、真实的世界和人生的解放意义。但是，后现代主义哲学的思维方式仍然是用知性逻辑破解知性逻辑，没有摆脱它所竭力反对的知性逻辑的框架，所以它至多只是达到了现象论的、经验论的辩证法。^①就罗蒂的后哲学文化来说，它把哲学只是看做文化形式的一种，认为它的功能在于沟通不同理解方式的对话和文化批评，从而否定了哲学的优先地位和特权。这虽然使传统哲学作为最高智慧和第一原理在多元文化中被消解了，但是，哲学的对话的功能却依然保留着，因为，人类一切科学、文化和文明的创造，都是思维能动作用的产物，反思和规定思维能动作用的规律和原理的仍然是为人类文明奠基的伟大事业。尤其是在今天的时代状况下，全球化过程中宗教、文化冲突日益激烈，迫切地需要不同信仰之间的对话和交流。这种沟通仍然需要某种同一性的设定，而这种同一性设定的前提即是人性的自然统一性。人性的自然统一性作为人类共同生活、和平相处的逻辑前提，是一种先验的承诺和设定，它是信仰和哲学对话的先验形而上学前提。在这样的意义上，哲学就是作为“信仰对话的辩证法”，^②就是关于人性的自然统一性不同理解的对话，就是各种关于绝对的相对真理之间的批判考察，所以它仍是绝对真理的相对追求。同样，海德格尔所说的“哲学终结于科学”也是难以成立的。因为，

① 参见孙利天《辩证法与后现代哲学》，《天津社会科学》1995年第2期。

② 参见孙利天《信仰的对话：辩证法的当代任务和形态》，《社会科学战线》2003年第6期。



至少从康德开始，哲学即已自觉地坚持与经验科学的区分，自觉地寻求不同于经验科学的逻辑、真理与方法。黑格尔和胡塞尔虽然坚持哲学科学的信念，但他们所理解的哲学科学都是要“面向事情本身”，即都要面向意识的主体性。^①在这样的意义上，无论是黑格尔的思辨的思维，还是胡塞尔的理论态度的思维，都是超越了经验科学的科学。

我们完全有理由说，辩证法作为思辨的或理论态度的思维科学，即哲学的真理和逻辑，是对思想内容的思辨地或反思地把握。思辨地或反思地把握思维规律的永恒意义在于：不管经验科学如何高度发展，使经验得以可能或渗透于经验之中表现思维能动作用的思维范畴永远不能完全由经验作出解释。不管现代科学技术如何发展，哲学作为一种福柯所说的“别样的思维方式”仍然存在。非哲学文化（如科学、逻辑、文化、艺术、宗教）对哲学文化唯我独尊地位的抗议，是现代西方文化多元化、大众化、世俗化的必然结果，是文化上的自由主义和平等原则的体现。但是，非哲学文化对哲学的抗辩只有化为哲学自身的对话和主题，才能消解哲学、改造哲学。此外，在对传统哲学的质疑中，不可避免地出现用哲学消解哲学、用理性反对理性、用逻各斯中心主义反对逻各斯中心主义的悖论。这恰恰表明哲学作为人类把握世界的一种方式有着文化上的合理性。几千年的哲学思维和理论样式是人类生活方式的一部分，它不能被消解和解构。如果说“哲学的终结”，那也只是意味着哲学思想霸权的终结，意味着西方传统哲学用思想把握世界的方式，特别是把思辨地把握纯粹思想的思维方式作为唯一的绝对真理的思想霸权的终结。这种意义上的“哲学的终结”，是作为最高智慧和意识形态的旧哲学的终结，这不仅是西方文化发展的一个重大进步，也是哲学自我意识的一个巨大进步。

在今天这样一个科学主义时代，科学和科学思维已经成为地球

^① 参见海德格尔《哲学的终结和思的任务》，载《海德格尔选集》下，上海三联书店1996年版，第1249页。



上大多数居民本能的习惯和信仰，科学无所不在、无所不能地解释了人类提出的一切问题。因此，问题的关键就是：必须证明今天的科学主义时代哲学存在的合法性，提出不同于科学思维的哲学思维确定性的证明。如果我们认为科学思维、科学真理是唯一的真理，这就意味着整个哲学学科没有存在的必要，我们只能接受哲学终结的必然结论。相反，如果我们认为在今天的科学主义时代有了科学思维，还需要有不同于科学思维的哲学思维，有哲学这门学科存在的必要性。那么我们就必须回答区别于科学思维的哲学思维的独有的真理是什么？它的确定性如何证明？如果我们能够在一定程度上证明思辨思维或哲学思维的确定性，那么我们就可以不必屈从于今天科学主义的时代精神，屈从于科学主义的压制，我们就有资格再谈哲学。这是关乎我们今天时代哲学的唯一问题和全部问题。

本书旨在证明：在今天这样一个科学主义时代，科学并不是无所不能的，它仍然有自身的局限性，所以，仍然有哲学存在的合法性理由。思辨思维或哲学思维的确定性有自己的客观性基础。在这样的意义上，哲学不能被消解或被代替，尽管它的证明是无尽的探索过程。



第一章

哲学真理与科学真理的区分

在《小逻辑》的思想对客观性的第二态度之经验主义部分，黑格尔对经验主义和形而上学进行了阐释。在黑格尔看来，经验主义基本上就是科学对知识和真理的理解，因此，经验主义和形而上学的不同，实际上也就是科学与哲学的区分。黑格尔指出，经验主义以外在的世界为真实，它力求从经验中，从外在和内心的当前经验中去把握真理，以代替纯从思想本身去寻求真理。虽然经验主义也承认有超感官的世界，但由于知性思维的有限性，这种无限的对象被有限化了，因为经验主义所处理的是有限材料，它认为对超感官世界的知识是不可能找到的，我们的知识必须完全限于知觉的范围。在这一点上，形而上学与经验主义的原则截然相反。它所探讨的是无限的对象，它的理想只有在主观的理智里才有其地位和定在。

经验主义否认一切超感官的事物，否认对于超感官事物的知识与说明的可能性，只承认思维有形成抽象概念和形式的普遍性或同一性的能力。所以，经验主义认为人没有能力成就形而上学。但是，实际的情形却是经验主义和形而上学或者说科学和哲学并不能截然分开，因为“经验主义中即已包含并运用形而上学的原则了”^①。只不过经验主义是在完全无批判的、不自觉的状态中运用形而上学的范畴和范畴的联系罢了。由于经验科学并不能离开

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第112页。

形而上学的思维指导，这意味着哲学有自身存在的价值和意义。

黑格尔对经验主义的有限性的思维弊端与思想局限进行了揭露。他首先把批判的矛头指向了经验主义的普遍性和必然性原则。黑格尔认为经验并不提供必然性的联系，经验中诚然可以呈现出许许多多前后相续和彼此接近的知觉，但前后相续和彼此接近并不等于它们彼此之间有必然的联系，“在此之后”并不等于“因此之故”。此外，普遍性与一大堆事实完全是两回事。经验确实能给我们提供很多相同的知觉，但相同的情况无论多到什么程度，并不等于普遍性。经验主义把知觉当做真理的基础，这就把必然性和普遍性变成“不合法”^①的。原因在于经验主义的普遍性和必然性仅有形式的标准，只能保证思维形式的正确性和有效性，避免不了主观任意的使用，从而不能保证思想内容的真理。其次，黑格尔认为日常生活和经验科学的认识固然要以是否符合客观事物及其规律来确定自身的真理性，但事物的规律却不能直接为感性经验所获得，它必须通过思维规定感性的能动作用的中介，才能为思维所把握。而这恰恰表明，经验科学的感性知觉标准并不是充分有效的。

经验主义的局限性使人类思维客观地要求区别于经验科学的形而上学的知识形态，这种知识形态的根本任务就是“追寻作为世界统一性的终极存在（存在论）；反思作为知识统一性的终极解释（知识论或认识论）；体认作为意义统一性的终极价值（价值论或意义论）”^②。也就是说，提供对人类的终极存在、终极解释和终极价值的哲学知识、哲学思维有存在的客观性理由。

黑格尔对经验主义和形而上学的分析，使我们看到了哲学与科学是被划分为两种不同知识类型的。在黑格尔之后，逻辑经验主义的基本观点是经验主义和反形而上学。逻辑经验主义者认为，科学知识的基础不依赖于个人的感觉经验，而依赖于公认的实验

① 参见黑格尔《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第116页。

② 孙正聿：《本体论与本体论的现代革命》，载《思想中的时代：当代哲学的理论自觉》，北京师范大学出版社2004年版，第50页。



证实。根据能否被经验证实的原则，逻辑经验主义把科学命题划分为分析命题和综合命题。依据这一标准，他们认为，形而上学命题既不是分析命题，又不是综合命题，它的意义无论如何也无法说清楚，因此，形而上学没有意义。他们以此拒斥形而上学。但是，即便如此，宽容的逻辑经验主义者仍然承认哲学存在的价值。如石里克就不否认形而上学的生活真理、生活意义。他认为，哲学作为意义的追求，无论如何不可能由命题组成，它不可能是一种科学。哲学不是一门科学，它只是一种活动，它“有着揭示所有问题及其解答的意义的任务”^①。之所以如此，是因为在每门科学中，在科学发现一个命题的真假之前，如果不首先搞清它的意义，有时在工作过程中就会得出矛盾的结论，而这迫使科学家们必须回过头来进行澄清意义的哲学活动。这决定了“在追求意义的活动成功之前，他们不能继续进行探究真理的活动”^②。这也表明，哲学作为意义的追问，作为苏格拉底式的追求，并不能被否定或取消。

20 世纪是继 19 世纪之后科学不断获得巨大成功的世纪，科学无疑成为哲学特殊瞩目的思考课题，各种意义证实和意义标准的理论都或隐或显地包含在对科学的哲学理解之中。尽管如此，在 30 年代末期，逻辑经验主义对科学标准唯一性的坚持遭到了来自自身的反叛。在对科学意义标准、科学分界、科学的逻辑基础和科学发展的逻辑的寻求中，包括逻辑实证主义在内的科学哲学走向了自我否定。卡尔纳普认为石里克对证实原则的说法和可证实性的要求过于简单化了，它们不仅给科学语言以狭隘的限制，而且所排除的不仅仅是形而上学句子，就连科学句子也包括在内了，应该用可确认性或可检验性来代替可证实性。按照他的看法，我们对科学句子所要求的，只能是“更多的检验”或“确认”，而不是完全的证实，因为一切科学理论体系原则上都带有概率性。艾耶尔赞同卡尔纳普对石里克的批评，但他不同意卡尔纳普的“以

① M. 石里克：《哲学的未来》，《哲学译丛》1990 年第 6 期。

② 同上。



检验代替证实”的观点。他认为石里克的证实原则的缺点是忽视了证实原则的两层性，即“强的证实”和“弱的证实”，而把它绝对化了。艾耶尔所提出的“强的证实性”要求的是，一个命题之有无意义取决于它能否直接通过观察断定其为真为假；“弱的证实性”要求的是，一个命题之为真为假取决于和相关命题的观察结果是否有联系。艾耶尔自己采用了“弱的证实性”标准。他宣称：“我们应用它就能阐明形而上学的无意义性，因为任何形而上学的特征，就在于原则上排除和经验观察有任何联系：它们原则上是超验的。”^①从艾耶尔的论述中可以看出，他也认为科学和哲学是两种不同的知识类型，不能采取同一个检验标准和证实原则，必须改变逻辑经验主义的科学标准的唯一性，而采取适合哲学知识、哲学思维的检验标准和证实原则。波普尔的观点是，逻辑经验主义由理论自身的逻辑分析和经验检验来证明科学真理的确定性的标准应该完全取消，而代之以经验的、科学的与超验的、形而上学的问题和回答的分界标准。这个分界标准就是他提出的科学理论的可证伪性或可反驳性。这间接上也承认了科学与哲学的区分。

在这个自身反叛的过程中，逻辑经验主义受到的最具颠覆性的批判，是来自奎因的“经验主义的两个教条”的诘难。在奎因看来，经验主义把人类知识分为两种：一种是逻辑知识，一种是经验知识，这就是所谓的分析命题和综合命题的区分。但是，分析命题和综合命题的区分是模糊的，二者之间没有绝对分明的界限。因此要划出分界线的想法，“这是经验论者的一个并非来自经验的教条，一个形而上学的信条”^②。奎因把批判的重心放在分析命题的标准上。他认为，分析性的标准无论是同义性、必然性，还是语义规则，最终仍然要诉诸经验，因而分析命题并不能与综合命题区分开来。对于经验主义的第二个教条——还原论，即关于事实命题的意义可以还原为记录直接经验的语句，奎因尖锐地指出，

① 洪谦：《论逻辑经验主义》，商务印书馆2005年版，第262页。

② 奎因：《经验主义的两个教条》，载马蒂尼奇编《语言哲学》，商务印书馆1998年版，第55页。



“科学双重地依赖于语言和经验，但这个两重性不是可以有意义地追踪到一个一个地依次来看的科学陈述的”^①。在这种意义上，经验主义认为在任何个别陈述的真理性中有一个语言成分和一个事实成分的看法就是胡说，而且是许多胡说的根源。原因就是，“我们关于外在世界的陈述不是个别地、却仅仅作为一个有组织的整体来面对感觉经验的法庭的”^②。单个的经验不能起检验作用，具有经验意义的单位是整个的科学，只有经验整体才能完成检验任务，因为我们的知识或信念的整体，从地理和历史的最偶然的事件到原子物理学甚至纯数学和逻辑的最深刻的规律，是一个人工的构造物，它只是沿着边缘同经验紧密接触。换一种形象的说法，整个科学是一个力场，它的边界条件就是经验。在场的周围同经验的冲突引起内部的再调整，整个场被它的边界条件即经验决定得不充分，以致在根据任何单一的相反经验要给哪些陈述以再评价的问题上有很大的选择自由，并无任何特殊的经验是和场的内部的任何特殊陈述相联系的，除了通过关于影响到整个场的平衡的考虑所表明间接联系。奎因进一步指出，“全部科学（数理的、自然的和人文的）是同样地但更极端地被经验所不完全决定的。这个系统的边缘必然保持与经验相符合；其余部分，带有它的一切精制的神话和虚构，则以规律的简单性为其目标。按照这个观点，本体论问题是和自然科学问题同等的。”^③ 我们以为，奎因想表明的是，思辨哲学和自然科学之间的分界线是假定的，科学真理的确定性并不是彻底的，它的有效性也不是充分的，必须有哲学真理存在才能保证科学的有效性。

20 世纪 50 年代初期，当奎因批评逻辑经验主义并引入整体论和概念的相对性时，这一批评为后期维特根斯坦的自我批评和对语言的反思，以及库恩的革命性的科学史观点所增强。比库恩更为激进的是社会建构论者，他们把不同的社会维度引入对科学的

① 奎因：《经验主义的两个教条》，载马蒂尼奇编《语言哲学》，商务印书馆 1998 年版，第 59 页。

② 同上书，第 58 页。

③ 同上书，第 62 页。



理解，作为其决定性因素，从而反对纯粹的、自主的和非个人的科学理性这一概念本身。在欧洲大陆，一场为后结构主义者所发动的类似的攻击也在全面进行着。他们反对语言中心主义，或是通过追随尼采以权力关系作为我们阐释“事实”一词的决定性因素的观念，或是通过追随海德格尔的解释学。按照他们的理论，没有人能逃脱语言历史主义和意义的不确定性，从而掘空了任何有关知识、真理或理性断言的根基。他们认为，科学没有坚实稳固的基础，科学并非一种对于世界的客观表征，因为认知主体和被认识的世界并不是分离的，而是内在地彼此渗透的。加之物理学和数学的基础研究中诸如海森伯不确定性原理和哥德尔不完全性定理等的发现，也使科学以严密性和一致性为根据的合法性遭到各种内部的侵蚀，由此人们提出这样的观点：“科学无论是就道德目的、认知真理、或是逻辑一致性而言，都不再能证明自身的合法性。”^①

所有这些关于科学和哲学的区分或者是相互依赖都表明：哲学和科学是人类两种不同的思维方式，两种不同的知识类型。科学并不是获得真理的唯一有效的思想道路，科学并不能取代哲学。哲学有存在的合法性理由。

具体地说，哲学与科学的区分表现为以下三方面，而这也恰恰体现了科学的局限性。

一 从思维方式上看

黑格尔在《精神现象学》的序言中区分了思维的三种形式：表象思维、形式思维、思辨的思维。他是这样区分的：“表象思维的习惯可以称为一种物质的思维，一种偶然的意识，它完全沉浸在材料里，因而很难从物质里将它自身摆脱出来而同时还能独立存在。与此相反，另一种思维，即形式推理，乃以脱离内容为自

^① 曹天予：《科学与历史之间的现代与后现代图景》，《哲学译丛》2001年第1期。

由，并以超出内容而骄傲。”^①也就是说，表象思维是物质思维、材料思维、经验思维，在这样的思维水平上，思维还停留在经验材料的束缚中，无法上升到概念、本质和规律的认识层次。在此意义上，黑格尔把经验主义、唯物主义都看做是没有摆脱表象思维的较低思维形式。黑格尔也不满意基于形式逻辑的规律和原理的形式思维。他认为形式逻辑的规律和法则是脱离思想内容的形式原则，它以抽象的思维形式处理思想内容，避免不了主观任意的使用，不能获得思想内容自身的真理，甚至有可能走向诡辩。原因在于，表象思维和形式推理的非哲学性使它们不能实现思维的“全体的自由性与各个环节的必然性的统一”。与此相对，黑格尔提出了概念的思维或者说思辨的思维。他指出，这种思维“沉入于内容，让内容按照它自己的本性，即按照它自己的自身而自行运动，并从而考察这种运动”^②。概念思维是哲学层次的思维方式，是一种必须把自由沉入内容，让内容按照它自己的本性而自行运动并考察这种运动的思维方式，它是不同于表象思维和形式思维的思辨思维。

通过对思维形式的三种不同划分，黑格尔就把哲学思考的视角从表象思维的直观的客体性原则和形式思维的空洞的主体性原则，转换成思辨思维的主体性原则。概念思维或思辨思维既超越了经验材料的束缚，也超越了形式思维的形式性、抽象性。把自由沉入内容并让内容按照它自己的本性而自行运动，就是把哲学对全体自由性的追求，从对自在的外部世界和抽象的内心世界的关注，转移到既使外部世界逻辑化又使内心世界具体化的人类思维运动的过程上来。这个过程作为内容就是绝对理念或人类思想自我运动的逻辑。而对这种运动的考察，就是人类思维以自己为对象反过来而思之，因此，它是哲学层次的反思活动。在这里，黑格尔把主体由个体的思维转换成人类的思维，用人类思维的普遍性来克服个体思维的有限性；把客体由自在的外部世界和精神世界转

① 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年版，第40页。

② 同上。

换成人类思维自为地把握精神活动及其全部对象的逻辑进程，用人类思想运动的逻辑来取代客观世界的外在性和精神活动的抽象性（主观性）。这样一来，人类思维就在自己的反思活动中实现了黑格尔所期待的思维的“全体的自由性与各个环节的必然性的统一”。可以这样理解，思维的“全体的自由性”与“各个环节的必然性”的统一，也就是以逻辑的必然性去实现思维的“全体的自由性”。而以人类思想运动的逻辑去展现思维和存在所服从的同一规律，从而理论地表达思维把握和解释世界的全体自由性，这也是黑格尔的绝对理念作为统一性原理的实质内容。^①

实际上，黑格尔在这里已经提到了经验科学与哲学在思维方式上的区分。在黑格尔看来，经验科学所运用的思维原则是形式逻辑的规律和原理，它的思维实质是知性思维；哲学采用的则是概念层面的思想内容自己运动的逻辑，它的思维实质是思辨思维。对于知性思维与思辨思维的区别，黑格尔在《小逻辑》中阐述道：每一“逻辑真实体”，亦即每一具体真理，都包含有三个方面，或者说，三个环节，一是“抽象的或知性〔理智〕的方面”，二是“辩证的或否定的理性的方面”，三是“思辨的或肯定理性的方面”^②。具体地说，思维的知性阶段是设定确定性的阶段，它将每一有限的抽象概念当做本身自存或存在着的東西，坚持着固定的规定性和各规定性之间彼此的差别，它的定律是形式逻辑的同一律。思维的辩证阶段是确定性自我瓦解的阶段，在这一阶段，知性思维的有限的规定扬弃自身，并且过渡到自己的反面。在此阶段，辩证法的出发点是就事物本身的存在和过程加以客观地考察，借以揭示出知性规定的有限性。由此决定了辩证法不是一种外在的技术，也不是主观的辩难之术，而是一种“内在的超越”^③。辩证法是内在的超越，意味着有限的、片面的东西就其本质而言必然会超出它自身而转化为其反面。在这里，知性概念的自身否定

① 参见孙正聿《人类思想运动的逻辑——黑格尔概念辩证法的真实意义》，《社会科学战线》2003年第6期。

② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第172页。

③ 同上书，第176页。



性就表述出来了，它作为中介和过渡的环节使概念的发展成为可能。因此，只有通过辩证法的否定原则，科学内容才达到内在联系和必然性，并且只有在辩证法里，才包含有真实的超出有限，而不只是外在的超出有限，在这种意义上，辩证法构成了科学进展的推动的灵魂。思辨的阶段或肯定理性的阶段在对立的规定中认识到它们的统一，或在对立双方的分解和过渡中，认识到它们所包含的肯定，它是具体真理的最高阶段。在第二阶段，辩证法既然是以否定为结果，那么就其作为结果来说，至少同时也可以说是肯定的，因为肯定中包含它所自出的否定，并且扬弃否定在自身之内，这就具有了逻辑真理的第三形式——思辨的形式或肯定理性的形式。

对“肯定理性”的意义，黑格尔是分为三层来阐释的。第一，辩证法不像怀疑主义那样只是简单地否定某种规定性，因而只有否定的结果，而是把“被否定的规定”包含在自身之内，因而它的结果不是“空的”，不是“抽象的虚无”，而是“具有肯定的结果”，其意义和内容较否定之前更为丰富。第二，辩证法的否定的结果不是“知性”的有限概念，而是“理性的”；这种结果就其为思想的产物而言，是抽象的，但就其为否定与肯定的统一而言，就其为包含差别的规定的统一而言，则是具体的，而不是脱离了差别的“形式的同一”。思辨哲学正是以把握具体真理、把握对立面的同一作为自己的最终目标。第三，逻辑思想、具体概念的每一阶段都包含较低的阶段，也就是说，思辨理性包含知性。这种包含不是非此即彼的对立关系，而是一种扬弃关系。在思辨理性中，思想在对立的规定中认识到它们的统一，或在对立双方的分解和过渡中，认识到它们所包含的肯定，这种肯定的结果和确定性的内容又将成为更高阶段的逻辑真实体，亦即每一概念或每一真理的开端。

从黑格尔对逻辑三阶段的划分中可以看出，黑格尔对辩证法的理解更强调思辨辩证法，而不是辩证法。因为辩证法这个名词容易让人停在辩证的阶段，停留在单纯的否定中，而不知道上升到思想的第三阶段，即包含否定的肯定的思辨阶段。



根据黑格尔的阐述，大致可以得出知性思维与思辨思维的三点不同：

（一）抽象的同一性与具体的普遍性

知性思维用抽象的有限的知性规定去把握理性的对象，并将抽象的同一性认做最高原则。它将具体的精神的统一性当做抽象的无精神性的同一性，从而导致在这种同一性里一切都是一。由于它只是固执着抽象的同一性，不承认差别的内在发生，进而把特殊性排斥在普遍性外面，所以未能达到具体的同一性。因此，这种普遍性只是抽象的普遍性。这种认识结果会导致黑格尔所说的在“纯粹的光明就是纯粹的黑暗”中一样，根本无法看清和把握事物，所以并不能提供对具体事物的认识和指导。原因就在于知性思维只是通过外在的比较从对象中抽取出共同点，并使共同点脱离对象内容而成为经验归纳和科学概括的知识。这种知识虽然具有操作、控制对象的有效性，但却不能真正把握对象的本质和生命。黑格尔认为，“真理不是僵死不动的东西，不是抽象的同一性，抽象的存在，而是运动，是生命本身，作为无差别，它只是映现于自身的无差别，也就是在自身之内有一种差别。……它是一个被扬弃了的差别，也就是说，既被消灭掉，也被保留着”^①。真理不是由空洞的普遍性构成的，而是包含着特殊性的普遍性。所以，它不是抽象的同一，而是包含着差别的同一，是具有内在否定性的同一，是“具体的同一”。黑格尔进一步指出，“如果真理是抽象的，则它就是不真的……哲学是最敌视抽象的，它引导我们回复到具体”^②。这意味着具体的同一是个别对象赖以存在的生动原则和根据，是对象的内在生命。

在黑格尔看来，真理不仅是具体的，而且是由不同环节构成的有机整体，真理是全体，它的发展体现为过程性的特点。他的经

① 苗力田译编：《黑格尔致杜博》，载《黑格尔通信百封》，上海人民出版社1981年版，第246页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，商务印书馆1959年版，第29页。



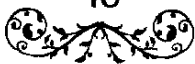
典表述是：“真理就是全体。全体的自由性，与各个环节的必然性，只有通过对各环节加以区别和规定才有可能。”^① 真理、理念是多样性的统一体，是包含不同规定的一种东西，是一种综合的统一，是包含着丰富的特殊性与自身之内的具体的普遍性。关于具体的普遍性，黑格尔的隐喻是：“正像同一句格言，在完全正确理解了它的青年人口中，总没有阅世很深的成年人的精神中那样的意义和范围，要在成年人那里，这句格言所包含的内容的全部力量才会表达出来。”^② 它被列宁评价为是“很好的比较（唯物主义的）”^③。为什么对同一句格言，年轻人和成年人的理解会有不同的内容。这就是我们一再强调的黑格尔辩证法的一个最重要的概念——具体的普遍性。它是理解辩证法的一把钥匙。我们只有真正知道了什么是具体普遍性，才能真正懂得黑格尔的辩证法。具体普遍性相对于感性的具体性和知性的普遍性。感性具体，但是不普遍；知性的普遍性，虽然普遍，但是不具体。一句格言表达着一个普遍的命题。为了使这句格言具体、丰富，具有丰富的意义和广袤性，就必须用人生的全部阅历和经验来充实它，从而这句格言所具有的普遍性就不再是知性思维的抽象的普遍性，而是包含着特殊，包含着个别，包含着全部的人生阅历，包含着全部的丰富的人类经验的普遍性。这样的普遍性从成年人嘴里说出来，才具有震撼人心的穿透性力量。

那么理性或者说思辨的真理，或者说理性的真理、辩证法的真理如何能够达到具体的普遍性。黑格尔思辨思维对具体的普遍性的强调使我们认识到，认识甚或把握一个对象，就在于意识到这个对象作为相反的规定之具体的统一。任何对象都是普遍性、特殊性与个体性三者的统一，这种普遍性是包含具体性的普遍性。同时，这种普遍性的形成是一个过程，它是由无数自身发展的圆圈所构成的理念整体，而理念就体现在每一个别环节之中。

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，导言第56页。

② 黑格尔：《逻辑学》上卷，商务印书馆1966年版，第41页。

③ 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第83页。



(二) 思维的有限性与无限性

知性思维停留在有限的规定里，并且认为这些有限规定为最终的东西。它的缺陷在于，它只认识现象，而无法获得真理性的认识。由于思维在把握事物时必须把对象的实际联结在一起的各个环节彼此区分开来，把不间断的东西割断，使活生生的东西简单化、粗陋化，并加以划分，使之僵化，因为不这样就无法分析事物的属性和特点。这样的后果是导致了知性思维对概念的僵死划分，从而使知性概念无法自己运动起来、联系起来，无法反映出事物的相互联系和运动过程，使之脱离了现实的具体事物，造成了知性概念的隔离性、有限性和僵死性。思辨思维作为思想内容自己运动的逻辑，它的使命就是要让隔离的、有限的、僵死的知性概念联系起来、运动起来，用一个发展、联系的概念之网表达和把握世界的活生生的本质。它不再把思想规定看做是彼此对立、互相分离的，而是扬弃有限于自身之内。它认为，“超出自身，否定其否定，变为无限，乃是有限物的本性”^①。由于每一个有限物都是有限与无限的统一，因此，无限就在有限之中，是有限自己消灭自己、自己扬弃自己的界限，使自身不断超越限制而趋于无限的。换言之，有限本身升入无限，并不是外力作用的结果，而是由有限自身的否定所决定的。有限的自身否定使有限性不断突破自身，超越自身，而趋于无限。在此意义上，无限是对有限的超越，它本质上包含着有限。由此，可以得出这样的结论：无限是有限的本质和真理。有限是可以消灭的，只有无限才是永恒的。

思辨思维的有限性不同于知性思维的僵死的有限性，它不是与无限性分离的有限性，而是包含无限性的有限性，是有限与无限的统一，这种统一是通过“自我中介”^②而达到的。而所谓“自我

① 黑格尔：《逻辑学》上卷，商务印书馆1966年版，第135页。

② 参见黑格尔《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第163页。



中介”就是指，无限的存在是一种“纯粹的否定性”^①，它的实在性，它的内容，就是全部的有限物。也就是说，无限的存在就是自己否定自己的精神，^②它与有限的事物的统一不是肯定的统一，而是否定的辩证的统一。思辨思维的精神的无限性在于思辨思维不是如知性思维那样，认为思想规定只是主观的，永远有一客观的对象与之对立。与之相反，思辨思维是思想以自身为对象的思维，它已经把对象的客观外在性变成了被扬弃了的主观性的环节，因此，它已经超越了外在对象的限制，从而使思维的对象在被思维的同时已不再是对象了。这样一来，思辨思维就扬弃了知性思维的规定和限制的缺陷，在思想中达到了思维与存在或者说主观与客观的具体的历史的统一。

（三）是否承认内部矛盾是二者区分的关键

知性思维的抽象性和有限性决定了它必然把每一事物都看做是与自身同一的。它必然否认矛盾，认为否定就是绝对的无。它不能理解一个事物是自身同时又不是自身，所以，在它看来，思想内容永远是和自身的等同，所有的事物都将万古不朽，一切都是永恒的。思辨思维的无限的扬弃限于自身之内的具体的普遍性，决定了它必然强调“联系的必然性”和“差别的内在的发生”^③。它必然把“内在的否定性”作为自己运动的灵魂，必然承认矛盾的客观性和必要性。在《逻辑学》的本质论部分，黑格尔把康德否定矛盾的形而上学与整个哲学史上否定矛盾的形而上学联系起来进行批判，得出矛盾是一切事物运动的动力和源泉的极其光辉的辩证法思想。他指出，“同一与矛盾相比，不过是单纯直接物、僵死之有的规定，而矛盾则是一切运动和生命力的根源；事物只因为自身具有矛盾，它才会运动，才具有动力和活动”^④。

① 黑格尔：《序言：论科学认识》，载《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年版，第12页。

② 参见黑格尔《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第167页。

③ 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第81页。

④ 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆1976年版，第66页。



知性思维的抽象同一性原则对于日常应用，在狭小的环境或很短的时间内是有效的。但是，在广阔的研究领域中，例如对综合性自然科学来说，即使在每一单一部门中，它也是完全不够用的。对于知性思维或者说形而上学思维方式的抽象同一性原则的缺陷，恩格斯揭示出：“在形而上学者看来，事物及其在思想上的反映即概念，是孤立的、应当逐个地和分别地加以考察的、固定的、僵硬的、一成不变的研究对象。他们在绝对不相容的对立中思维；他们的说法是：‘是就是，不是就不是；除此以外，都是鬼话。’在他们看来，一个事物要么存在，要么就不存在；同样，一个事物不能同时是自身又是别的东西……初看起来，这种思维方式对我们来说似乎是极为可信的，因为它是合乎所谓常识的。然而，常识在日常应用的范围内虽然是极可尊敬的东西，但它一跨入广阔的研究领域，就会碰到极为惊人的变故……它就会变成片面的、狭隘的、抽象的，并且陷入无法解决的矛盾。”^① 恩格斯的这段阐述表明，在经验常识领域形而上学的“是就是，不是就不是”绝对对立的抽象同一性是充分有效的。但是，由于人类思维从本质上说是至上性的，同时又是非至上性的，即人类思维是无限的。按照他的看法：“人的思维是至上的，同样又是不至上的，它的认识能力是无限的，同样又是有限的。”^② 因此，它必然要超越有限的科学认识，追问某些超验的形而上学问题。借用康德的说法，这是人的“形而上学的本能”。^③ 人的这种形而上学本能不满足于日常经验和科学认识对世界和生活的分裂的认识，而要求用一个统一的原理和体系对世界作出解释，它要通过对作为世界统一性的终极存在的确认和对作为知识统一性的终极解释的占有，来奠定人类自身在世界中的安身立命之本，即人类存在的最高支撑点。人的这种形而上学本能导致它必然要超越对事物的“非此即彼”、“绝对对立”的理解与解释，进入广阔的“研究领域”。而在广阔

① 恩格斯：《反杜林论》，载《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社1995年版，第360页。

② 同上书，第427页。

③ 参见康德《纯粹理性批判》，商务印书馆1960年版，第41—42页。



的“研究领域”中，无论是自然现象还是社会现象和思维现象都不可避免地显现为“矛盾”。譬如，对于生命现象，恩格斯指出：“生命首先正是在于：生物在每一瞬间是它自身，同时又是别的东西。所以，生命也是存在于物体和过程本身中的不断地自行产生并自行解决的矛盾。”^① 生命本身就是矛盾，意味着作为一个生命个体的 a 说，在每一瞬间一些细胞在生成，一些细胞在死亡，生命有机体每一瞬间都在进行着新陈代谢，任何生命个体在每一瞬间既是自身，同时又不是它自身。因此，要表达生命的原则只能是 $a = a$ ，同时，又是 $a \neq a$ 的辩证法的非同一律。从恩格斯对生命本性的描述中，必然要引出辩证法的非同一律。恩格斯的目的是要强调差异的内在发生，强调内在矛盾，而不是知性思维所强调的形式逻辑的外在矛盾。

思辨思维从对立面的相互渗透、相互贯通的联系中去把握对立面，把矛盾看做是事物的内在本质，看做是事物运动变化的源泉和动力。对此，列宁给予了充分肯定。他指出：“统一物之分为两个部分以及对它的矛盾着的部分的认识，是辩证法的实质。”^② “可以把辩证法简要地规定为关于对立面的统一的学说。这样就会抓住辩证法的核心，可是这需要说明和发挥。”^③ 在列宁看来，对立统一规律之所以是辩证法的实质和核心，就是因为对立统一规律的内在根据是概念自身的矛盾运动。

由此，我们可以得出这样的结论：从思想内容自己运动的规律和规则角度来看，是否承认矛盾，是否承认非同一的辩证法，是思辨思维区别于知性思维的根本点。

在这里，我们想对于什么是辩证法，辩证法和哲学的关系是怎样的，提出一点自己的理解。

根据列宁关于“辩证法也就是（黑格尔和）马克思主义的认

① 恩格斯：《反杜林论》，载《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社1995年版，第462—463页。

② 列宁：《谈谈辩证法问题》，载《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第305页。

③ 同上书，第192页。



识论”^①的观点，可以说，辩证法就是思维反映对象的运动的理论。这个理论的基本内容是研究：“一切概念的毫无例外的相互依赖；一切概念的毫无例外的过渡；概念之间对立面的同一。”^②也就是说，辩证法是研究概念自身的辩证运动。由于概念的运动表现在思维方法上的关键是：在对立的概念中建立联系、过渡和同一，所以，列宁进一步阐释道：“辩证法是一种学说，它研究对立面怎样才能够同一，是怎样（怎样成为）同一的——在什么条件下它们是相互转化而同一的，——为什么人的头脑不应该把这些对立面看作僵死的、凝固的东西，而应该看作活生生的、有条件的、活动的、彼此转化的东西。”^③由于辩证法作为“概念中的纯思维运动”^④，所以，它就是思想内容自己运动的规律，或者说，辩证法作为思辨的逻辑就是思想内容自己运动的逻辑。在这种意义上，相对于形式逻辑的外延逻辑，可以说，辩证法就是内涵逻辑。^⑤

辩证法作为内涵逻辑是一种理论化的思维方式。这种理论化的思维方式的产生既有自然物质性的人类学基础，又有时代文化的时代精神的历史性条件。从前一个方面说，辩证的思维是人类认识固有的，在实践基础上思维规定感性的固有逻辑和思维的辩证运动，是具有自然规律意义的思维规律。从后一个方面说，客观的思维规律只能作为历史的规律在人类认识和文化的运动中历史地显现出来，而且只有在一定的历史阶段上，人类思维的辩证本性才在日常意识和一般文化形式中较为鲜明地显示出来，从而使辩证思维方式作为蕴涵在各种文化形式中的基底样式而发挥着作用。尽管如此，人类认识固有的辩证本性和体现在时代文化中的不自觉的辩证思维方式，并不能自发地成为一个时代自觉的哲学

① 参见列宁《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第308页。

② 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第167页。

③ 同上书，第90页。

④ 同上书，第212页。

⑤ 参见孙利天《德国古典哲学对传统逻辑的辩证改造》，载《论辩证法的思维方式》，吉林大学出版社1994年版，第72—79页。



思维方式，只有通过哲学家自觉地理论反思和理论创造，才能把它们作为一种系统的理论学说揭示和表达出来，而这又需要人类理论思维能力的长期发展才能做到。正如恩格斯所说，以概念本身的本性的研究为基础的辩证法迟至黑格尔才能出现。^①

辩证法内在于哲学发展的历程，它体现为理论形态和思维方式的统一。辩证法作为对逻辑内容的内部自己运动的形式意识，“是活生生的实在的内容的形式，是和内容不可分离地联系着的形式”^②。就这一点来说，它区别于知性逻辑的外在应用，不是外在于思维对象的形式推理和对思维内容的外在规定，而是一种客观的内在于对象自身运动必然性的思维方式。通常的辩证法文献尽管强调辩证法是关于世界一般发展规律的学说，但由于不懂得世界发展的一般规律必须转化为思想内容的自己运动的逻辑，以及在对思想内容的反思中才能揭示和阐发出来，因而或者是把辩证法理解为直接从世界的表象中反映出来，或者把辩证法理解为既定的形式化的永真命题而外在地运用于思想对象。这既曲解了辩证法的理论实质，也不可能正确地运用辩证法的思维方式。

辩证法在承认思维规律能动性的基础上坚持观察和思考的客观性，它强调是否是沉入思维对象自己运动的节奏中（黑格尔），是否坚持了“观察的客观性”（列宁），是否从对象自身做出“内在的判断”（利科尔）。辩证法是在与思想内容的具体统一中把握思想对象的内涵和实质及其自身运动的必然性，它是发自内容本身的内在判断，是思想内容的自我生成和显现的逻辑。总之，辩证法和辩证思维方式不是外在于思维对象的主观逻辑，而是思维中对象自身自己运动的逻辑和真理。在此意义上，也可以说，辩证法既是关于思维规律的科学，是认识论，也是关于世界本质的本体论和世界观。

辩证法不是为了有限的实践目的或认识目的而进行的有限思

① 参见恩格斯《自然辩证法》，载《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社1995年版，第331页。

② 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第77页。



维，它是无限的关于绝对的相对真理，它要把握的是既在经验之中又是全部经验基础的超验的形而上学或者说是哲学的真理。辩证法作为内涵逻辑、哲学逻辑，或者如列宁所说的“资本论”的逻辑，它就是在思想内容自己的运动中反思自身的逻辑规定，从而是在哲学层次对思想对象的把握，它所形成的是思维规定自身的主客统一的哲学知识。就这种哲学知识指向的对象说，它是超验的、形上的、绝对的，而就它的反思程度说，它又是历史的、可错的、相对的，因此，它是“关于绝对的相对真理”。^①

在今天的和平与发展的时代主题下，辩证法理论更多地表现为一种精神教化的实践，交往和对话的话语实践。^② 由于辩证法是通过长期的思辨训练而获得的整体思维方式，因此要掌握辩证法的思维方式，就要破除知性思维的蔽障，改变极端功利主义或极端理想主义的人生态度和境界，在这一点上，它需要漫长的精神教化的实践。随着现代哲学的语言哲学转向和生活世界转向，“具有多方面价值的文化解释系统中所分化出来的一切，只有在生活世界的实践的经验语境中还能组合起来，并恢复原有秩序”^③。时代的精神氛围要求辩证法成为交往的理论和寻求团结的对话的话语实践。这决定了辩证法理论的当代任务就是要揭示出交往的扭曲，话语系统中的权力因素，对话结构中的真诚、宽容和话语的斗争，既保持对非同一性的意识，又能在理性多元论的条件下为人类的团结寻求一种更高的同一性，从而延续马克思哲学的现实化道路。

二 从知识的确定性上看

（一）形式的确真性与思想内容的客观性

经验科学以经验为出发点，在无穷无尽的经验的个体事物的

① 参见孙利天《关于辩证法的十点意见》，《人文杂志》1989年第1期。

② 参见孙利天《现代哲学革命和当代辩证法理论》，《哲学研究》1994年第7期；贺来《辩证法对话维度的当代复兴——从伽达默尔解释学与辩证法的深层结合看》，《社会科学辑刊》2007年第1期。

③ 于尔根·哈贝马斯：《后形而上学思想》，译林出版社2001年版，第49页。



海洋中寻求普遍和确定的标准，以及在无穷无尽的偶然事物中寻求规律与必然性。它要达到的主要目标和创造的主要成绩，在于求得规律，普遍命题，或一种理论，简言之，在于求得关于当前事物的思想。经验原则的一个重要的规定就是，为了要接受或承认任何事物为真，必须与那一事物有亲密的接触，或更确切地说，我们必须发现那一事物与我们自身的确定性相一致和相结合。我们必须与对象有亲密的接触，不论用我们的外部感官也好，或是用我们较深邃的心灵和真切的自我意识也好。也就是说，经验科学的确定性是以个别的感性经验为标准的。尽管感性事物具有直接性、生动性的特点。但是，由于这些感性事物只是个别性的，所以它们之间的联系都是些外在的、偶然的关系，不是事物内部和事物之间本质的、必然的联系，因此，它的普遍性和必然性的形式只是抽象的，并没有和具体的思维内容相结合。这些抽象的思维形式只是外在地运用于具体的思维内容，它仅具有形式的真实性，并不能保证思想内容的客观性。

之所以造成这种理论后果，是因为经验科学运用的是知性思维的思维方式。知性思维也就是形式逻辑思维，它是实证科学中运用的思维方法。它的特点是：形式性、抽象性、外在性和僵死性。^① 由于知性思维的特点是仅在于认识到范畴或概念的抽象性，亦即片面性和有限性，因此它只能是产生有限规定，并且只能在有限规定中活动的思维。它将抽象的同一性认做最高原则，将具体的精神的统一性当做一个抽象的无精神性的同一性。在这种同一性里，一切是一，彼此之间没有区别，因此，这种同一性并未达到具体的同一性，而只是固着于抽象的同一性。它不知道主体与对象是有区别的，有限与无限也是有区别的，它不知道无限不在有限之外，就在有限之中，是有限的自我否定与自我扬弃。它不知道真正的无限并不仅仅是超越有限，而且包括有限并扬弃有限于自身之内。换言之，它不知道具体的精神统一体本身是有规定的，包含差别于自身之内。知性思维的有限性在于，它认为思

^① 参见孙利天《论辩证法的思维方式》，吉林大学出版社1994年版，第192页。



维规定只是主观的，永远有一客观的对象和它对立，由于它把特殊性排斥在外面，于是这特殊性便只在外面否定它，限制它，与它对立。它认为各思维规定的内容是有限的，因此各规定间彼此对立，而且尤其和绝对对立。这就使这种有限思维只能作为研究经验科学的工具，只能获得有限的知识，而不能获得无限性的关于绝对的知识。黑格尔对此是这样评价的：“一切科学方法总是基于直接的事实，给予的材料，或权宜的假设。在这两种情形之下，都不能满足必然性的形式。”^① 科学思维的有限性决定了志在弥补这种缺陷以达到真正必然性的知识的反思，即思辨的思维或真正的哲学思维的存在空间。

黑格尔指出：“要想发现事物中的真理，单凭注意力或观察力并不济事，而必须发挥主观的〔思维〕活动，以便将直接呈现在当前的东西加以形态的改变。”^② 这就要求改变世界的经验形式，将它转化为一个普遍的东西——共相，并用概念把它表达出来。于是，概念就成为思辨思维所特有的普遍形式，哲学也因而成为概念式的认识。由于思辨思维亦即哲学思维是概念式的认识，因此思维对于其所出发的经验基础同时便开展一个否定的活动，这些感性材料经过思维或共性加以规定后，已不再保持其原来的经验形状了，而变成思想中的逻辑规定，成为概念。由此看来，概念就不是形式的思维，它作为观念形态的存在，是思维的特有规定和规律自身发展而成的全体，它是具体的，是许多不同规定的统一。这些规定和规律不是存在于外面的现成的事物，而是现实事物的主观化，是经由思维自身的能动作用所给予的。在此意义上，概念就是存在的本质和真理。

概念是思维的纯粹抽象，那么根据什么说它是存在的本质和真理？它的客观性又是从哪里获得的呢？黑格尔非常明确地回答了这一问题，他说：“思想的真正客观性应该是：思想不仅是我们的

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第48页。

② 同上书，第77页。



思想，同时又是事物的自身，或对象性的东西的本质。”^① 思想是事物自身，或者说是对象的本质，意味着哲学要把握的思想内容就是现实。也就是说，哲学的最高目的就是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，即达到理性与现实的和解。由此，黑格尔进一步指出，“客观思想一词最能够表明真理，——真理不仅应是哲学所追求的目标，而且应是哲学研究的绝对对象”^②。

（二）有限的知识与无限的关于“绝对”的知识

经验科学与哲学在知识的确定性上的不同还在于，经验科学所处理的是有限材料，寻求的是有限的知识；而哲学的形而上学追求所探讨的则是无限的对象，它要对思想“前提”进行追问，要探讨使经验科学得以可能的思想基础。在这个意义上说，思辨思维或者说真正的哲学思维的本质就是无限的关于“绝对”的知识。

1. 从形式上看，经验科学作为有限的认识，是因为它有终点，它的存在以某种限度为止。即当它与它的对方联系起来，因而受对方的限制时，它的存在便告终止。所以有限之物的持存，在于与它的对方有联系，这对方就是它的否定，并表明它自己就是那有限之物的界限。思辨思维或哲学思维的本性在于它是无限的。它是自己在自己本身内，自己与自己本身相关联，并且以自己本身为对象，因而没有一个外在的异己的对象对它进行束缚和限制。当思维思维它自己本身时，思维的对象同时已不是对象了，换言之，此对象的客观外在性已变成被扬弃了的、观念性的东西了。这表明无限的或思辨的思维，一方面同样是有规定的，但另一方面即在规定和限制过程之中就扬弃了规定和限制的缺陷，也就是说，在思维内即直接包含自由。

2. 从方法上看，经验科学与哲学的区分表现为单纯的分析方法和分析与综合的对立统一。哲学作为对事物的思维着的考察，

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第120页。

② 同上书，第93页。

作为对思想的思想，就在于思想是有普遍性的活动，因而是一种抽象的自己和自身联系。就思维的主观性而言，是一个没有规定的自在存在；就思维的内容而言，却同时包含有事情及事情的各种规定，从而保证了思想的客观性。哲学思想的客观性就是，“不附加任何特殊的特质或行动给主观性，所以就内容来说，只有思维深入于事物的实质，方能算得真思想；就形式来说，思维不是主体的私有的特殊状态或行动，而是摆脱了一切特殊性、任何特质、情况等等抽象的自我意识，并且只是让普遍的东西在活动，在这种活动里，思维只是和一切个体相同一”^①。这实际上提出了哲学的方法论要求。要保证哲学思想的客观性，就必须坚持哲学自己的方法，即坚持思想内容与思维形式的统一。黑格尔认为，“思想的真正客观性应该是：思想不仅是我们的思想，同时又是事物的自身，或对象性的东西的本质……”^② 这表明黑格尔所理解的客观性包含着三层含义：第一，它是区别于主观的、意谓的或梦想的外在事物；第二，它是区别于感觉的偶然、特殊和主观的东西，是康德意义上的普遍性与必然性；第三，它是区别于我们主观的思想，是思想所把握的事物的实质或事物的自身。因此，这种客观性是思想内容与思维形式的统一。在哲学思维中，它既是分析的，又是综合的，是分析与综合的对立统一。

经验科学为了由单纯知觉进展到经验，形成经验，主要应用的是分析方法。它像剥葱一样，把我们知觉里的一个多样性的具体的内容的种种规定，加以一层一层地分析。这种分解过程的主旨，在于分解并拆散那些集结在一起的规定，它的原则是除了我们主观的分解活动外，不增加任何成分。但是，经验科学在分析对象时必然陷于错觉：它自以为它是让对象呈现其本来面目，不增减、改变任何成分。事实上，却将对象具体的内容转变成为抽象的了，它使那有生命的内容变成僵死的了。我们知道，分析直接地、个别地得来的思维规定，都是有限的规定，思维在这里仅仅具有抽

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第78页。

② 同上书，第120页。



象的作用或只有形式同一性的意义。分析是从知觉的直接性进展到思想的过程，只要把这被分析的对象所包含的联合在一起的一些规定分辨明白了，这些规定便具有普遍性的形式了。不用说，要想把握对象，分别作用总是不可少的。精神自身本来就是一种分别作用，但分别仅是认识过程的一个方面，主要的事情还在于使分解开来的各分子复归于联合。

这样，就需要把分析与综合统一起来，以避免单纯分析所导致的本质与现象、一般与个别、有限与无限的割裂，从而达到思想的客观性。综合方法的运用恰好与分析方法相反。分析方法是从个体出发而进展至普遍，反之，综合方法则是以普遍性（作为界说）为出发点，经过特殊化（分类）而达到个体（定理），于是综合方法便表明其自身为概念各环节在对象内的发展。

之所以必须把分析方法和综合方法结合起来，完全是取决于我们要认识的对象本身的性质，是因为“思辨的思维本性……完全在于从对立的环节的统一中去把握那些环节”^①。哲学思维的本性就在于把经验科学割裂开来的有限性的认识重新统一起来，一方面要从事物的普遍性去考察，另一方面也不要脱离具体事物，它抓住事物同一中的对立与差别。

我们说哲学的方法既是分析的又是综合的，并不是说对这两个有限认识方法仅仅平列并用，或单纯交换使用，而是说哲学方法扬弃了并包含了这两个方法。因此，也可以这样说，哲学方法既是分析的又是综合的，是分析与综合的对立统一。原因就在于，逻辑理念既是普遍的，又是存在着的；既是以概念为前提，又直接是概念本身，所以它的开始既是综合的开始，又是分析的开始。这决定了认识真理的方法不是呈现为外在的反思，而是从它的对象自身中取得规定的东西。这个方法本身就是对象的内在原则和灵魂。它既是分析的又是综合的，是分析与综合的对立统一。

在哲学真理的认识中，方法不仅是大量的已知规定（分析的），而且是概念的自在自为的规定性，它把这些环节通过中介又

^① 黑格尔：《逻辑学》上卷，商务印书馆1966年版，第153页。



变成一个概念发展的无限的链条（综合的），由于“概念在其客观性中是自在自为的事情本身”^①，即概念通过自我分化、自我发展、自我完善，在绝对理念中达到了与现实的一致，因此，它同样也具有客观的意义，能够表征存在的本质和真理。

3. 从实质上看，哲学是对科学的理论思维的前提批判。

恩格斯在《自然辩证法》中阐述道：“我们的主观的思维和客观的世界遵循同一些规律，因而两者在其结果中最终不能互相矛盾，而必须彼此一致，这个事实绝对地支配着我们的整个理论思维。这个事实是我们的理论思维的本能的和无条件的前提。”^② 这里讲的是思维和存在在本质上服从于同一的规律。具体地说，恩格斯的这一论断有两层基本含义：其一，它作为“事实”而“绝对地支配着我们的整个理论思维”；其二，它以“本能的和无条件的”方式而构成理论思维“前提”。所有的具体科学的一个共同点就是，都把思维与存在的统一性作为“理论思维的本能的和无条件的前提”，运用理论思维去研究各种具体的存在，而不去研究理论思维的“前提”。或者说，在具体科学那里，不管是数学和自然科学，还是社会科学和人文科学，它们都“本能的和无条件的”把思维和存在的统一性当做自己认识世界的“前提”。与此相反，哲学则不是现实地实现思维和存在的统一，而是反过来追问思维和存在统一的根据，把理论思维的“本能的和无条件的前提”作为自己的研究对象。^③

哲学对理论思维前提的追问和反思，形成了自己的独特的问题领域，显示了它的特殊性质和独特价值：“以思维和存在的关系问题为基本问题的哲学，本质上是对理论思维前提的自觉反思，也就是把思维和存在的统一性作为反思的对象来考察；关于世界观矛盾的辩证法理论，就是研究理论思维前提的内在矛盾；而辩证

① 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆1966年版，第263页。

② 恩格斯：《自然辩证法》，载《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社1995年版，第364页。

③ 参见孙正聿《理论思维的前提批判》，辽宁人民出版社1997年版，第一章、第二章；孙正聿：《哲学通论》，辽宁人民出版社1998年版，第一章、第二章。



法理论之所以在本质上是批判的，就在于它是对理论思维的前提批判。”^①

辩证法理论作为“关于矛盾的学说”，它不是研究具体的矛盾即矛盾运动的特殊形式和特殊规律，而是研究抽象的矛盾即矛盾运动的一般形式和普遍规律；它不是提供关于具体的矛盾运动的理论解释，而是提供对整个世界进行辩证思考的理论思维方式。在这种意义上，辩证法所关注的矛盾，就是哲学世界观的根本矛盾——思维与存在的矛盾。思维与存在的世界观矛盾，首先表现在，“虽然思维和存在”这两个系列的规律在本质上是同一的，但是在表现上是不同的^②。思维以感性为中介，通过概念的逻辑运动来表达存在的运动规律。因此，思维与存在的统一，并不是思想内容与对象本质的直接的符合，而是思维在概念运动和概念发展中所形成的矛盾的统一、对立的统一、矛盾运动过程中的统一。思维与存在的世界观矛盾，更深层地表现在，人的思维的最本质、最切近的基础，既不是人的思维本身，也不是与思维相对立的存在，而是把思维与存在现实地联系起来的中介——人的目的性和对象化活动——实践。在人的实践活动中，直接地蕴涵着思维的能动性与对象的现实性、主体的目的性与客体的规律性、理想性的要求与客体性的存在、人的尺度与物的尺度、认知判断与价值判断等丰富的矛盾关系。人类的实践作为历史的展开过程，则又蕴涵着人作为历史的前提与结果的矛盾，人类文化的正面效应与负面效应的矛盾，历史进程的前进性与曲折性的矛盾，认识过程中的真理性与谬误性的矛盾，人类历史的必然性与偶然性、确定性与非确定性的矛盾，人类思维的至上性与非至上性、无限性与有限性的矛盾……^③

辩证法作为关于世界观的矛盾学说改变了哲学提问和哲学思维的目标和方式。它不再是去试图回答自然科学尚未发现的联系等

① 孙正聿：《理论思维的前提批判》，辽宁人民出版社1997年版，第13页。

② 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，载《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社1995年版，第243页。

③ 参见孙正聿《理论思维的前提批判》，辽宁人民出版社1997年版，第16页。



实证科学的问题，而是要在对实证科学和认识史、科学史的反思中，追问它的前提和思维方式，以求发现其中的认识基础和世界的一般真理内容。这表现在辩证法对已有认识成果的反思的消解和建构。辩证法作为消解性和否定性的反思，要破除知性思维和实证科学知识设立的僵死的界限，扬弃它的表面性，追问它的不自觉的前提，进而发现其中主客统一的深层构架。这种消解性、否定性的反思，同时也就是建构性和肯定性的反思，它不是简单地宣布对象为无，而是要在对象中发现它自己运动的真理内容。这一方面使具体科学知识活化起来、联系起来，另一方面也要把前提追究所获得的本质规定表达出来，系统地阐发出来。辩证法对人类认识基础的寻求及其理论表现，既形成了区别于具体科学知识的关于世界的一般真理即世界观，也显示了一种不同于知性思维和科学式思维的辩证思维方式。

辩证法作为“概念中的纯思维运动”^①，它就是思想内容自己运动的规律，或者说，辩证法作为思辨的逻辑就是思想内容自己运动的逻辑，即思想内容自我否定、自我发展、自我完善的逻辑。在这种意义上，辩证法内在于哲学发展的历程，它体现为理论形态和思维方式的统一。据此可以作出这样的结论，哲学真理既不是形式的分析的真理（所谓重言式命题），也不是直接可用经验检验的经验科学的真理，也不是旧形而上学独断的真理，而是不脱离经验内容而又作为全部经验基础的逻辑和规律。^②

三 从检验的标准上看

由于思维方式和知识确定性的不同，决定了科学真理与哲学真理的检验标准也不同。日常意识和科学认识大都基于有限的实践目的和认识目的，并以此确定和划定自己的认识对象和范围，在与认识对象相符合，能够达到预期实践效果的意义上，这些认识

① 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第212页。

② 孙利天：《论辩证法的思维方式》，吉林大学出版社1994年版，第89页。



就得到了真理性的确证。但是，哲学作为人类把握世界的一种方式，是一种特殊的文化形式。之所以这样说，是因为哲学有自己特殊的问题。哲学问题的特殊性在于它的形而上学性质，它是人们对世界和生活最终意义的追究。它不满足于日常经验和科学认识对世界和生活的分裂的认识，而要求用一个统一的原理和体系对世界作出解释。就哲学作为知识论和认识论来说，它要给出一个说明全部人类认识活动和成果的阿基米德点，以终止解释的倒退；就哲学作为逻辑学来说，它要透过思维形式的表层，探究思维和存在的同一性中的思维自己运动的客观逻辑；思维的规律也是存在的规律，任何关于存在的规律都已经过思维规律的中介，在这种意义上，哲学是反省的世界观；就哲学作为人类生活得以可能的伦理学来说，它是人生意义的最后回答。所有这一切都是不能用实证的方法作出判决的。这表明哲学追求的是另一种意义的真实和真理，它需要高度思辨水平上的逻辑的严谨和一致，它有哲学意义的确定性。

哲学提问和哲学语言的特殊性，表现为哲学反思的建构和还原，表现为哲学理论在哲学史上自己的运动和展开。哲学作为一种追本溯源的思考，它是有鲜明的批判性，并且是一种前提的批判，即对那些“自明的东西”的分析。哲学的前提批判，既是一种反思的规定，是一种建设性的批判，这当然也是对常识、科学和先前哲学形态的否定和消解。用康德的说法就是，没有建设性的批判是无效的。没有一个新的哲学原则和体系是无法真正取代旧体系的。因此，哲学就是哲学史，是人类智慧不断寻求最高统一性的持续努力。

对于哲学的思想特点，海德格尔的理解是：“每一个思想家只思想一个单一的思想。这一点从本质上把他和科学家区分开来了。科研经常需要一些新的发现和观念，否则，科学会陷入停滞和错误。一个思想家只需要一个单一的思想……”^① 意思是说，哲学家

^① 转引自约瑟夫·科克尔曼斯《海德格尔的〈存在与时间〉》，商务印书馆1996年版，第60页。



们实际上只是在用不同的话语谈论同一个问题，在极致之处真正的哲学是相汇通的，正如《周易》所说：它们“同归而殊途，一致而百虑”^①。在此意义上，哲学没有进步，正如海德格尔所说：“哲学本质上是超时间的，因为它属于那样极少的一类事物，这类事物的命运始终是不能也不可去在当下现今找到直接反响。要是这样的事情发生了，要是哲学变成了一种时尚，那就或者它不是真正的哲学，或者哲学被误解了，被按照与之无关的某种目的误用于日常需要。”^②

斯特劳森对哲学性质也有一段著名的阐述：“形而上学有着漫长的辉煌历史，因此不大可能在描述的形而上学中发现任何新的真理。但这并不意味着描述的形而上学的任务始终是或可能是一劳永逸的。它仍然是需要反复进行的。如果没有新的真理被发现，也会有古老的真理被重新发现。因为，虽然描述的形而上学的核心主题没有改变，哲学的批判性和分析性用法却是恒常变化的。永恒的关系是用非永恒的术语来描述的。这既反映了思想的时代特征，也反映了哲学家个人的思想风格。任何哲学家只有在用他自己时代的术语重新思考前人的思想时，他才能真正理解他的前人；最伟大的哲学家（例如康德和亚里士多德）的明显特征就在于，他们在重新思考的努力上比其他人付出得更多。”^③ 斯特劳森的论述旨在强调，哲学的问题是永恒的，只是它们在每一时代都被当时的哲学家以特有的方式和视角去思考和探索，而有新的阐释和理解。因此，研究哲学不是构造什么体系，或者发现新的重大真理。哲学的性质在于通过对哲学先驱者的学习，不断地去发现旧的真理的新的意蕴。同时，只有用我们自己时代的语言去思考他们，才能真正理解他们。基于这样的思想原则，斯特劳森认为形而上学是一种非历史性的研究，“将形而上学当做是一种历史

① 转引自何中华《哲学：走向本体澄明之境》，山东人民出版社2002年版，第38页。

② 海德格尔：《形而上学导论》，商务印书馆1996年版，第10页。

③ 彼得·F. 斯特劳森：《个体：论描述的形而上学》，中国人民大学出版社2004年版，第2—3页。



风格的研究是一个巨大的错误”^①。这十分清楚地告诉我们，不能用科学的进步性标准来衡量哲学。虽然人类的世界图式是能动地变化的，但变化了的世界图式仍然是人类的世界图式。人类思想中有大量处于中心地位的东西是根本没有历史的，或者是没有被记载于思想的历史之上。客观上存在着一些范畴和概念，它们是人类最抽象的概念装备中不可或缺的。就它们所具备的最基础的特征而言，是根本不变化的。

艾耶尔在《二十世纪哲学》中明确地提出，哲学与自然科学的进步形式不同。自然科学只要它证明了自己有作为说明和预测工具的价值，它就会被人们普遍接受。而哲学则是另外一回事。在哲学中不存在哲学家中的某一位取代另一位的问题，哲学的进步在于一批循环呈现的问题的演变，它表现的是对越来越少的问题获得越来越多的认识。他明确指出，“哲学的进步不在于任何古老问题的消失，也不在于那些有冲突的派别中一方或另一方的优势增长，而是在于提出各种问题的方式的变化，以及对解决问题的特点不断增长的一致性程度”^②。哲学的进步不是表现为“多”，而是表现为“少”，它是对思想客观性，即对“我们是否并且在何种程度上有可能不依赖事物与我们的关系而按照事物的本来面貌描述事物”^③ 获得越来越清晰的认识。

老子的“为学日益，为道日损”^④ 讲的也是同样的道理。“为学”是向外探求经验性知识，它可以随着探求活动的扩展而不断地积累，不断地增长，因此可以说是“日益”；“为道”是通过冥想或体验以领悟事物未分化状态的“道”。而这种“道”是看不见、听不到、摸不着的，“视之不见，名曰‘夷’；听之不闻，名曰‘希’；搏之不得，名曰‘微’。此三者不可致诘，故混而为一”^⑤。使人最信赖的感知手段——亲眼所见、亲耳所闻、亲手触

① 转引自应奇《斯特劳森的哲学图像》，《哲学研究》1998年第11期。

② 艾耶尔：《二十世纪哲学》，上海译文出版社2005年版，第15页。

③ 同上书，第3页。

④ 《老子·第四十八章》。

⑤ 《老子·第十四章》。

及，对“道”的适用性都被一一否定了，“道”非但不能为目、耳、手所分别把握，就是综合了视、听、搏的功用，仍不能真切体会。老子认为，对于“道”的体认是要减少知识，“见素抱朴，少私寡欲”^①。因此，悟“道”就要“日损”。在这样的意义上“为学”和“为道”是不同的两回事，不能互相代替。哲学是“为道”，这决定了它就不能像“为学”那样可以通过不断地积累知识而获得。要实现“道”的境界，必须保持心灵的虚灵而平静的状态，不为一切利害关系所动，排除一切不安与躁动，专心体验心中之“道”。“为道日损”还在于“损之又损，以至于无为”^②。“损”是一种修养功夫，“损”的结果便是“道”的境界的实现，它是一种“无”，从这种意义上说，“无”才是“道”的最高境界。

老子用“婴儿”和“朴”来称呼“道”的境界：“常德不离，复归于婴儿。”^③“常德乃足，复归于朴。”^④“婴儿”是生命的象征，它无知无识，自然天真，朴实无华，没有欲望，但它有无限发展的潜力与可能，人生的一切，将从这里发生。^⑤可以说，只有从婴儿身上，才能看到生命的源泉和力量，才能体会到生命的宝贵和完美，人类的真正美德将从这里产生。老子的用意是借婴儿之喻，说明心灵之本真状态。老子实际上是暗喻，心灵只有超越知识、欲望的束缚，才能回到原初的本真的无限丰富性与可能性。因此，这里的“复归”，实际是一种超越。它并不是要回到真正的愚昧无知，而是要向本真状态的“复归”，从而实现理想的人生境界。对此，黑格尔也有类似的看法：“认为人类最初的境界是天真无邪和谐和一致的，这种看法，就其认为‘分裂状态’是所有人类无法避免的，不是最后安息之所而言，显然是对的。但如果认为这种自然素朴的境界是至善境界，那就不对了。精神不只是直

① 《老子·第十九章》。

② 《老子·第四十八章》。

③ 《老子·第二十八章》。

④ 同上。

⑤ 参见蒙培元《心灵超越与境界》，人民出版社1998年版，第201—202页。



接的素朴的，它本质上包含有曲折的中介的阶段。婴儿式的天真，无疑地，有其可歆羨和感人之处，只在于促使我们注意，使我们知道这天真谐和的境界，须经过精神的努力才会出现的。在儿童的生活里所看见的谐和乃是自然的赐予，而我们所需返回的谐和应是劳动和精神的教养的收获。”^①

康德的“认识何以可能”、“没有认识论反省的本体论为无效”，胡塞尔的“主体如何切中客体”等命题说的都是哲学不同于科学的独特致思取向。哲学并不是如科学那样，是为了获得确定性的知识。从实质上说，哲学是一种前提批判，它以否定性的思维对待自己的前提——哲学的“统一性原理”。它要“揭露哲学自身前提的内在矛盾，展现哲学前提自身的狭隘性、片面性和暂时性，论证它的历史进步性、历史局限性和新的历史可能性，促使人类不断地反省自己的安身立命之本，以批判的、革命的态度去对待自己的全部思想和行为，以新的理论思维方式和价值观念体系去反观人类的历史和现实存在，并在新的更高的层次上重建哲学的‘统一性原理’”^②。由于对理论思维的不自觉的无条件的前提进行批判，就是要在不断地拆解、解构中推倒重来，因此哲学追求的目标不是“日益”而是“日损”。

按照海德格尔的看法，科学只有当其自始就嵌入“无”中时，才能存在；科学只有不牺牲“无”，才能在其所是的情况中了解自身。科学的基本任务“不在于积累与整理知识，而在于对自然与历史的真理的整个空间永远要进行新的开拓工作”^③。也就是说，只有以“无”所启示出来的境界为根据，才会提出“为什么？”的问题。

在《形而上学导论》中海德格尔反复追问：“究竟为什么在者在而无反倒不在？”在海德格尔看来，“无”不是思想的规定，而是存在自身的空隙、疏明，它使在者或事情本身到场和运作，显

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第90页。

② 孙正聿：《理论思维的前提批判》，辽宁人民出版社1997年版，第73页。

③ 海德格尔：《形而上学是什么？》，载《海德格尔选集》上，上海三联书店1996年版，第151—152页。

现和“澄明”。只有“无”的在，才有“敞开之境”。只有“无”的在，我们才能从被形而上学遮蔽了的深处取回希腊人对存在的原始经验，找到存在的意义。而要思入“无”，就需要一种思想的跳跃，即从科学思维的表象、计算、控制的思维方式跃入到“存在之思”。这种“存在之思”强调思是由存在而来的，思是对存在的归属。思归属于存在，决定了思的任务。在海德格尔看来，思想的任务就是从事存在之家的建立。存在之家把存在组合起来，按照天命把人的本质处理到存在的真理中居住，这个居住是此在“在世”的本质。因此，思想的本质就是开启存在的意义，领悟存在的真理。换言之，思想的任务就是历史性地思念着而又注意存在的天命，把存在作为真理的天命来说。由于存在的到达总是持续着的，而存在的到达的持续中总是等待着人的，把这样的存在到达时时形诸语言，是思想的唯一任务。思想对存在的归属规定了思想家们的任务，就是要从对存在的天命中发现合适的东西，要学会守护存在，倾听存在的言说。由此一来，海德格尔就把对真理的知识论追求转化为对存在的守护与倾听，转化为“此在在世”的生存领会。

总之，哲学追求的真实和真理是另一种意义的真实和真理，哲学是要超越经验知识的有限性，它要反思经验知识的生存论意义，寻求自我存在的终极基础、人生的终极意义，它要追究使经验知识得以可能的前提、自我认识的绝对确定性等形而上的东西。这就使哲学真理不具有实证科学意义上的可证实性，而这也恰恰表明了不能用经验科学的检验标准以及形式逻辑的推理论证来检验和证明哲学真理。

黑格尔和奎因对人类两种不同的知识类型的划分使我们看到，哲学知识与科学知识、哲学真理与科学真理、哲学思维与科学思维，作为人类两种不同知识类型和两种不同的思维方式是真实存在着的。黑格尔对经验主义和形而上学区分的阐述，实质上就是对科学与哲学的划分。

在黑格尔看来，经验科学是有限性的思维，获得的是有限的知识、有限的真理；而哲学则是无限的关于“绝对”的相对真理，



“（它）表征为‘真正的无限性’，它以有限的形式‘一下子’穷尽了‘无限’”^①。奎因在《经验主义的两个教条》中把人类知识分为两种：一种是逻辑知识，一种是经验知识，实际上也是对分析命题和综合命题的区分。分析命题或分析真理属于哲学知识、哲学真理；综合命题或综合真理则是指经验知识、经验真理。这无论是从思维方式上看是如此，从知识的确定性以及检验标准上也都得出了二者区分的真实性。

哲学与科学的区分的真实性，既表明了科学的局限性，同时也表明了哲学存在的合法性。但是，问题的关键就是要提供哲学存在的合法性证明，即论证哲学真理的客观性。从黑格尔的“辩证法是哲学的真理和逻辑”，列宁的“辩证法就是认识论”以及“辩证法认识论逻辑学三者一致”的思想原则出发，我们提出了辩证思维确定性的三条证明原则。

第一条，历史与逻辑一致的原则；

第二条，马克思辩证法的实践论证明；

第三条，体验的明证性。

^① 何中华：《哲学：走向本体澄明之境》，山东人民出版社2002年版，第33页。

第二章

历史与逻辑一致的原则

德国古典哲学的核心内容是对思维能动性的规律和原理的揭示和阐释。这个规律和原理表明：世界是为人的意识所表象的世界，人如何表象、意识世界依赖于人所固有的意识机能，在这种意义上，世界属于人的意识机能所表象的世界。在我们之外的客观存在并不能自己直接进入我们的心灵，它只能首先作为心灵亦即人的精神属性的感官印象而对人显现着，因此我们只有通过认识才能知道它们。也就是说，我们的全部观念，包括所谓“在我们之外的客观存在”这个观念在内，实质上都是我们的思维机能把握感官印象的一些规定性。因此，一个不可否认的事实就是：“凡属为人所称道的事物，实质上亦即凡属对人显现着的事物，都是为人的意识所显现而其本身也是意识，人不能脱离意识而有思维的对象。在这个前提下，思维规定对象是什么和怎样的一切确定性，也都是意识；意识是存在着的事实，它对人来说是无所不包的。如果意识作为这个无所不包性是有规律的，那么全部哲学的问题，都可归结为人的意识原理问题；心外的物质世界的客观实在性，只能在这个意识原理的思维与存在的同一性及主客统一性中，作为意识的客观内容对人显现着。”^① 在这种意义上说，德国古典哲学将思存关系的反思提升到规律的层面，实质上就是在思存同一性原理中为思想的客观性奠基。当然这个思想任务不是

① 邹化正：《〈人类理解论〉研究》，人民出版社1987年版，第4页。

一蹴而就的，它是通过黑格尔的思辨逻辑对康德的先验逻辑的辩证改造而完成的。

康德哲学对先验范畴如何统觉感性杂多，以及先天综合命题如何是可能的探索，实际上就是对思维能动性的规律和原理的最初揭示。康德对经验何以可能的先天条件的追问，把哲学引入了纯粹思维和普遍思维的领域，引入到人的思维同作为人类思维的普遍的先天规律的思想视阈。在这里，思想以纯粹思想为对象，通过对思维规律的把握就可以把握思想之中的世界。这样，康德哲学就确立了不同于形式逻辑的先验逻辑，不同于科学真理、经验真理的先验真理，不同于经验科学方法的先验方法。但是，黑格尔认为，康德虽然意识到了普遍思维、纯粹思维的哲学主题，可是，由于康德离开现实的、历史的经验和思想内容，因此并没有摆脱主观主义、形式主义的局限。这导致他的先验逻辑所获得的只是对普遍思维的抽象的、主观的、形式的范畴规定，没有达到纯粹思想的一般真理。

为了超越康德的先验逻辑，黑格尔提出了思辨的逻辑、真理与方法，亦即不脱离思想内容的真理的逻辑。黑格尔的思辨逻辑表征的是概念的自我产生、自我否定和自我发展的辩证运动。这里的概念指的是人类认识的深层结构，是哲学区别于常识和科学的概念框架。因此，概念的自我运动实际上就是人类认识的这种深层结构的自我运动。这种辩证运动体现的是“全体的自由性与各个环节的必然性”的统一，它表征的是思想内容自己运动的逻辑和真理。

在黑格尔看来，思辨哲学的根本任务就是要揭示出人类思维中的这种范畴结构的客观性，并对其进行反复思索。他明确地提出，“要想对于事物作思维着的考察，很明显，对于思维的内容必须指出其必然性，对于思维的对象的存在及其规定，必须加以证明”^①。黑格尔坚信可以通过对人类思想史、认识史、哲学史等外在文明形态的思辨处理，发现纯粹思想自己运动的范畴演绎的客观性和

^① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第37页。

必然性。

在黑格尔的思辨逻辑中，这些范畴的必然进展既是思维规律的逻辑学，也是思想中或为思想把握的存在的本质和规律，亦即存在论和形而上学。黑格尔以一种独特的方式实现了逻辑学、思想史、认识论和形而上学的统一。这种统一展示了西方精神的自我规定，又不断扬弃自我规定的历史，在这种历史展开中，思想可以证明自身与存在是同一的。需要指出的是，这种同一不是形而上学的“绝对”的同一，而是包含着差别的同一。这种差别的内在发生，是概念运动自我产生、自我发展、自我完善的动力源泉。

黑格尔思辨哲学的历史贡献在于：它提出了一种不脱离思想内容、内在于思想内容的思辨的逻辑或辩证逻辑，从而确定了区别于形式逻辑、经验心理学、康德先验逻辑等研究思维规律的哲学方法。黑格尔坚持在思想内容自己运动中获得它的普遍形式的意识，即达到“具体普遍性”的真理认识。黑格尔强调纯粹观念的诸范畴，不是表达思维规律主观形式的原理，也不是经验对象中抽出的共同点，即不是抽象的普遍性，而是思维和存在共同的内在生命和灵魂，是包含了经验对象的一切差异性、多样性的普遍性。因此，要理解黑格尔逻辑学诸范畴及其必然进展，就要像列宁所说的用全部人类文明成果教养自己、充实自己，通过历史与逻辑一致的证明原则，才能把握包含了无限丰富性的“具体的普遍性”，才能达到黑格尔所说的哲学的“理性真理”。

一 从幻相的逻辑到思辨逻辑

一般认为，辩证法有一个历史，一个其含义既有连续也有变化的历史。在这个辩证法史中“存在着四个关节点，这四个关节点体现了辩证法含义的历史关联和时代嬗变，它们是古希腊、康德、黑格尔和马克思”^①。

在这里，我们是把对辩证法的历史形态的剖析与对思想客观性

① 姚大志：《什么是辩证法？》，《社会科学战线》2003年第6期。



的寻求结合在一起论述的。

（一）柏拉图——发现真理的至上方法

在人类认识史上，最早使用“辩证法”并倡导掌握辩证法艺术的，是古希腊圣哲苏格拉底。苏格拉底所说的辩证法是论辩的辩证法，即通过对话揭露对方认识中一般与个别的矛盾，从特殊上升到一般，以找到普遍和绝对知识的方法。柏拉图肯定了苏格拉底的辩证法思想，认为辩证法就是揭露认识过程中一般与个别的矛盾的方法。他不仅讲从个别到一般，而且还讲从一般到个别，他认为通过这种方法所获得的真理是关于各种个别理念与最高的理念。此外，在柏拉图那里，辩证法还是考察不同概念特点与相互关系的方法。对相互矛盾的范畴之间关系的考察，是辩证法的任务，只有用辩证法去考察这些问题，人们才可以认识本质的真理。对于柏拉图的辩证法思想，黑格尔给予了高度的评价：“在柏拉图哲学中，辩证法第一次以自由的科学的形式，亦即以客观的形式出现。”^① 同样，德国古希腊哲学专家策勒尔也认为：“在柏拉图那里，辩证法成了一种科学理论，一种认识事物的真正实在的手段。”^② 许多西方学者都认为“辩证法”这一概念在双重意义上都是柏拉图首先使用的：一是柏拉图第一个在哲学上正式使用“辩证法”这一概念，以表示发现真理的至上方法；二是“辩证法”作为一个特定的术语，在词语形式上是柏拉图的创造。^③

柏拉图等人的辩证法思想实际上是对处于从发轫到定型时期的希腊哲学所作的全面总结。通过这一工作，柏拉图的基本目的之一是为人类的一切知识（当时称之为哲学）奠定科学的方法论基础，而亚里士多德后来之所以用形式逻辑来取代辩证法，其实是沿着柏拉图寻求科学方法的思路进一步往前走的必然结果。另外，苏格拉底、柏拉图等人的辩证法思想也为后来的整个西方认知主

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第178页。

② 策勒尔：《古希腊哲学史纲》，山东人民出版社1992年版，第139页。

③ 参见方朝晖《“辩证法”一词考》，《哲学研究》2002年第1期。

义传统奠定了方法论基础。从柏拉图、亚里士多德直至中世纪，辩证法一直是指逻辑论证的方法；从亚里士多德到斯多葛派乃至康德以前，辩证法在含义上常与形式逻辑相混。虽然自亚里士多德以来，辩证法的含义已有所改变，但直到黑格尔以前，这一概念在古代的特殊含义之一都是代表一门通过合乎逻辑的论证来寻求真理的科学。

中世纪以及16—18世纪，由于经院哲学和形而上学思想的影响，辩证法变得不伦不类了。在中世纪，人们崇尚超人的外在权威，追求彼岸的理想天国，信奉外在的宿命规定，甘当超人群体的附属物，把自身和自然置于被造物的地位，匍匐于上帝脚下。这种宗教信仰致使哲学成了神学的婢女，成了论证上帝存在的本体论证明的工具。

“本体论证明”是康德后来赋予它的名称。最初是由被一些人说成是“经院哲学之父”的安瑟尔谟提出的“独立的充足的证明”。实际上，在安瑟尔谟之前，贝伦伽尔已经将辩证法运用于神学。安瑟尔谟的贡献在于推广了这一方法，并以教会所认可的研究成果表明辩证法可用作解决神学问题的理性工具。安瑟尔谟与贝伦伽尔和阿伯拉尔等人一起，共同创建了辩证神学的新形式。他把辩证法应用于当时的神学家认为理性无法理解的神秘领域，特别是上帝存在、三位一体、基督的肉身和赎罪、命运与意志等问题。他相信理性可以达到与《圣经》和教父教导相符合的结论，因此，在运用辩证法的推理时，可以把教义当做有待证明的结论，而不是证明的前提。另外，他不以权威意见为前提，而是以逻辑所要求的简明性和必然性论证信仰的真理性。安瑟尔谟的“独立的充足的证明”与从经验事实出发来证明上帝存在的“后天证明”相比，是典型的“先天证明”。它的先天性表现在两方面：第一，它是对“上帝”概念的意义所作的逻辑分析。第二，“上帝”概念是证明的出发点，不像“后天证明”那样直到结论中才出现。

这样一来，“上帝存在的本体论证明”的意义就在于仅仅依赖于概念的分析而不依赖于经验事实的证明，这为康德的先验哲学提供了思想方向。



而在此之后的近代形而上学，由于坚执“是就是，不是就不是；除此之外，都是鬼话”的知性思维原则，则使辩证法被作为“鬼话”而遭到摒弃。

（二）康德——幻相的逻辑

辩证法真正得到发展是在德国古典哲学时期。是康德重新恢复了人们对辩证法的理论关注。康德对辩证法的理解来自古希腊，来自柏拉图的作为逻辑的辩证法。康德所理解的辩证法内在于人类理性之中，是一种认识和表达世界的方式。黑格尔高度评价了康德对辩证法的理论贡献，他说，“在近代，主要的代表人物是康德，他又促使人们注意辩证法，而且重新回复它光荣的地位”^①。

康德哲学产生的历史背景是近代自然科学的兴起，它的重大的社会历史作用不证自明地显示了自己的价值和意义，显示了科学和理性的威力。科学的成功不仅把哲学从人类智力活动的前台推到了幕后，而且也使科学的思维方式成为近代哲学的认识论或知识论追随的目标。近代哲学的认识论或知识论先后效法数学方法、力学方法，力图对科学给出方法论的说明。这样做的结果就是，在对力学方法实质的理解中引发了唯理论和经验论的对立；在对科学知识实质和最终确定性的追究中导致了休谟的怀疑主义。休谟的怀疑主义不仅使理性的权威遭到了破坏，也把康德从独断论中唤醒。康德反观以前的形而上学，确如休谟所说，是理性误用的产物。康德赞同休谟对因果联系必然性的怀疑，他指出：“所以吾人若如休谟所为，欲从‘所发生事象与前一事象之重复联想’，及‘连结表象之习惯’（此习惯由重复联想所发生，而仅成为主观的必然性者）以引申此原因概念，则原因概念将因而丧失无余矣。”^②既然因果联系只是一种主观的心理联想，并没有必然性，从而以其为基础的自然科学就是不牢固的。为了恢复理性的权威，康德决定批判审查人类理性，建立科学的哲学，为形而上学寻求

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第178—179页。

② 康德：《纯粹理性批判》，商务印书馆1960年版，第31页。



更好的出路。

在《纯粹理性批判》第一版序言中，康德对形上对象、理性以及形而上学的命运作了说明。他认为形而上学历来是理性的事业，它之所以陷入困境，不是理性本身的错误，而是理性误用的结果。他的说法是：“理性如是所陷入之烦困，非由理性本身之过误……理性穷溯（盖此亦由理性本质所规定者）事物更高更远之条件，惟立即自悟以此种方法进行则问题永无尽期，理性之事业，势必无完成之日；乃迫不得已求之于‘超越一切可能之经验的使用且又似不能拒斥即常人亦易于接授’之原理……盖因其所使用之原理，超越经验之限界，已不受经验之检讨。”^①形而上学、理性陷入这种困境的根源在于理性的误用。换言之，理性在适用经验对象时能确认真理，但是，人的理性总要追本溯源，追寻更远的前提，追到没有原因的第一因并把它当做对象，用适用于经验的原理来把握，形成有关它的知识，结果出现了先验幻相。先验幻相产生的主观根据有两点，第一，追求无条件者是理性的天然倾向；第二，它之所以能够由有条件者上升到无条件者，是反思判断力起作用，而反思判断力所规定的并不是客体，而是主体对客体的一种反思态度，因而它的原理是主观的，而非客观的。总之，它产生的根源是把这种主观的原理误当成了客观的原理。康德认为理性推理虽然没有必然性，从而没有客观原理，但理性推理的幻相却有必然性，有客观原理，因而有其自身的逻辑，这种“幻相的逻辑”就是辩证法，它表达的是理性本身的自相矛盾的本性。先验幻相的产生，说明人类通过理性形成的知识是不真实的。因此，要捍卫理性，保卫形而上学，为形而上学寻求更高、更好的形态，就必须研究理性的功能和作用，必须对理性进行合理划界，防止理性的僭越。

康德批判地审查人的认识能力，借以判定形而上学的可能性，并规定其源流、范围和界限，从而推动了哲学从单纯重视客体的本原作用转向探索主体的能动作用，实现了哲学史上的“哥白尼

^① 康德：《纯粹理性批判》，商务印书馆1960年版，第3页。



式的革命”。康德的“哥白尼式的革命”实现了认识上的伟大转折，在认识问题上把主客观的关系倒转过来，即不是把主观看做绝对地服从客观，而是相反，把客观对象看做是主观的创造，从而，客观对象要服从主观的规律。这样一来，康德就提出了一个在哲学史上具有重大意义和深远影响的思想——外界对象必须通过人的思维机能所固有的规律，才能为人所把握。这一思想充分地肯定了主观思维活动的能动作用，消除了被动反映论学说的片面性，确立了认识论的主体性原则，使认识论成为反省的本体论。

康德称自己的认识论为先验认识论。在康德看来，经验的可能性建筑在先天的纯粹知性范畴上，这些知性范畴虽然是凭借自己的规律活动的，但它只有同经验材料相结合才能发挥认识的作用，只有与来自直观和感性中的东西相联结，才能形成先天的综合判断或经验命题。这些纯粹知性范畴作为经验的可能基础仅仅属于思维先天具有的机能和形式，它不可能从经验中产生，也同思维的内容没有本质联系，因而没有经验意义上的自身存在。知性范畴是“先天的”，“自我”是其本源。^①“自我”用“纯知性概念范畴”去整理、综合杂多的感性知识，使之“联系在一个意识（即纯粹统觉）中”，从而得到同一性或得到一个原始的综合。自我在思想中的原始同一性，也即是“自我意识的先验的统一性”^②。在这里，“自我意识的先验统一”之“先验的”意味着自我意识的统一只是主观的，而不归属于知识以外的对象自身，因此，康德也把这种“自我意识的先验统一”称为“纯粹统觉”^③。“纯粹统觉”不同于普通的经验统觉，后者只是把杂多的东西本身从外面接受进来，而“纯粹统觉”则具有能动性，它使外物“受自我的感化”^④，使之成为属于我的东西。正因为“纯粹统觉”具有自我化外物的能动性，所以它有双重功能：一重是统觉的先验统一构成

① 参见张世英《黑格尔〈小逻辑〉译注》，吉林人民出版社1982年版，第129页。

② 参见黑格尔《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第121、120页。

③ 参见康德《纯粹理性批判》，商务印书馆1960年版，第103页。

④ 参见黑格尔《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第122页。



杂多意识的统一，从而有意识的统一，这构成了认识的主观方面；另一重是先验统觉构成对象的统一，因而使直观有了对象，这构成了认识的客观方面。由于主客观方面的统一基础都是先验统觉，因此达到了认识 and 对象的一致，即知识。但在康德看来，这种知识只限于现象界，因为“自我意识的统一只是主观的，而不归属于知识以外的对象自身”^①。就此，康德明确提出，“故吾人不能有关于‘视为物自身之任何对象’之知识，所有知识仅限于其为感性直观之对象即现象是也……故其结论，自当为‘理性之一切可能的思辨知识，唯限于经验之对象’”^②。理性的一切可能的思辨知识只限于经验对象，也就是说，人只有能力成就“现象界”的知识，而真实的“物自体”则是不可知的。

为了回答“先天综合判断”如何可能的问题，康德把人的理论理性的能力分为三种：感性、知性和理性。感性是直观的能力，知性则是规定感性成就经验知识的能力，而理性则是超越经验世界寻求无条件之原理的能力。它们各有自身的对象和规定对象的法则。感性的对象是刺激（物自体刺激），其先天法则是时间和空间。时间和空间作为感性直观的纯形式，不沾染任何一点物质性，它自身不能产生认识，只有借助知性范畴的判断作用，综合感性杂多才能形成知识。感性知识无论就内容看，还是就形式看，都是杂多的、互相外在的，只有通过知性范畴整理、综合感性知识，才能把感性提供的材料联系起来，才能使经验知识具有客观性，亦即具有普遍性和必然性。对于理性，康德是从两个方面阐述的：就内容方面说，理性是为知识寻求原理的能力，这促使它建立一个最高的、无条件的对象；从形式方面说，理性是以概念来运思的能力，理性确立真理性的形式即是推理（康德也称为证明）。理性要为经验提供至高原理，所以它的对象是作为“无条件者”的形上对象，诸如上帝、宇宙和心灵。因此，理性规定对象的法则就只能是思辨推论。然而，以矛盾律为基础的形式推论的法则亦

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第123页。

② 康德：《纯粹理性批判》，商务印书馆1960年版，第19页。



即理性的先天法则，它只是分析性思维的法则，而形上对象的建构则是综合的，因而形式推论的分析性法则无助于形上对象的建构。

康德的分析使我们看到，哲学作为真知识（真理），必然要求明证性。作为感性的先天直观形式的时间和空间在直观中获得了明证性，作为知性概念的范畴虽然不是直观，只是逻辑规定，但它们通过先验想象力作为“诉诸直观的能力”返回到了直观，从而得到了确证。问题是，既综合又超验的思辨推论通过什么获得明证性？在此，康德将传统形而上学的思辨推论推向了绝路。按照康德的思考，虽然知性综合判断的必然性有其客观的原理（统觉的原始综合统一性原理）作保障，但是，理性综合推理的客观性却不能以此为原理，也不存在保障其真理性的另外的原理。因此，形而上学的推理便不是知识。原因在于，理性脱离了直观（知性尚有一个诉诸直观的通道——先验想象力），所以它只能从概念到概念进行逻辑推演，而不能诉诸经验的证实。在此，理性就是一种单纯的逻辑推论能力。“但时至今日，非经验的单纯逻辑的明证性或推论的明证性只有分析的明证性，换句话说，只有形式推论才有明证性，而思辨推论却是综合的，因此它不葆有逻辑的明证性或分析的明证性。但反过来，综合的推论有没有明证性？对此康德实际上是否认的。”^① 由于综合的明证性在于直观，而概念则是非直观的逻辑规定，所以产生真理的明证性的综合活动肯定是概念运用于经验直观的活动，而不是从概念到概念的活动。概念运用于直观就表现为判断（先天综合判断），知性就是这种判断的能力，这种判断的先天逻辑法则就是知性概念—范畴。由于它产生了明证的知识，康德也称其为真理的逻辑。与此相对，康德把既综合又超验的思辨推论称为幻相的逻辑。在此基础上，康德揭示了作为整个形而上学基础的诸先验幻相，完成了对传统形而上学范畴逻辑体系的批判。

^① 王天成：《从传统范畴论到先验范畴论——康德的先验范畴对传统形而上学范畴论的批判改造》，《社会科学战线》2004年第2期。

康德批判传统的形而上学，是要为建立科学的形而上学奠定基础，是要给形而上学安一个合适的位置，而不是否定哲学。康德承认直观和经验的明证性，但不承认辩证法具有真理意义上的明证性。在他看来，人没有能力形成形而上学的知识，知识形态的形而上学是不可能的，只能在目的论基础上建立道德的形而上学。在这样的意义上，康德哲学与怀疑论完全不同。

康德先验逻辑的合理内核就在于他提出了在思维与感性的相互规定中不脱离意识内容的那种思维规律的客观实在性，这是康德的巨大功绩，列宁认为，“他使辩证法脱离了‘随意性的外观’”^①。康德提出不脱离意识内容的新逻辑意味着逻辑学表述的思维形式和规律已不再是外在于思想内容的主观任意的东西，它必须与感性内容的固有关系中才有自身存在的实在性。康德先验逻辑的主要缺陷是在一种不可知论的形式中阐发他的思维规律学说，即认为思维在其对感官印象的关系中所产生的一切思维规定虽然对感官印象是普遍有效的，但是，它们并不反映感官印象的内部规律，这些规定性仅仅是思维本身在感官印象制约下的对象化、客观化。按照康德割裂“物自体”与“现象”的基本观点，只有“物自体”才是客观的，而整个“现象界”、整个经验知识则都是主观的。因此可以断言，康德所谓思维的客观性实质上仍然是主观的。

康德虽然提出了不脱离意识内容的思维规律，但由于他把这个思维规律只是视做主观的逻辑方式，而没有把它作为意识内容和思维内容自己运动的方式和方法。所以，他的先验逻辑所表达的思维规律只是思维把握对象的主观逻辑方式，并没有完成思维与感性的统一，没有完成思维的普遍规定与思维内容固有的客观逻辑的统一，更没有达到思维与自在之物的同一。

（三）黑格尔——思辨逻辑

康德之后的德国古典哲学的中心任务是解决康德哲学中造成的

^① 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第82页。



主观和客观、现象和物自体（自在之物）的分裂，亦即力图达到精神和自然的“和解”。从费希特经谢林到黑格尔，基本上都是关于自然精神化和精神客观化的哲学努力。康德哲学基本上做到了第一点，在“人为自然立法”的意义上论证了对人显现的自然所具有的精神性本质，但这不是外在于人的客观的自然。由于康德哲学的主体性、主观性和自由性，而缺少客观的环节，这导致了康德的自然人精神化依然缺少“实在性”。谢林和黑格尔的自然哲学设定了或直观到了自然的精神本质，逐步把自然提升到自我意识的精神水平，从而达到了思维与存在的同一。总之，费希特、谢林的直观和黑格尔的辩证法，既是解决这一哲学任务的手段和方法，也是理论体系本身。

在黑格尔看来，康德的作为幻相逻辑的辩证法确实表达了理性不同于知性同一律的矛盾本性和超验本性，但是，它表达的也仅仅是理性的低级环节——“辩证理性”的本性。辩证理性虽然显示出理性在把握其固有对象时必然陷入矛盾并在矛盾中进行思维的必然性，但由于它认为矛盾的东西是不相容的，所以仍未摆脱“非此即彼”的知性原则。按照此原则，在辩证理性中矛盾双方是相互否定的，无法建立起真理的确定性，因而，此种理性仅仅是“消极的”或“否定的理性”。虽然康德重新提出辩证法并恢复它的光荣地位，但是，他的辩证法主要是揭示理性自身所包含的矛盾的方法，是与人类理性不可分离的幻相的逻辑。换言之，在康德哲学中，理性一进入形而上学领域就会陷入自相矛盾的境地，导致先验幻相的产生，所以辩证法在康德这里是消极的、否定的。在这种意义上，康德的辩证法作为逻辑不能积极地使用，去证明和确立真理，而只能消极地使用，去揭露幻相。

黑格尔不赞成康德辩证法的否定性和消极性，而返回到古希腊辩证法的肯定性和积极性上，把它作为通过合乎逻辑的论证来寻求真理的科学。按照黑格尔的思路，形而上学或本体论是理性的事业，其真理性必须由理性来确立，而理性在这种确立过程中又必然陷入矛盾，因而扬弃辩证法的矛盾状态，在矛盾中重新恢复确定性，便成为完成任务的关键。



这种在矛盾中建立真理之确定性的原理便是黑格尔的“思辨逻辑”，运行在思辨逻辑法则下的理性便是“思辨理性”。黑格尔的思辨理性把辩证法的“超越性”、“矛盾性”和“综合性”纳入到或渗透到“内在性”、“同一性”和“分析性”之中，使辩证法成为证明的逻辑，使辩证的理性成为“肯定的理性”。^①由此出现了代表黑格尔思辨逻辑实质的三个基本原则：一为“内在的超越”，二为“矛盾的统一”或“对立统一”，三为“分析与综合的统一”。具体地说，第二、第三条是形式原则，第一条描述的则是内容运动的机制。所谓“内在的超越”，有别于“外在的超出”，是说任何有限的规定必包含自身的否定性，自己超出自己，走向自己的反面。这说明对立面或差别的产生不是外加的，而是自身本性的分化和展开。所谓“对立统一”，按照黑格尔的说法就是，“思辨的阶段或肯定理性的阶段在对立的规定中认识到它们的统一，或在对立双方的分解和过渡中，认识到它们所包含的肯定”^②。所谓“分析与综合的统一”，是指思辨方法或“哲学的方法既是分析的又是综合的，这倒并不是说对这两个有限认识方法的仅仅并列并用，或单纯交换使用，而是说哲学方法扬弃了并包含了这两个方法”^③。细观这三条原则，第一条是后两条的根本条件，没有它，后两条无法成立。第二条讲的是思辨理性的根本法则，与同一律在知性中的地位相似。第三条讲的是思辨理性的运思方法，即“绝对方法”。

按照上述原则，形而上学的概念运演过程既是概念自身产生对立面、自身超越自身的综合过程，同时又是概念按其内在本性自身展开的分析过程。在这个运演过程中，对立中贯彻着同一，综合中贯彻着分析。这样一来，形而上学的综合论证及其辩证法在形式上就摆脱了与证明无关的消极否定状态，成为形上真理的证明的逻辑。

① 参见王天成《黑格尔形而上学维度的革新》，《吉林大学社会科学学报》2007年第4期。

② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第181页。

③ 同上书，第424页。



黑格尔认为，就理性是以认识形上对象为己任的无限性思维来说，形式逻辑作为知性逻辑只能确立有限的真理，而辩证法由于贯穿知性原则也无法达到形上真理的确定性，只有他的思辨逻辑才能胜任对形而上学或本体论的证明，因而才是理性的“真理的逻辑”。在黑格尔看来，康德所讲的思维范畴不仅仅属于主观的先验形式，实际上，这些逻辑范畴不但是主观用来把握客体的思维工具，而且属于存在的本质和规律的形式。此外，主观的东西只能是过渡到客观的东西的变化过程。为了解决形而上学作为知识的明证性问题，说明形而上学和自然科学的真理一样具有自己的真理的明证性，即在主客观统一中确立起来的明证性，他吸取了近代的主体理论，把寻求知识的阿基米德点吸收进自己的概念中，建立了概念自我运动、自我澄明的辩证法，以便通过思辨逻辑的辩证运动来沟通康德所分裂的现象世界与本体世界，把思维形式与其内容统一起来，把思想内容的客观性建立起来。在这种意义上，黑格尔的思辨辩证法是关于整个世界和自我意识内容的一般真理，即绝对真理。

在黑格尔这里，辩证法既代表一种最高的思维方式，同时也是存在的本质和真理。首先，辩证法是分析方法和综合方法的对立统一。黑格尔认为近代以来的分析理性是一种“知性”思维方式，这种思维方式把一切认识活动都归结为对认识对象的分析、分解和还原，以便发现最基本的元素，并用这种最基本的元素来解释一切，所以这种思维方式仅仅是理解世界的一种片面方法。哲学的研究对象是关于“绝对”的历史，“绝对”作为哲学研究的对象，它本身，诸如自由、精神和上帝的内容是无限的。因此，认识“绝对”不能单纯采用分析的方法，只能采取“绝对的方法”。这种“绝对的方法”是分析与综合的对立统一，黑格尔的说法是：“绝对的方法……本身就是对象的内在原则和灵魂……这个方法便是分析的……又同样是综合的。”^① 这种方法之所以是对象的内在原则和灵魂，是因为只有通过这种分析与综合相统一的绝对方法，

^① 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆1976年版，第536—537页。



才能既把握事物的普遍性，又不脱离事物的具体特性，从对象自身取得规定，获得真理性的认识。

其次，辩证法表现为正、反、合的螺旋式发展。黑格尔认为苏格拉底的辩证法是由一正一反两个因素构成，这种辩证法只有对立，没有统一，从而导致辩证法的否定的消极结果。但是，哲学不能像怀疑主义那样仅仅停留在辩证法的否定结果方面，永远只见到结果是纯粹的虚无，而完全不去注意这种虚无乃是特定的虚无，它是对结果之所从出的那种东西的虚无或否定。黑格尔指出，“如果虚无是对结果之所自出的东西的虚无，那它就纯然是真实的结果；它因而本身就是一种特定的虚无，它就具有一种内容”^①。可以说，辩证法的否定作为结果，同时也是肯定的，即在肯定中包含着它所从出的否定。辩证的否定扬弃否定在自身之内，“但这种扬弃否定、否定中包含肯定的基本特性，就具有逻辑真理的第三形式，即思辨的形式或肯定理性的形式”^②。黑格尔认为逻辑思想必须进入第三阶段，即从抽象的或知性阶段经由辩证的或否定的理性进入到思辨的或肯定的理性阶段。只有在这一阶段，逻辑思想才能获得其肯定的结果和确定性的内容，而这种确定性的结果又将成为更高阶段的逻辑真实体的开端。这表明，真正的辩证法应该是肯定的和积极的，必须超越单纯抽象的否定，进入到辩证的肯定阶段，使对立的因素得到统一。正是考虑到这一点，黑格尔在“正题”和“反题”之后又加上了“合题”，形成了著名的“三段式”。

最后是辩证法的生命原则和精神原则。黑格尔认为，哲学的目的就在于用思维和概念去把握真理。真理并不只是一个单纯的、空虚的思想，而是一个自身规定的思想，“那自身决定的真理有一种冲力去发展它自身。只有那有生命和精神的事物，才有自身冲动，自身发展，所以作为自身具体、自身发展的理念，乃是一个有机的系统，一个全体，包含很多的阶段和环节在它自身

① 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年版，第56页。

② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第181页。



内……哲学系统是一个理念的全体和它的一切部分之发挥……在理念中出现的一切的部分和所有这些部分的系统结合，均由此唯一理念产生。一切特殊部分都只是这唯一生命的反映和摹本。它们只有在理念的统一里，才得到它们的实在性，而它们的区别或不同的特性，也只是理念的表现和包含在理念里的形式。所以理念是中心，同时也是边缘，是光明的源泉，在它的一切向外发展里并不走出它自身，而只是内在并现在于它自身。所以理念是必然性和它自身的必然性的系统，而理念的这种必然性同样又是它的自由。”^① 真理是自我发展的理念整体，它的发展是一个过程，在这个过程中，它包含多种规定性于自身之内，因此，真理是具体的。

作为具体的真理，它就是思维形式与思维内容的统一。这就要求辩证法不仅要成为证明的形式，使形上真理得到形式上的证明，而且也要使真理得到内容上的确立。所谓内容上的确立，就是要实现主客体的统一。我们知道，从自我出发固然可以使辩证法成为证明的形式，使形上真理得到形式上的证明，但这并没有使真理得到内容上的确立。由于自我活动必然是关于对象的活动，因而从自我活动出发的意识哲学或认识论的思路是无法达到主客统一的。这就需要自我作为辩证之体摆脱单纯的主体性，与实体合而为一，这就是理念。“思维的产物一般地就是思想；但思想是形式的，思想更进一步加以规定就成为概念，而理念就是思想的全体——一个自在自为的范畴。因此，理念也就是真理，并且唯有理念才是真理。本质上，理念的本性就在于发展它自身，并且唯有通过发展才能把握它自身，才能成为理念。”^② 这意味着理念既是实体又是主体，就其直接性来看就是生命。黑格尔指出，“直接性的理念”作为生命是包含普遍性、特殊性在内的“活生生的个体”^③。理念是逻辑的载体而不是认识的载体，认识的载体作为主

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，商务印书馆1959年版，第32—33页。

② 同上书，第25页。

③ 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第404—405页。



体和客体二元分裂，是生命自身发展出来的否定环节。“思想是一种结果，是被产生出来的，思想同时是生命力、自身产生其自身的活动力。这种活动力包含有否定性这一主要环节，因为产生也是消灭。”^① 生命正是通过认识、实践这些中介环节，达到了自身本质的实现，从而证明了自身既是实体又是主体的真理性。对于生命的否定本性，黑格尔是这样评述的：“这个否定性……是一切活动——生命的和精神的自身运动——最内在的源泉，是辩证法的灵魂。”^② 关于辩证法的精神原则，黑格尔认为：“精神的发展是自身超出、自身分离，并且同时是自身回复的过程。精神的这种内在性或自身回复，也可以说是它的最高的、绝对的目的。……精神自己二元化自己，自己乖离自己，但却是为了能够发现自己，为了能够回复自己。……只有在思想里，而不在任何别的东西里，精神才能达到这种自由。……只有在思想里，一切的外在性都透明了、消失了；精神在这里是绝对自由的。由此，理念和哲学的兴趣都同时表达出来了。”^③

可以这样来理解，只是由于生命和精神运动的否定本性，才使辩证法呈现出有机性、整体性和过程性的特点。在此意义上，思辨逻辑从形式上看是真理的证明过程，而从内容上看则是理念作为活生生的生命在其中介过程中的自我证成过程。

二 思想内容自己运动的逻辑和真理

康德认为没有认识反省的本体论是无效的，在此意义上，传统形而上学都是独断的非反思的认识论。实际上，康德与他所要批判的传统形而上学一样，仍然是独断的、主观的、形式主义的。黑格尔的理论任务就是要消除康德哲学的二元论，把思维与存在统一起来。同时，要把康德对先验范畴的主观随意编排，变成概

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，商务印书馆1959年版，第53—54页。

② 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆1976年版，第543页。

③ 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，商务印书馆1959年版，第28页。



念自我演进的逻辑必然性。由于黑格尔哲学中的每一个逻辑范畴都对应于人类思想史的一个发展阶段，因此在思想史的历史演进中就可以证明思想范畴的客观性。

黑格尔的思辨逻辑作为思想内容自己运动的逻辑，超越了康德先验逻辑的抽象推论的思维方式，它是在与思想内容的具体统一中把握思想对象的内涵和实质及其自身运动的必然性。相对于康德的抽象推论的外延逻辑，黑格尔的思辨逻辑就是内涵逻辑。它是发自内容本身的内在判断而不是对对象的外在规定和把握，是思想内容自己运动的逻辑而不是脱离思想内容的抽象形式。黑格尔的思辨逻辑作为内涵逻辑，是思想内容的自我生成和显现的逻辑，而思想内容的自己运动同时也是世界或存在的自己运动，这也就是著名的思存同一性原则。

（一）思想对客观性的态度

黑格尔所谓“思想对客观性的态度”问题，就是思维与存在的关系问题，不过，黑格尔是把认识论与辩证法和形而上学紧密结合起来了，因此，他在批评思维与存在关系问题上的三种观点时，处处都着眼于有限与无限、相对与绝对、多样性与统一性的关系问题。^① 黑格尔的全部哲学体系是建立在对思想客观性考察的基础上的，他在《小逻辑》中分别考察了思想对客观性的三种态度，认为旧形而上学、经验论、康德的批判哲学以及耶可比与谢林均未能达到客观真理，都不足以为思想提供坚实的客观性基础。黑格尔将以往哲学归结为“知性”思维方式，并进而提出了逻辑真理必是一以思辨理性扬弃知性和辩证理性的统一体。

我们先来看看黑格尔对思想的内涵及其特点的分析。黑格尔所说的思想当然不是形式的思想，不是无内容的、抽象的思想，而是“思维自身给予的”，“思维的特有规定和规律”之“自身发展而成的全体”（即“理念”），是有能动性的、有矛盾发展的

^① 参见张世英《论黑格尔的逻辑学》，上海人民出版社1981年版，第65页。

思想。^①它是“把握永恒和绝对存在的最高形式，严格说来，是唯一方式”^②。由此推出思想的第一个特点是“能动的普遍”^③。黑格尔认为思想不是与精神的其他活动或能力，如感觉、直观、欲望等并列的，而是贯穿在这些活动之中的。思想活动的产物，即思想规定性或形式，是普遍的东西、抽象的东西，因此，作为活动性的思想就是“能动的普遍”（“活动着的普遍”）。思想的这个特点是从思想作为主体、作为能思者的角度来说的。思想是主动的（能动的），是对于某物的后思。后思就是由于人们不满足于仅仅熟知的东西和感觉的现象，要求进一步“追寻到它的后面”而进行的思想活动。其目的就是“想要知道有以异于单纯现象的原因所在，并且想要知道有以异于单纯外面的内面所在”^④。这一变化多端的现象背后的内在的东西、常驻不变的东西就是普遍物（共相），这个普遍物只有后思才能认识到。所以后思也可说就是要“在杂多中寻求统一”，它“总是去寻求那固定的、长住的、自身规定的、统摄特殊的普遍原则”^⑤。它所寻求的这个普遍物不是感官所能把握的，它是本质的东西和真理的东西。^⑥所以，普遍物作为思想活动的产物就包含着实质的价值，即包含着本质的东西、内在的东西、真理的东西。由后思推出思想的第二个特点，思想的产物——普遍的东西（共相）是事物的实质、本质、核心和真理。由于后思是对最初在感觉、直观、表象中的内容有所改变；只有凭借改变感觉、直观、表象中的材料，才能认识到对象的真的本性，这导致思想的第三个特点。这个特点告诉我们，思想不仅是主观的，而且是客观的，是事物的真理。思想的第四个特点就是自由。思想不仅是客观的，而且是主观的活动。黑格尔说，后思既能揭示出事物的真实本性，而这种思想又是“我的活动”，

① 参见黑格尔《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第63页。

② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第66页。

③ 同上书，第68页。

④ 同上书，第75页。

⑤ 同上书，第75、76页。

⑥ 参见黑格尔《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第74页。



从这个角度看，事物的真实本性又可以说是“我的精神的产物”。由于我是能思维的主体，是单纯的普遍性，所以说，事物的真实本性不仅是我的产物，而且是“我的自由的产物”。^①而这恰恰表明思想本质上是自由的。

思想的这四个特点的实质就是，它在自身的能动发展中经过无数的“中介”环节，可以“后思”到世界的内在本质。它的形式是主观的，而内容则是客观的，在这个意义上，思想就是客观的思想。黑格尔依据这四个规定，对历史上的思想对“客观性”^②的三种态度进行了考察。

黑格尔指出，思想对客观性的第一种态度是康德以前的形而上学所持的“素朴的态度”。这种“素朴的态度”没有意识到思想自身包含有矛盾，却信仰只靠后思，就可以认识真理。它不是依对象的各种规定在其有机统一体中的本来面目称谓被认识的对象，不是由对象自己去规定自己，而是我们主观地从外面强加给对象的，所以这种方法不能得到对于一个对象的真知。这种“素朴的态度”虽然主张思维与存在有同一性，思维可以认识存在，但他们的思想方法是反辩证法的，他们运用有限的、“非此即彼”的抽象概念去把握无限。由于“真实”是内容无比丰富的多样性的统一，它是理性的对象，要靠思辨的思维，从概念的有机联系、概念之间的矛盾进展才能把握。因此，“素朴的态度”不能把握多样性的统一，不能真正把握无限的具体的真理。

思想对客观性的第二种态度包含两种：一种是“经验主义”；一种是康德的“批判哲学”。黑格尔认为，经验主义是在反对旧形而上学的基础上产生的，它只谈有限，不管无限。经验主义虽然能满足人们对于具体内容的需要，但是，经验主义并不能把握具体真理，把握许多有差别的规定性的统一。按照经验主义以直接经验为最根本的东西的原则，它的进一步发挥，必然会否认超感官的事物或者至少否认认识超感官事物的可能，也就是说，必然

① 参见黑格尔《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第78页。

② 同上书，第78、120页。



导致不可知论。^①此外，经验主义采用单纯的分析方法。它以知觉为把握当前实事的形式，为了在知觉的个别事物中寻求普遍性和永久性的东西，它把个别事物中的种种特性一层一层地分析出来，有如剥葱一样，现象剥光了，本质也没了。经验主义只采用单纯的分析而不进行综合，使现象和本质脱离，结果失去了事物的本质。^②

在黑格尔看来，康德的批判哲学之所以导致不可知论的结果，原因就在于康德的批判哲学和经验主义有相同之处，两者都认为经验才是知识的唯一基地，知识源于经验，思想只能认识现象界，而这种关于现象的知识却是不真实的，因为现象并不是外界事物的本来状态和面貌。换言之，康德的批判哲学认为无限不是知识的对象，而只能作为信仰的对象，真正的物自体是不可知的。

由于思想对客观性的“第二种态度”给有限概念的有效性划定了一个范围，认为这种概念只能把握有限的、相对的事物，至于无限的、绝对的东西则不是根本被否认，就是被推到不可知的领域，因此，“第二种态度”公然否认了思维与存在的同一性。

思想对客观性的第三种态度则把“直接知识”与思想绝对对立起来，认为思想不能把握真理和无限的整体，只有“直接知识”或“直观”才有这种能力。这种观点认为思想只能抓住一些特殊的、有限的东西，而不能把它们有机地统一起来，思想只能达到脱离普遍的特殊，而不能认识具体真理，但可以通过“直接知识”（信仰）来把握“绝对”。

思想对客观性的“第三种态度”虽然反对不可知论，主张思维与存在的同一，但它割裂有限与无限、相对与绝对，割裂间接性与直接性，因此，它所把握的绝对真理必然是神秘的、空疏的、主观的。

黑格尔对“三种态度”的批评，实际上是为他自己的思维与存在同一说扫清道路的。他之所以能够实现思维与存在的同一，

① 参见黑格尔《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第112页。

② 同上书，第113页。



是因为他扬弃了近代认识论转向，即以经验论、唯理论的认识论，康德以对人的知情意诸能力进行审查为目的的三大批判、费希特的《全部知识学的基础》、谢林的《先验唯心论体系》等等，为典型形态的意识哲学开始了思辨逻辑的转向。在黑格尔看来，这种意识哲学坚持“没有认识论的本体论无效”，把认识论看做试图通过寻求“认识的明证性”来解决真理问题，包括形而上学的真理性问题，根本是行不通的。意识作为“精神的直接的实际存在”^①就是精神的现象，而“意识作为现象之学具有外在性，只有从现象学走向本质之学——逻辑学，形上真理问题才能解决”^②。因此，必须引导人们从精神的现象深入到精神的本质，从自我深入到实体，从意识（自我的活动）深入到逻辑（概念的运动）。只有从这样的思想原则出发，才能扬弃从人的认识明证性出发确立形上真理的态度，确立“逻辑真理”的权威，将形而上学建构成一个理念在其逻辑运动中自我证明和证成的真理系统，从而使形而上学获得科学的形式。

（二）思想内容的客观性

黑格尔认为，康德所讲的思维范畴仅仅属于主观的先验形式，实际上这些逻辑范畴不但是主观用来把握客体的思维工具，而且属于存在的本质和规律的形式。像康德那样把对象的统一性看成仅仅属于主体，对象就会失掉现实性。统一性是使主观与客观联结起来、使对象获得现实性的保证。所以单纯地指出一个对象有客观存在，而没有说出对象的统一性，这对于一个对象来说，并没有说出什么东西，并没有什么意义。仅说客观存在着，那就只是“一堆感觉印象的聚集体”^③，不能算做是真实的东西。问题的关键是要抛开主观性和客观性的区别，而着重对象内容的真实性，着重于它既是主观的又是客观的，是主客观的统一，而不是主客

① 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年版，第23页。

② 王天成：《黑格尔形而上学维度的革新》，《吉林大学社会科学学报》2007年第4期。

③ 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第124页。



观的分离。

在黑格尔看来，康德虽然意识到普遍思维、纯粹思维的哲学主题，却没有摆脱主观主义、形式主义的局限。在康德哲学中，不仅概念范畴是主观的，而且经验的另一成分，感觉和直观，亦即未经“范畴化”的对象（指不同于“现象”）意义下的“表现”，也是主观的。^①此外，康德的范畴“本身是空的”。在康德那里，范畴是停滞不动的，它只是被动地从感性那里接受素材，获得异己内容，因此它本身是空的。^②列宁的看法是：“康德把认识和客体分割开来，从而把人的认识（它的范畴、因果性等等、等等）的有限的、暂时的、相对的、有条件的性质当做主观主义，而不是当做观念（=自然界本身）的辩证法。”^③由于康德的先验逻辑离开现实的、历史的经验和思想内容，所以只能获得对普遍思维的抽象的、主观的、形式的范畴规定，不能达到纯粹思想的一般真理。

为了克服康德把思维形式与内容割裂开的主观主义和不可知论，黑格尔从他的思存同一性原则出发，认为一个对象的内容是否真实在于主观与客观的统一，而不是主观与客观的分离。黑格尔指出，客观性不仅是哲学所追求的目标，而且也应该是哲学研究的绝对对象。他说：“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。”^④在这样的意义上，思想的客观性就是哲学追求的绝对目标。

问题的关键就是必须证明思想内容的客观性。要证明思想内容的客观性，首先就要搞清什么是黑格尔所说的思想内容。表象、

① 参见张世英《黑格尔〈小逻辑〉译注》，吉林人民出版社1982年版，第133页。

② 参见黑格尔《哲学史讲演录》第四卷，商务印书馆1978年版，第267页：“知性只有思想没有内容：‘思想没有内容是空的，直观没有概念是盲的。’”第270页：“经验是被知觉、被感觉的东西之从属于范畴的规定。这些范畴是空的、抽象的、相对地空的。”

③ 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第177页。

④ 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第43页。



经验、概念都可以说成是思想内容，但黑格尔思辨辩证法关注的是使一切思维得以可能，或者说是贯穿一切思想内容的哲学概念或哲学范畴，是具有最高普遍性的具体概念。在这样的意义上，黑格尔逻辑学的诸范畴，就是黑格尔所关注的思想内容，它是概念在自我演进中所体现的逻辑的各个环节，它是概念运动的“全体的自由性与各个环节的必然性”的统一中的各个环节的逻辑必然性。

众所周知，康德的知性范畴是自我与感性杂多联系的各种特定方式，而自我在思想中的原始的同一性或自我意识的先验的统一性则是知性范畴的特定根据。康德认为“自我”是知性范畴形成知识的本源，普遍性与必然性皆出于“自我”。“自我”通过纯粹统觉自我化外物的能动作用，依据范畴的格式，把互相排斥、互相外在的感性事物分类并归于其中，从而赋予同类事物以普遍性与必然性。从实质上说，这种普遍性和必然性是非反思的，因而是独断的。康德对于思维范畴的考察有一个重大的缺点，就是他没有从这些思维范畴的本身去考察它们，而只是从这样一种观点去考察它们，即“只是问：它们是主观的或者是客观的”^①。他认为思维范畴属于我们思维本身的自发性，在这个意义下，思维范畴是主观的。由于对象的统一性仅属于主体，所以这对象也就失掉了实在性。由此看来，康德所谓思维的客观性，在某种意义下仍然只是主观的。在康德那里，知性范畴作为思维自身规定的原则只是形式地建立起来了，至于思维如何自身规定，自身规定到什么程度，他并无说明。因此，康德的先验逻辑并没有真正地建立起范畴的客观性，更遑论思想的客观性了。

康德遗留下的理论问题就是要揭示出思想范畴的客观性和思想内容的客观性。

费希特首先发现了康德知性范畴的这种缺欠，他主张有推演范畴的需要。作为一个唯心主义者，费希特强调绝对自我在知识活动中的基础性地位。所以他把全部知识的第一原理归结为“自我

^① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第119页。

设定自我”，即自我在活动中设定自身的存在。费希特以自我作为哲学发展的出发点，把各种范畴的证明都看做是出于自我的活动。据此，他提出了一个范畴推演的体系。他的哲学功绩使我们注意到：“即须揭示出思维范畴的必然性，并主要地推演出范畴的必然性来。”^① 他昭示给我们的是，一般的思维范畴，或通常的逻辑材料、概念、判断和推论的种类，均不能只是从事实的观察取得，或只是根据经验去处理，而必须从思维自身推演出来。如果思维能够证明什么东西是真的，如果逻辑要求提出理论证明，如果逻辑是要教人如何证明，那么逻辑必须首先能够对它自己的特有内容加以证明，并看到它的必然性。但仅有这一点还不够，因为知识必成立于主体和客体的关系中，所以自我必有一树立对立面的活动，这就是“自我设定非我”。它构成知识形成之原理的第二个环节，即反题。表面上看，反题似乎是从正题推出来的，对象作为客体似乎是自我的外化，其实不然。费希特明确指出，自我设定非我即树立对立面的活动绝不是从自我设定自我的活动中推出来的，而是和自我设定自我的活动一样是一种绝对的活动。换言之，确立主体（自我）的活动和确立对象（客体）的活动各自是一绝对活动。这样，非我作为对象虽然是自我设定的，但绝不是自我的外化或影子，而是有自己的实在性。一旦非我没有了实在性，就不会有任何知识活动了。正因为如此，费希特认为自我通过活动虽然不断地在克服或同化着非我，但新的非我亦会被不断地设定出来。非我是永远克服不了的。

从实质上说，费希特的自我，并不是真正自由的、自发的活动。因为这自我被认为最初是由于受外界的刺激而激励起来的，对于外界的刺激，自我就要反抗，唯有由于反抗外界刺激，自我才会达到对自身的意识——同时，刺激的性质永远是一个异己的外力，而自我便永远是一个有限的存在，永远有一个“他物”和它对立。这使费希特不得不得出这样的结论，只有有限的东西才可认识，而无限便超出思维的范围。在这样的意义上，他也仍然停

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第121页。



滞 in 康德哲学的结论里，并没有建立起范畴的客观性。对此，黑格尔是这样评价的：“康德叫做物自体的，费希特便叫做外来的刺激。这外来的刺激是自我以外的一个抽象体，没有别的法子可以规定，只好概括地把它叫做否定者或非我。”^① 费希特将自我认做与非我处于一种关系中，通过这种关系才激励其自我的自身规定的活动，于是在这种情形下，自我只是自身不断的活动，以便从外来刺激里求得解放，但永远得不到真正的自由。自我的存在是基于刺激的活动，如果没有了刺激，也就没有了自我。而且自我活动所产生的内容，除了通常经验的内容以外，也没有别的。由此看来，费希特只不过加了一点补充，把自我活动所产生的内容说成是现象而已。

谢林明确地意识到只有解决费希特的理论困难，即思维与存在、自我与非我、思维的主体和客体如何是同一的，才能向前推进哲学。他解决这一困难的办法是把自我与非我变成同质的东西，即把存在和自然精神化。他指出，“自然科学的最高成就应当是把一切自然规律完全精神化，化为直观和思维的规律”^②。他把这作为他的自然哲学的基本任务，认为在自然哲学的基础上即可达到先验唯心论体系中的自我意识的主体和客体、思维和对象的绝对同一。

黑格尔对哲学地基的思想清理是，一方面批评了康德哲学的形式主义方面，使辩证逻辑摆脱了对形式逻辑的依附；另一方面也批评了谢林片面强调直觉和直接知识，而否认对直觉知识的逻辑把握及间接性知识的重要性。他认为谢林在理智直观中达到的主观与客观、自由与必然的统一只是抽象的自我相关，亦即是抽象的同一性、抽象的普遍性。黑格尔要考察的则是内在于思想内容的自身运动的哲学范畴，这些哲学范畴也是使表象思维、经验思维得以可能的思维形式。

在黑格尔看来，康德的正确处在于他从认识论的角度考察了知

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第151页。

② 谢林：《先验唯心论体系》，商务印书馆1976年版，第7页。



性范畴本身的真正内容与价值及其适用范围，特别是考察了知性范畴的形成和应用的先验过程。但是，康德并未对思维形式的本质及其整个的发展加以考察，他不知道思维形式既是研究的对象，同时又是对象自身的活动，所以，他没有就思维形式自身去规定其自身的限度并揭示其自身的缺陷。与之相反，黑格尔主张必须在认识过程中考察思维形式，因为思维形式本身就是一种认识历程，思维形式既是研究的对象，同时也是对象自身的活动。只有把思维形式与思维内容结合起来，才能克服思维形式和感性对象的区别与对立。克服对立的关键在于自在自为的概念本身的实在性。概念的实在性或客观性就在于它既是主体思维本身的功能，也是事物自身的本质；既是思维形式又是思维的对象；是思维形式和思维对象的对立统一。

针对康德关于主体只是自我意识的活动而不是实体的观点，黑格尔明确地肯定了主体与实体的同一。黑格尔把传统上用以表示客观对象的实体概念与用以表示主观意识的主体概念结合在一起，得出了“实体就是主体”的论断。黑格尔认为，经验和表象固然表现着主客统一的真理，但有主观性、外在性的杂质，而概念则是“主体—实体”之为主客统一本身，因而只有它是真理的科学形式。他这样写道：“当实体已完全表明其自己即是主体的时候，精神也就使它的具体存在与它的本质同一了，它既是它自己又是它自己的对象，而知识与真实性之间的直接性和分裂性所具有的那种抽象因素于是克服了。存在于是被绝对中介了，成了实体性的内容，它同样是自我的财产，是自身性的，或者说，就是概念。到这个时候，精神现象学就终结了。”^① 这意味着，一旦主体和实体达到一体化，有关真理的主客体分立的意识哲学模式就被扬弃，转换成了逻辑哲学的模式。这就使有关真理的逻辑模式不再是“表象与一个对象相符合”，而是“思想的内容与其自身的符合”。^②

① 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年版，第24页。

② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第86页。



黑格尔认为这种把真理认做“自身符合”的真理观是真正哲学意义上的真理观，而以前的意识哲学意义的真理观仅仅是关于真理的常识。因为意识活动的本性就在于意识总是成立于自我作为主体和对象作为客体的张力关系中，没有主客体的对立就没有意识。即是说，意识的领域总是以主客体的二元分立（相互否定）为前提的。正因为如此，在意识的领域内设想绝对真理或主客的绝对统一是不可能的，它与意识的本性相矛盾。但是，逻辑却只有一个。按真理的“自身符合”论，形而上学作为真理的确立过程就不再显现为以前的“主体如何认识理念”的过程，而是变成了理念或概念在其发展中自身证明自身、确立自身的过程。在此形而上学与逻辑学变成了一体。

可以看出，黑格尔在这里所指出的主体或思维，已不是康德那种经验的有限性的自我，而是贯通于一切个别意识之中并为一切个别意识所表现的具有普遍精神活动性的绝对主体。

应该说明的是，黑格尔从意识哲学向逻辑哲学转变并不是抛弃意识哲学，而是将现象归结为本质的扬弃。因此，意识活动从低级到高级发展的各环节的内容仍然在概念自身发展的逻辑过程中被保留下来，只不过它扬弃了过去那种二元对立的形式，进入到了概念发展的单一形式。黑格尔指出：“精神在现象学里为自己所准备的是知识因素，有了这种知识因素，精神的诸环节现在就以知道自身即是其对象的那种单一性的形式扩展开来。这些环节不再分裂为存在与知识的对立，而停留于知识的单一性中，它们都是具有真理的形式的真理，它们的不同只是内容上的不同而已。它们在这种知识因素里自己发展成为一个有机整体的那种运动过程，就是逻辑或思辨哲学。”^①

人们难免会有这样的疑问：难道思辨哲学作为逻辑不是意识吗？它能够摆脱源于意识活动内容的自我作为主体和对象作为客体的张力关系吗？它能够克服源于意识活动形式的主观性和有限性吗？黑格尔认为思辨哲学之所以能够取代意识哲学，就在于思

^① 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年版，第24页。

辨哲学的逻辑作为精神的本质并不是由精神现象作为意识产生的，而是不以意识为转移的。逻辑的真理性在逻辑自身，即概念本身的自身发展。因此，逻辑是一个自我证明的过程。只有在此过程中才达到了纯粹科学的知识。也正是基于此，黑格尔才认为概念、逻辑不是人产生的，恰恰相反，无论是自然界，还是人类社会，都是概念、逻辑的显现。

黑格尔用“实体就是主体”的命题，把绝对精神确立为自己哲学体系的主体。正如马克思所理解的那样，黑格尔的绝对精神是斯宾诺莎所说的实体与费希特所说的自我意识的统一。^① 黑格尔从费希特关于自我的学说得到启发，认为实体不是现成的被给予的存在，也不是永恒不变的本质，实体不在人的意识之外，相反，人的意识在实体之中。同时，他用绝对唯心论改造了斯宾诺莎的实体观，得出了精神实体是唯一实体的结论。我们看到，正是在对费希特以自我为哲学原则的肯定中，黑格尔实现了由斯宾诺莎的实体向“实体即自我”的转换。在黑格尔那里，自我作为概念的内在本质，正因为它能够将一切异于自己的事物包容进来，在自我否定中建立自我肯定，所以它必然成为一个自我决定、自本自因的绝对必然性，而这绝对必然性就是实体。实体的精神性或观念性使之成为主体，而主体的客观性或存在性则使之成为实体。实体是运动变化的主体，它的特征在于自身的能动性：它自己设定自己，并在克服矛盾对立面的辩证发展过程中实现自身，完善自身。黑格尔的论述是：“精神已向我们表明，它既不仅是自我意识退回到它的纯粹内在性里，也不是自我意识单纯地沉没到实体和它的无差别性里，而是自我的这种运动：自我外在化它自己并自己沉没到它的实体里，同样作为主体，这自我从实体〔超拔〕出来而深入到自己，并且以实体为对象和内容，而又扬弃对象性和内容的这个差别。”^② 这就是说，实体实现自身，完善自身，不

① 参见列宁《马克思和恩格斯〈神圣家族〉一书摘要》，载《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第29页：“在黑格尔的体系中有三个因素：斯宾诺莎的实体，费希特的自我意识以及这两个因素在黑格尔那里的必然的矛盾的统一，即绝对精神。”

② 黑格尔：《精神现象学》下卷，商务印书馆1979年版，第271页。



是一蹴而就的。只有经历了辩证发展的全过程，把所有环节都包含于自身，它才是全面的、绝对的。

在这里，绝对意味着“这种无对象的自我意识的自身固执性，概念与其充实内容相对立的规定性就被扬弃了；概念的自我意识获得了普遍性的形式，而它保留下来的则是它的真实的概念或已经得到了实现的概念，也就是关于纯粹知识的知识，不过这种纯粹知识不是象义务那样的抽象的本质，而是象本质那样的知识，这一种本质知识，就是一种纯粹的自我意识，而这一种自我意识同时就是真实的对象；因为真实的对象就是自为存在着的自我”^①。随着精神赋予它的完全而真实的内容以自我的形式，它也就实现了它的概念，并且在这个实现化过程里仍然保持在它的概念之中，从而就是绝对知识。换言之，绝对知识是精神对精神自身的概念式的知识，即“真理在这里不仅自在地完全等同于确定性，而且也具有自身确定性的形态，或者说，真理是在它的特定存在中，这就是说，它是在自己知道自己本身的形式下成为能知的精神的对象”^②。

随着“实体即主体”的思维原则转换，范畴的产生原则便摆脱了外在表象的知性原则，而复归于自我的内在反思的理性原则。进一步，随着范畴摆脱了外在表象的知性原则复归于自我的内在反思的理性原则，黑格尔逻辑学的形式就变成富有内容的形式，“因此，根本不需要给具体的内容外加上一个形式主义；具体内容本身就是向形式主义的过渡，不过这里，形式主义不再是那种外在的形式主义了，因为形式就是具体内容自身所本有的形成过程”^③。作为不脱离思想内容的形式，就是思想内容的本质和真理，因此也可以说是思想内容本身。在这种意义上，黑格尔思辨哲学的思想内容就是关于世界的本质和规律的哲学世界观理论，它的客观性在于它把思想内容的自己运动同时看做世界或存在的自己

① 黑格尔：《精神现象学》下卷，商务印书馆1979年版，第263页。

② 同上书，第266页。

③ 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年版，第38—39页。

运动。

黑格尔哲学作为思辨的真理与方法和表象的、意志的把握世界的方式不同。按照思辨哲学的逻辑，人类的一切活动、对人显现的整个世界，都是思想活动和意识之中的世界。当用思想的形式反思人类的活动和世界，亦即揭示思想和意识的本质和原理时，一切就都被还原为思想的范畴运动。而当哲学用思想的形式去把握人本身时，人的生命、欲望、意志、情感也就成为思想的规定，成为整个世界思想体系中的一个逻辑环节。思想以纯粹思想为对象，通过对思维规律的把握进而把握思想之中的世界，因此，思想内容自己运动的逻辑，就被列宁唯物主义地阅读为客观事物的规律。列宁指出，“黑格尔的确证明了：逻辑形式和逻辑规律不是空洞的外壳，而是客观世界的反映。确切些说，不是证明了，而是天才地猜测到了”^①。

在这里，我们不讨论自在的客观存在这个哲学的最大难题，仅就黑格尔把思维规定看做是存在自身规定的观点而言，他确实为思想的客观性提供了现实世界的标准。^②

（三）全体的自由性与各个环节的必然性的统一

在我们看来，黑格尔与康德之间的一个显著分歧表现在对“思存同一”原则的态度上。思存同一的那个思正是黑格尔最为推崇的“绝对理念”，但在康德那里，这个绝对理念是不可能的。相反，在理性（思想）和物自体（存在）之间有着一条不可逾越的鸿沟。黑格尔评价道：“按照康德的说法，思想虽说有普遍性和必然性的范畴，但只是我们的思想，而与物自体间却有一个无法逾越的鸿沟隔着。”^③

黑格尔的思辨逻辑之所以能够实现思维与存在的同一，是因为黑格尔的思辨辩证法是一个基于概念的“内在的超越”所体现出

① 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第151页。

② 参见孙利天《什么是黑格尔辩证法的合理内核？》，《长春市委党校学报》2002年第5期。

③ 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第120页。



的自我否定、自我生成的圆圈式的推演体系。这其中，一个圆圈衍生出另一个圆圈，其中每一个圆圈都包含着由低到高的三个阶段，最终，这个圆圈终结于体系的最高点——绝对理念。在绝对理念中，概念实现了普遍性、特殊性与个体性的统一，它既包容了存在，把存在和本质的真理建立起来，同时也实现了思维与存在的同一。在这种意义上，思辨逻辑的真理是在概念自我产生、自我发展、自我完善的“全体的自由性与各个环节的必然性的统一中”实现出来的。用黑格尔自己的说法就是：“关于理念或绝对的科学，本质上应是一个体系，因为真理作为具体的，它必定是在自身中展开其自身，而且必定是联系在一起和保持在一起的统一体，换言之，真理就是全体。全体的自由性，与各个环节的必然性，只有通过对各环节加以区别和规定才有可能。”^①也就是说，真理是个全体。它的展开需要一个历史过程，在这个过程中，真理体现为整体性、有机性和过程性相结合的特点。

黑格尔的理念之所以能实现自身为绝对理念，就是因为辩证法的原则和精神原则在起着作用。我们知道，在黑格尔逻辑学中，概念的自我发展表现为从作为思想直接性的概念之间的相互过渡（存在论），进展到作为思想间接性的概念之间的相互映现（本质论），又进展到思想的直接性与间接性的统一的具体的概念（概念论）。按照黑格尔自己的看法，只有概念论才是辩证法的真正家园。只有到了概念阶段，特别是从理念的最初的范畴——生命开始，进入到生命阶段，从有机物和生命开始，自我运动、自我否定、自身发展的思辨辩证法才具有了实体性的形态，才真正进入到思辨辩证法的思维与存在的统一。

对于辩证法的原则，黑格尔是这样阐述的：“真理不是静止的，永远在那里现成存在着，而是自我运动着，活生生的。它是一个永远有差别的东西，然而又不断地把这种差别转化为无差别。如果用感性的方式来把握，就把它叫做永恒的爱。它既是自

^① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第56页。

身运动又是绝对静止，是理念、是生命、是精神。”^① 黑格尔接着又说，“只有由于在同一主体里包含有两个方面：生命情调的普遍性与否定这生命情调的个别性”^②，也就是说，只是由于生命的否定本性，是自身又不是自身，概念才能在运动中反映客观世界的运动。

在黑格尔逻辑学中，逻辑、自然和精神是三位一体的统一体。首先，逻辑理念外化为自然，又复归于精神。在生命的运动中，作为普遍性的逻辑理念，作为特殊性的自然，作为个别性的精神融合为一个生命整体。由于凡属有生命的存在都普遍地具有一种生命力，促使它超出其个别性，并包含其个别性在自身内。这样就可以使每一概念通过自身本质的展开，自然地过渡、转化为另一个概念，从而构成一个概念的整体，实现对客观世界的观念的直观。在这样的意义上，“生命就是以客体或自然显现出来的个体性精神”^③。这种个体性精神是一个能思的，血肉丰满的绝对的生命。“这个绝对生命将经验主义的内涵，先验主义的澄明，浪漫主义的激情融汇于一身，永恒地实现自己，永恒地静观自身。”^④ 因此，在这个生命体中，世界获得了统一性，完满性和自足性，上帝成了没有必要的假设，或者说这个统一体本身就是上帝。只是在这个意义上，黑格尔才说，“这种存在着的理念就是自然”^⑤。

按照黑格尔的看法，宇宙作为一个生命体，其存在的意义不是为了达到某个绝对的存在者，而是为了自己认识自己，在自己认识自己的过程中，宇宙达到自觉的同时也达到自由。只是在寻求自身的自由和自觉的过程中，宇宙才作为一个生命体而存在，精神、自然和逻辑理念才能获得内在的统一与和谐；只是在对自身

① 苗力田译编：《黑格尔致杜博》，载《黑格尔通信百封》，上海人民出版社1981年版，第241页。

② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第148页。

③ 参见王天成《黑格尔概念辩证法中的个体生命原则》，《天津社会科学》2005年第2期。

④ 张以明：《生命与实践——黑格尔辩证法的存在基础》，博士论文，吉林大学，2003年，第49页。

⑤ 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第428页。



的存在意义追问的过程中，逻辑理念外化为自然，复归于精神才不是无法理解的神迹，而是一个完满的生命的循环。既然要认识自身，宇宙必须现实化其自身，也就是使自己外化和对象化，自己成为自己的对象。因此，逻辑理念必然要外化为自然，否则，它就只是处于纯粹自在的状态，无任何内容可言。但自然是无自觉认识的存在，不能自己认识自己，所以“宇宙要使自身获得自觉必须使自己从自然进展到精神，即有自觉意识的生命存在”^①。

精神作为人的意识活动，在其直接形态上，完全停留于人的主观领域，而且，人是宇宙中唯一的有自觉意识的存在，所以，精神的活动只能是主观的人的精神活动。宇宙要认识自身的活动只能通过人的精神活动来进行。这就要求人的主观精神活动必须以能够达到潜在于自然当中的逻辑理念，使自然通过人而自觉，使主观精神达到自在自为的客观精神。

黑格尔对精神本性的规定是：“精神，作为感觉和直观，以感性事物为对象；作为想象，以形象为对象；作为意志，以目的为对象。但就精神相反于或仅是相异于它的这些特定存在形式和它的各个对象而言，复要求它自己的最高的内在性——思维——的满足。而以思维为它的对象。这样，精神在最深的意义下，便可说是回到它的自己本身了。因为思维才是它的原则、它的真纯的自身。”^② 精神不满足于只把自己作为感觉、直观、想象、意志来看待，而要求把自己作为思想来看待。思想不同于感觉、想象、意志的地方在于，后者是前者存在的形态。精神的最深刻意义不是感觉、想象、意志等，而是思想，精神只有在思想中，只有以思想为对象，才能得到最高的满足，才可以说是“回到它的自己本身”。在精神回到自身的过程中，它经历了复杂的中介或者说自我否定，黑格尔的经典表述是，“精神的发展是自身超出、自身分离，并且同时是自身回复的过程。精神的这种内在性或自身回复，

① 张以明：《生命与实践——黑格尔辩证法的存在基础》，博士论文，吉林大学，2003年，第52页。

② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第51页。



也可以说是它的最高的、绝对的目的。……精神自己二元化自己，自己乖离自己，但却是为了能够发现自己，为了能够回复自己”^①。精神的提高是一个过程，而且是一个必然的曲折进展的中介过程。在这个过程中，精神不断“二元化”自己，自我不断分离，又不断同一。

精神提高的依据就是作为过渡和中介的否定，只是由于有了这种依据，那当做中介的东西才会消逝，才能够在中介的过程中同时扬弃中介。黑格尔指出：“一切真的东西本身都具有它，并且唯有通过它才是真的。”^② 这种自身中介或者说内在的否定性既是概念自己运动的内在源泉和动力，也是支持自己概念运动的本体论根据。之所以这样说，是因为精神回到自身既是一种过渡和中介的过程，同时也是对过渡和中介的扬弃过程。在这个过程中，通过过渡和中介以及对过渡和中介的扬弃，世界存在的客观性被否定，同时，世界的被否定的作为中介的环节又在中介的过程中扬弃了中介。于是，在精神里否定和扬弃的结果把一切的外在性都消除了，它把异在化为自身同一，并在自身的透明性中直观自身。

在此意义上，精神提高的意义在于表示这世界虽然存在，但其存在只是假象，并非真实存在，从而不是绝对真理。世界只有把自身升华为精神，在精神的同一性中才能消除一切的外在性，才能直观自身，进而达到存在的本质和真理。

可以断言：精神原则就是无限理性追求的原则，就是精神自己产生自己，自己制约自己，自己发展自己的辩证原则。精神的运动就是思想的活动，思想活动总是思想内容的运动，而世界就是思想的现实内容，从而思想内容的自身运动就是思想中的时代和世界的运动。正因为如此，列宁才说：“在黑格尔这部最唯心的著作中，唯心主义最少，唯物主义最多。‘矛盾’，然而事实！”^③ 正因为黑格尔这部最唯心的著作中包含着最丰富的唯物主义内

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，商务印书馆1959年版，第28页。

② 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆1976年版，第543页。

③ 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第203页。



容，所以才有批判改造黑格尔思辨辩证法的必要。列宁才会在《哲学笔记》中意味深长地写道：“要义：不钻研和不理解黑格尔的全部逻辑学，就不能完全理解马克思的《资本论》，特别是它的第1章。因此，半个世纪以来，没有一个马克思主义者是理解马克思的!!”^①这意味着不懂得黑格尔的思辨辩证法，就是不懂马克思主义的辩证法，就是不懂辩证法。所以我们要掌握辩证法，只能在黑格尔所达到的成果上继续前进，绝对不能丢掉黑格尔已获得的内容。

（四）思想范畴进展的逻辑必然性

康德在分析形式逻辑的判断形式中获得的是关于“认识何以可能？”的先天条件的认识。认识如何是可能的？认识所以可能的先天条件是什么？这样的分析已经从形式的分析进入到实质的内容的奠基，在这样的意义上，康德已经开始了传统逻辑的辩证改造。^②

尽管如此，黑格尔仍然批评康德的先验范畴是主观的，形式主义的，避免不了主观任意的使用。在康德那里，范畴还不是感性的真理，不是感性内容自身具有的真理，而是思维外在规定感性的真理。由于康德的知性范畴只是空洞的思维形式，只是被封闭在一个个别的有局限性的自我意识的纯自我之内的主观性的东西，所以康德的所谓范畴的客观性，只是对有限的自我意识之内的感性对象进行外在综合把握的那种思维的必然性和普遍性，它们并未达到和感官对象的内在统一及把握物自体的客观实在性。黑格尔认为，先验范畴作为感性内容或者说是感性杂多的内在的本质就内在于感性内容之中，就是感性内容自身的真理或者说是感性内容自身的内涵。

此外，康德在把思维形式本身作为知识的对象加以考察的过程

① 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第151页。

② 参见孙利天《德国古典哲学对传统逻辑的辩证改造》，载《论辩证法的思维方式》，吉林大学出版社1994年版，第72—79页。



中脱离了思维形式本身的认识过程，而只是侧重于它们何以可能的先验过程，所以他只是现成地从主观逻辑中把范畴接受过来，并没有对思维形式本身进行批判和演绎。黑格尔认为，康德这种在没学会游泳以前勿先下水的学究式的做法，必然导致他的另一个缺点，即只按照主观性和客观性的一般对立去考察它们，只是问它们如何才是客观有效的，并没有说出对象的统一，因而这种客观性并不能算做真实的东西。

我们知道，康德的先验范畴是以三个一组排列的。康德曾明确解释自己的三分法与传统形式逻辑的二分法之间的区别，认为后者是分析的，而前者是综合的。综合的就意味着它不是形式逻辑的A与非A，而是“（1）条件，（2）被制约的，（3）二者的结合”。康德指出：“如果一种分类要先验地进行，那么，或者它是按照矛盾律来分析的。这样，这分类就常常是二分法的或者它是综合的。假使它在这场合的分类应是从诸先验概念导出的话，那么……这分类必然是三分法的。”^① 康德把这种关于范畴的三分法叫做“形而上学的先验分析”。

康德的这种形而上学的先验分析方法成为黑格尔的辩证法的逻辑起点。黑格尔的概念分析也是通过三分法即“正、反、合”而展开的，而且对这种方法论给予了全面系统的阐述与展示。经过黑格尔的辩证改造，康德的先验范畴发生了变化：“范畴的‘体’就由外在表象变成活生生的自我，而自我的本性恰恰又是原初的自我决定、自我确立的理性活动。”^② 这种范畴的自我化就是黑格尔所强调的概念，黑格尔把它叫做不同于表象的“纯思想”。黑格尔进一步根据“纯粹思想”是“逻辑上在先”的基本观点，对概念的辩证本性予以揭示。黑格尔指出，“纯粹思想的规定”就是一切事物的绝对根据，它逻辑上先于观察中的和经验中的东西，独立于观察和经验中的东西，它有其本身自我发展的逻辑必然性。

① 参见康德《判断力批判》上卷，商务印书馆1964年版，第36页。

② 王天成：《黑格尔概念辩证法中的个体生命原则》，《天津社会科学》2005年第2期。

它所包含的各个环节即思想规定可以按它内在的逻辑必然性推演出来，其真与不真的标准亦不在观察和经验中的东西，而就在它自身。^① 概念不存在产生不产生的问题，它既是产生者，又是被产生者，是自在而又自为的。

黑格尔在逻辑史上是第一个不满足于把判断、推理的各种形式简单地列举出来和形式地比较，而要求依概念的自身发展对它们加以分类，以表明思维的形式与内容是一致的，主观与客观、现象与本质是同一的。

他认为逻辑规律不是对事物进行外在判断和推理的空洞外壳，而是对概念本身的区别性或规定性的陈述和表现。他说：“在哲学历史上所表述的思维进展的过程，也同样是在哲学本身里所表述的思维进展的过程，不过在哲学本身里，它是摆脱了那历史的外在性或偶然性，而纯粹从思维的本质去发挥思维进展的逻辑过程罢了。……全体的自由性，与各个环节的必然性，只有通过对各环节加以区别和规定才有可能。”^② 按照黑格尔的看法，应该是先有概念然后才是判断，是从概念进展的必然性逻辑地推展出判断。具体来说，就是在概念的自我展开过程中任何概念都同时既是规定又是否定，都是作为环节和中介而存在的。通过自我中介，概念不断地建立自身同时又否定自身。概念的自我否定，既是对自身的虚无性的否定，使自身获得更全面的规定性，同时，又是对自身固存性的否定，使自身在更高的逻辑层次上重新获得规定。正是由于概念自身所具有的自我设定、自我发展、自我完善的辩证本性，黑格尔才能用概念的逻辑的必然进展取代康德的先验范畴的主观随意编排。

由于在黑格尔的逻辑学中思想总是对什么的思想，亦即有内容的思想，并不存在脱离思想内容而单独自身存在的思维形式。因此，思维形式是与一切思想对象具体统一的普遍性的形式，亦即事物的本质或实质。不仅如此，反映在思维中的感官印象和意识

① 参见张世英《黑格尔〈小逻辑〉绎注》，吉林人民出版社1982年版，第87页。

② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第55—56页。

内容也具有概念性的本质。思维把握对象的普遍规定既是思维的主观逻辑方式，也是对象的客观本质和规律。

在这样的意义上，黑格尔逻辑学体系中思想内容的客观性就在于概念自身进展的逻辑必然性。黑格尔的思辨辩证法作为思想内容自己运动的逻辑和真理，是在概念水平上对思想内容自己运动的必然性的逻辑表达。这种逻辑必然性体现的是“全体的自由性与各个环节的必然性”的统一，在它自身之内既有必然性，也包含着超出自身的自由性。它不是如形式逻辑那样只是单纯的分析的必然性，而是具有超越知性逻辑的思辨逻辑的逻辑必然性，它需要高度思辨水平上的逻辑的严谨和一致，因此具有哲学意义上的确定性。

（五）思想内容的矛盾性

黑格尔指出，康德的历史功绩就是使辩证法摆脱了任意性的假象。康德的辩证演绎证明辩证法不是主观任意的产物，而是思想追求最高统一性的必然结果，他的著名的宇宙论的四个“二律背反”揭示了思想内容自身运动矛盾的必然性。这是近代哲学界最重要的和最深刻的一种进步，它推进了哲学从形而上学的独断向辩证思维的转变。但由于康德只出于对世界事物的一种温情主义，认为世界的本质不应具有矛盾，矛盾的产生肯定是出在主观方面，矛盾只属于思想认识，亦即心灵的本质，是人的思维出了毛病，因此它仅属于现象界。为了防止理性陷入先验幻相，康德的辩证法仅仅停留在主观的形式的层面之上，而没有把矛盾，把辩证法看做是感性对象自身、事物本身的真理，并由此得出“物自体”不可知的消极结果则是错误的。

对于康德关于矛盾必然性的思想，黑格尔给予了肯定并做了重要的发挥。黑格尔指出，矛盾不仅是必然的，而且是普遍的。康德的错误在于没有更进一步认识到理性矛盾的真正积极意义，认识到一切现实之物都包含有相反规定于自身。此外，康德列举的四种矛盾是以他的范畴表为基础的，只是把那对象安排在现成的图式之内，而不是根据对象的具体统一体中所包含的各个环节之



矛盾发展过程来论述的。实际上，不仅在宇宙论中提出的对象里可以发现矛盾，而且在一切对象中都可以发现矛盾，他只列举了四种矛盾，这实在是太少了。按照黑格尔的看法，“只要对理性的二律背反的性质，或者更正确地说，辩证的性质，深入观察一下，就会看出每一个概念一般都是对立环节的统一，所以，这些环节都可以有主张二律背反的形式”^①。这就打破了康德只承认有四种二律背反的局限性，在哲学史上，从客观唯心主义立场第一次提出了矛盾普遍性的思想。

黑格尔不仅克服了康德认为事物或思想内容不能有矛盾，矛盾只能是主观思维形式的理论缺陷，肯定了思想内容自身矛盾的必然性，而且还论证了矛盾的客观性。他说：“矛盾发展并不是从外面加给思维范畴的，而毋宁是即内在于思维范畴本身内。”^② 矛盾既不是经验表象的冲突和运动，也不是主观思维形式的混乱和悖谬，而是思想内容、思维范畴展开自身的必然规律。思维是以感性为中介，通过概念的逻辑运动来表达存在的运动规律。因此，思维与存在的统一，并不是思想内容与对象本质的直接的符合，而是思维在概念运动和概念发展中所形成的矛盾的统一、对立的统一、矛盾运动过程中的统一。这决定了思辨思维的确定性不能用感性直观的经验加以论证，也不能作为单纯的思维形式法则予以推演，它只能是思想内容以及思想内容所规定的事物自身运动的矛盾进展。马克思对此予以进一步的阐释：“两个相互矛盾方面的共存、斗争以及融合成一个新范畴，就是辩证运动。”^③ 矛盾运动的结果是产生“新范畴”，这意味着思想范畴运动的必然性就在于它的内在矛盾，在于它的范畴不同规定的同一与差别的矛盾本性。矛盾的客观性由此成为思想内容自己运动的内在源泉、内在动力。

由于矛盾并不是一个直接的经验事实，矛盾不是用来描述现象

① 转引自王树人《思辨哲学新探》，人民出版社1985年版，第340页。

② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第118页。

③ 马克思：《哲学的贫困》，载《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1995年版，第144页。

关系，而是在更高层次上属于思维反映事物本质关系的概念。因此，矛盾概念作为事物本质关系的反映形式，作为对事物矛盾关系本质的把握，必然要关联到反映事物本质关系的一切概念。在这样的意义上，思辨思维的确定性就在于概念、范畴水平上思想内容本身的矛盾本性，在于思想自我否定、自我超越的必然性，在于矛盾的无限进展。

思辨思维把事物的本质把握为矛盾，它的理论贡献就在于，它在一切相关的概念之间建立起了对立统一的联系，使概念变成了能够从本质关系上表达事物运动过程的活的形式。对此，列宁给予了高度肯定。他说，矛盾是“自己运动的灵魂……‘内在的否定性’……‘一切自然的精神的生命力的原则’”^①。矛盾是一切运动和生命力的根源，意味着事物只是因为自身包含着矛盾，所以才有运动，才有冲动和活动。而“‘永恒的生命’=辩证法”^②，这种辩证哲学“推翻了一切关于最终的绝对真理和与之相应的绝对的人类状态的观念。在它面前，不存在任何最终的东西、绝对的东西、神圣的东西；它指出所有一切事物的暂时性；在它面前，除了生成和消灭的不断过程、无止境地由低级上升到高级的不断过程，什么都不存在。它本身就是这个过程在思维着的头脑中的反映。诚然，它也有保守的方面：它承认认识和社会的一定阶段对它那个时代和那种环境来说都有存在的理由，但也不过如此而已。这种观察方法的保守性是相对的，它的革命性质是绝对的——这就是辩证哲学所承认的唯一绝对的东西”^③。由于“矛盾概念的形成同时就意味着思维方式的改变，这样形成的矛盾概念的主要意义也就在于，通过掌握这一概念人们就可以建立一种辩证的思维方式”^④，在这种意义上，只有把矛盾理解为反映本质关系的概

① 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第82页。

② 同上书，第169页。

③ 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和古典哲学的终结》，载《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社1995年版，第217页。

④ 高清海：《对研究矛盾问题的若干想法》，载《高清海哲学文存》第6卷，吉林人民出版社1997年版，第166页。



念，只有把概念的本性理解为矛盾的，我们才是真正理解和掌握了自觉辩证法的科学理论，才能摆脱自发的经验辩证法理论的局限，我们所运用的矛盾概念才能具有世界观、认识论和方法论的意义。

三 历史与逻辑相统一

黑格尔在《逻辑学》中令人惊讶地说，事物是概念，事物是判断，事物是推理，等等，在常识看来，这的确是极端的唯心主义说法，外在于人的客观事物如何具有思想或精神的属性呢？但也可以反过来说，概念、判断、推理等是以客观事物作为思想内容的，从而不再是抽象的思维形式，不再仅仅具有主观思维的意义。在这种意义上，黑格尔确实为思想的客观性提供了现实世界的标准。那么，思维规定如何与存在自身相一致？为什么要把二者看做是服从同一规律的？思想的客观性如何保证？黑格尔的回答是：思辨逻辑作为思想内容自己运动的逻辑和真理，是在概念水平上对思想内容自己运动的必然性的逻辑表达，它的客观性就在于概念进展的逻辑必然性。

（一）逻辑先在性

黑格尔的哲学，不是对世界现象的描述，而是对世界的本质和规律的揭示。所以不能站在现象的立场上看待黑格尔哲学。在黑格尔看来，世界的本质无疑是一个主客体统一的精神活动性，所以它是一个思维的规律和认识的规律。而这种思维规律的体系恰恰就是一个各种思维规定辩证统一的逻辑过程，亦即范畴的体系。

范畴对康德来说，只表现人的思维的主观逻辑方式，而对黑格尔来说，它既表现人的思维的主观逻辑方式，也表现对象的本质作为概念的规定性。二者的统一作为一个普遍的主客统一性，便是真理自身。黑格尔的逻辑学是研究一般的真理是什么的逻辑结构，它的对象是在人的如何思维规律中去把握存在的本质作为概念之为一个主客统一性的内容整体。

绝对理念作为黑格尔哲学的本体，是一个共相，是一个精神活



动性，体现的是世界本质和规律的辩证法，因此这种本体不是黑格尔以前的旧哲学所指的那种时间上先于世界而自身存在的本体，而是逻辑先在的本体。对本体的这种理解决定了黑格尔说明世界的原则即是这种逻辑先在性的原则。

黑格尔继费希特、谢林之后，完成了对本体观念的一个划时代的变革。黑格尔的整个哲学体系，都在表达这样一个基本观念：本体不是一个自身存在的现实性，它只是一个贯通在宇宙体系或存在过程中的一个共相，一个在表现包括人的精神现象在内的统一基础——它存在，但它的存在不是别的，整个宇宙的存在过程，便是它的自身存在的现实性。换言之，本体不能在它抽象自身中就是存在，本体自身与它的存在，是在二者相互区别中的一个同一性，是本体自身作为本质，与宇宙存在过程中的一切事物作为对象的对立统一，是无限性与有限性的统一。这种双向关系表明，本体是各种感官对象的内在根据，而各种感官对象，即宇宙存在的各种事物则是本体的自身存在的现实性。本体既然是世界存在过程中一切事物的本体，它便必然不是在时间之中或时间之外的存在物，而只能是贯通在一切事物之中的。因此，本体作为一个规律体系或一个道或理的实在性，是内在于一切存在事物中的普遍本质，这个原则，才是真正说明世界的原则。这个原则不是在时间关系中的先后因果性，而是无时间先后关系的一个贯通一切时间关系中的普遍原理。

本体作为道或理，“既是内在于世界存在过程的一切事物之中，是这一切事物作为一个统一整体的普遍本质，那么它对世界的存在而言，便不是时间上的先在性，而只能是一个逻辑上的先在性”^①。这是贯穿黑格尔《逻辑学》乃至他的整个哲学体系的一个基本观念。

所谓逻辑的先在性，就是逻辑的东西的先在性。什么是逻辑的东西呢？就认识说，逻辑的东西就是理论化、概念化的经验事实、历史事实；就这种认识所反映的客观内容说，逻辑的东西就是本

^① 邹化正：《黑格尔哲学统观——论黑格尔哲学的实质》，吉林人民出版社1991年版，第39页。



质化、规律化、道理化了的事物的直接存在过程。就这二者在内容上的同一性说，什么是逻辑的东西的先存性呢？所谓逻辑的东西的先存性就是说，不仅逻辑的东西是为事物存在过程内在所固有的内在本质或基础，而且它必须要在认识上先行被确定，然后才能由此导出对事物的科学说明。因此，逻辑的东西对事物的直接存在过程说，有如前提和结论的关系，它是逻辑上在先的，而不是时间上在先的。

理解黑格尔的失败，往往就失败在不理解黑格尔的这个基本观念上，而是把黑格尔的哲学体系事物化、现象化，认为它是在描述一种时间上的实在发展过程，而不是在陈述实在发展过程的内在原理。

特别需要辨明的是，逻辑在先的那个先存性，“并不是一个抽象的不动的普遍性，它是在现实事物存在过程中那个活动性本身，是这个活动性本身的逻辑结构，因而也就是本体作为道或理那个具体共相的逻辑结构。这个逻辑结构在与人的思维规律的同一性中，就是所谓的逻辑的东西。逻辑的东西是逻辑在先的，这就是说现实存在的东西、历史的东西，必然要以逻辑的东西为基础，而是显现逻辑的东西的现象过程，从而这二者在其相互关系中，必然是完全相互一致的”^①。在逻辑的东西里，认识的对象必须是现实的东西，必须是它的存在过程，因为这是本体作为道或理的实在性的自身存在，没有它这自身存在，就是无存在，而无存在当然不能成为认识的对象，亦即不能成为它的自我意识的对象。

因此，在逻辑的东西里的有关认识的道或理，首先就是思维对存在的关系，就是思维必须从现实的东西、历史的东西出发。认识要从现实的、历史的东西出发的规定，这还指的不是实在的认识过程，它本身就是作为道或理中的有关认识的一个道或理，一个规律性。其次，既然认识是本体作为道或理之为一个主客统一性的自我意识，则认识必须从现实的东西、历史的东西出发，它

^① 邹化正：《黑格尔哲学统观——论黑格尔哲学的实质》，吉林人民出版社 1991 年版，第 49 页。

便基于认识的本性，必然领向深入对象本质的认识，领向对象本质与对象存在的内在统一的认识，亦即领向对象的本质之为一个本体作为道或理的具体性的认识，不管认识的对象是客观的存在物，还是认识本身和社会生活，都是本体作为道或理的主观性这一环节的自我意识。

本体作为道或理之为一个主客统一的整体，它的自身存在的现实性，便是自然、人、人的认识和人的为其认识所制约的社会生活，后者是前者的自身表现，所以它作为现实的东西、历史的东西，必然同前者作为逻辑的东西相一致。这便是贯穿黑格尔整个《逻辑学》乃至整个哲学体系的所谓逻辑与现实、历史相一致的思想实质。

黑格尔使现实、历史服从逻辑，强调逻辑是它的内在本质，并不是说逻辑学直接就是现实、历史的内在本质，而是说逻辑学表达的是本体作为道或理之为一个主客统一性的逻辑结构，这个逻辑结构必然是现实、历史的内在本质。现实、历史只是统一的本质作为道或理之为一个主客统一性的自身存在的现实性，所以后者就是前者自身的实在内容或本质。在黑格尔看来，不是我们按人的认识发展阶段性和认识的内容，外在地对这个道或理的内容加以安排，然后它才能与包括认识在内的一切现实的东西、历史的东西相一致，而是前者在其为真理的前提下，原就是本体作为道或理之为一个主客统一性的固有逻辑结构的表现，而这表现还要取决于这逻辑结构本身，它本身原来就是与一切现实的东西、历史的东西相一致的。这便可以充分看到，黑格尔的逻辑的东西与现实的东西、历史的东西相一致的思想，完全包含在他的本体作为道或理是一个逻辑先在性的观念里，是以这个观念为基础的。

对于黑格尔哲学中的逻辑的东西与历史的东西相一致的思想，要求人们必须理解逻辑先在性的原则。如果在不理解逻辑先在性的观念的前提下，去理解所谓逻辑与历史的一致性，便要把这一致性直接地历史化、经验化了。通常人们解释逻辑与历史的统一性时说：历史从哪里开始，逻辑的东西便从哪里开始，历史的东西是逻辑的东西的现实基础，否则便是黑格尔的唯心主义。但是



这种提法恰恰把两者的关系弄颠倒了。逻辑的东西是反映了历史的东西的内在本质和内在规律，所以就事实本身而论，只能是逻辑的东西从哪里开始，历史的东西就从哪里开始，而后才有其表现自身的内在本源，否则便是本末倒置。

人的认识固然要从实际出发，从历史出发，但这个出发点还不等于就是逻辑的东西——只站在这个出发点上，还一点没有认识、没有逻辑，它又何谈是逻辑的东西的出发点呢？逻辑的东西的出发点，就是逻辑的。如果人们说，我们是指历史的东西，是认识本身的逻辑的出发点，这又只不过是说，认识要从事实的东西、历史的东西出发而已。这个认识本身的逻辑表明，唯因事实的东西、历史的东西，还不是逻辑的东西，所以认识必须由此达到对象的本质，然后以此为新的起点，实现认识之为从抽象到具体的逻辑过程，并且只有这个过程，才在真正表明事实的东西、历史的东西与逻辑的东西之间的固有关系：表现在人认识中的逻辑的东西，是表现在人认识中的事实的东西、历史的东西（此者也只能通过认识对人的显现）的内在本源、内在基础。

只准说“历史的东西从哪里开始，逻辑的东西就从哪里开始”，而不准说“逻辑的东西从哪里开始，历史的东西就从哪里开始”，割裂二者的辩证统一性，这便是经验论的知性观点。它之所以广为流传，就因为许多人只知有时间上的先在性，不知此外还有逻辑上的先在性。所谓“逻辑的东西从哪里开始，历史的东西就从哪里开始”的那个“开始”，不是一个时间上的先在性，而是一个逻辑上的先在性。

（二）历史一定是“哲学的”

黑格尔所强调的纯粹观念的诸范畴，不是表达思维规律主观形式的原理，也不是经验对象中抽出的共同点，即不是抽象的普遍性，而是思维和存在共同的内在生命和灵魂，是包含了经验对象的一切差异性、多样性的普遍性，是“具体的普遍性”，亦即“理性真理”。

黑格尔全部哲学体系表明，真正达到概念的总体把握必须经历



哲学史、人类认识史和个体自我意识发展史的漫长道路，必须经历精神现象学所展示的自我意识发展的艰难历程。换一种说法，逻辑学作为黑格尔哲学体系的核心，必须有《精神现象学》的导言才能理解，必须有《哲学史讲演录》的历史证明才能令人信服。因此，历史和逻辑的统一就不是哲学体系构建的外在方面，而必然是理论体系的内在本质。具体来说，就是“从最初、最简单的精神现象，直接意识开始，进而从直接意识的辩证进展逐步发展以达到哲学的观点，完全从意识辩证进展的过程去指出达到哲学观点的必然性”^①。之所以如此，是因为作为黑格尔逻辑学起点的概念，经历了外部意识，自我意识（在此阶段发生了主人和奴隶由欲望开始，为了获得承认而进行的生死斗争和改造对象的劳动），理性和精神，以及宗教和绝对精神这些历史阶段。在这个历史过程的终点，绝对精神给予了自身完全的和真实的内容，从而到达了其定在的纯粹要素，即概念。概念，“就是为思维的主观活动所显现着的事物存在的本质——本体作为实体之为道或理的实在性”^②。这样的概念不仅整个地取消了对象性的形式，而且还把它的对方（对象）包含在自身中。因此，进入到概念阶段，即达到了《精神现象学》的“作为整个体系的导言、作为整个体系的第一部，并且作为一个自身的全体”^③的历史发展的结果，存在本身在这种知识中和通过这种知识显现出来，作为存在的本质和真理的逻辑学才是科学。

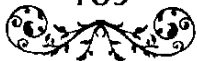
因此，必须通过历史与逻辑一致的证明原则，才能发现人类认识史、思想史、哲学史的认识阶段与纯粹思想自己运动的范畴演绎的客观性和必然性。

黑格尔用“实体就是主体”的命题，把绝对精神确立为自己哲学体系的主体。他的说法是：“精神……而是自我的这种运动：自我外在化它自己并自己沉没到它的实体里，同样作为主体，这

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第93页。

② 邹化正：《黑格尔哲学统观——论黑格尔哲学的实质》，吉林人民出版社1991年版，第47页。

③ 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年版，译者导言第2页。



自我从实体〔超拔〕出来而深入到自己，并且以实体为对象和内容，而又扬弃对象性和内容的这个差别。”^① 这说明，随着精神赋予它的完全而真实的内容以自我的形式，它也实现了自己的概念，并在这个实现化过程里保持在它的概念中，所以它才是绝对知识。绝对知识作为精神自我发展的最后形态，获得了“它的完全而真实的内容”^②，绝对知识是精神自我发展的最后的一个形态，精神在这个最后形态获得它的两个基本“定在形态”：“历史”和“科学”，从而获得“它的完全而真实的内容”。“历史”，对应于各种“意识形态”（或“精神形态”），在《精神现象学》中这个术语特指一切具体的有形的现象和直接性的现实。历史是绝对精神，是在科学中和通过科学被完全揭示和充分实现的精神的发展过程，也就是说，历史是哲学的历史。黑格尔认为人类的历史最终归结为哲学的历史，“精神自在地就是运动，就是认识的运动，——就是由自在转变为自为，由实体转变为主体，由意识的对象转变为自我意识的对象，这就是说，转变为同时又被扬弃了的对象，或者转变为概念的运动”^③。而概念的辩证运动恰恰就是哲学的历史。精神的另一个基本定在形态是“科学”，它对应于“概念”，黑格尔的说法是，精神的发展达到概念时就是“科学”^④。“精神”作为科学之所以能够产生，是因为它的出现是以世界历史的完成为前提的。“这个概念的特定存在，那末，科学是不会有在精神达到关于自己的这种意识以前，出现在时间和现实中的。作为知道它是什么精神，只有在精神完成了它的工作以后才会存在，而且除去在它完成它的工作的地方以外，也绝不会在别的地方存在的。”^⑤从而必然得出这样的结论：“在精神没有自在地完成自己，没有把自己完成为世界精神以前，它是不能作为具有自我意识的精神而

① 黑格尔：《精神现象学》下卷，商务印书馆 1979 年版，第 271 页。

② 同上书，第 265 页。

③ 同上书，第 268 页。

④ 参见黑格尔《精神现象学》下卷，商务印书馆 1979 年版，第 272 页。

⑤ 黑格尔：《精神现象学》下卷，商务印书馆 1979 年版，第 266 页。



达到它的完成的。”^①

这就涉及如何理解“历史”的性质问题，它是自在的现实的还是已经被理性充斥的思辨的历史？黑格尔认为，对历史的哲学理解之所以可能，是因为历史按其本质就是哲学的。^② 问题是为什么以及在什么意义上历史一定是“哲学的”。海德格尔在《黑格尔与希腊人》中提示了这个问题的答案：历史之所以是“哲学的”，是因为历史作为“精神”自己实现自己的进程，这一进程的起点、进展、过程和返回都是在哲学的方法上被规定了的。^③ 这个方法就是“思辨”，它是辩证法的全部积极意思所在。黑格尔把“思辨辩证法”径直称为方法，这就说明，黑格尔的“方法”绝不是作为工具的方法论，“方法”说明“内容的最内在的运动”之所是。“方法，亦即思辨辩证法，对黑格尔来说乃是一切现实的基本特征。因此，作为这样一种运动，方法决定着一切发生事件，亦即历史。”^④ 对思辨辩证法来说，所谓“现实的或真实的历史”并不是终极性的客观存在，而恰恰是一个概念，所谓纯粹的历史事实和纯粹的思想构造是同等抽象的不可靠的东西，因而终极性的客观历史是不存在的。

历史之所以一定是“哲学的”，是因为历史作为精神神圣表现的发展过程和阶段区分与实现是“思辨的”和“辩证的”，它们在其“普遍的形式”上来说已经属于逻辑学的真理，又在其仍然尚未完成的进程中以其活生生的内容演进而表现为历史的过程。进一步而言，历史的进程和阶段性之所以是“辩证的”和“思辨的”，则是因为黑格尔借助这些特殊术语来表现其历史原理中最重要的否定性原理。在黑格尔的逻辑学中，“辩证”一词的严格本义表示逻辑思想运动的否定阶段，即让抽象的规定性扬弃自身并走向它的反面，而“思辨”一词的严格本义则表示对这一否定的否

① 黑格尔：《精神现象学》下卷，商务印书馆1979年版，第269页。

② 张盾：《黑格尔与马克思历史观的关系——黑格尔历史原理的“显白教诲”》，《马克思主义与现实》2008年第2期。

③ 海德格尔：《路标》，商务印书馆2000年版，第508页。

④ 同上书，第507—508页。

定，即在否定的东西中重建肯定的东西，在对立的规定中把握统一性。作为否定的辩证法是一切有限事物的最真实的本性，是现实世界中一切运动、一切生命，一切事业的推动原则。^① 思辨的真理揭示出所谓否定乃是被规定的否定，因此它就有了一个肯定的内容，“就其真义而言，既非初步地亦非确定地仅是主观的，而是显明地包括了并扬弃了知性所坚持的主观与客观的对立，正因此证明其自身乃是完整、具体的真理”^②。

这种被思辨辩证法所规定的否定性正是一切历史现象最深刻的内在机制。历史进程的环节和阶段性之间的否定性关联，既是一切历史向前运动的动力、根源，历史本身作为人的有限存在方式的本质，同时也是历史按其本质就是“哲学的”和“思辨的”之明证。

历史既然按其本质是“哲学的”，因而历史作为“精神”通过人的活动实现和认识自身的辩证过程，历史的这个精神本质必然只有在哲学中才能被意识到和被揭示，只有哲学家才能理解历史中人类活动的内容的思辨和否定意义。按此逻辑必然推出，历史就是哲学本身的发展过程，哲学作为精神的整个客观内容的概念或知识，正是“被概念式地理解了的历史”。这就是黑格尔的著名观点：历史与逻辑是统一的，世界历史的现实运动与哲学观念的逻辑运动是同一个过程，历史最终归为哲学的历史。

对于黑格尔，历史的目的是它的自我意识，即哲学，绝对知识是历史的最后目标，只有它才是作为人的哲学存在的人性的真正现实。通常对此进行的唯心论批判正是人们理解黑格尔的失真之处，因为黑格尔的绝对知识是概念与实在的结合、主客对立的消除或者达到自我理解的存在整体。

我们都愿意强调《精神现象学》的核心问题是历史，科耶夫认为这种看法是不得要领的，真正的要点是：《精神现象学》确实处理了一般意义上的即现实中的历史，但它是对这种一般历史所

① 参见黑格尔《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第176—177页。

② 同上书，第183页。

作的概念上即哲学上的理解。因此，如果对历史没有认识，《精神现象学》不可能被理解，人们必须看到这本书所联系的历史事实——希腊、罗马、路易十四、法国革命、拿破仑帝国——才能理解黑格尔所说的东西；但更重要的是，如果没有《精神现象学》，历史就不可能真正地被“理解”，因为这本书的目的并非一般意义上的历史，而是用人的本质先验地“重建”人类的实在史。这种先验的重建只能在事后进行：“实在的历史”必须完成，“在概念上被理解的历史”（即黑格尔哲学）才能产生。^① 这就是黑格尔所主张的“历史一定是哲学的历史”。^②

“推动精神关于自己的知识的形式向前开展的运动，就是精神所完成的作为现实的历史的工作。”^③ 所谓“精神关于自己的知识形式的前进运动”，指的正是从基督教哲学到近代意识哲学的发展所取得的那些成果，这些成果构成“精神所完成的现实历史”的“知识形式”，它们为黑格尔最终“完成”哲学做了准备。《精神现象学》对世界历史实际进程的反映，体现了黑格尔所强调的哲学作为“后思”的性质，黑格尔的经典表述是：“正好像闵尼瓦所豢养的兀枭，只在暮色低垂之际，方才开始展翅翱翔。”^④ 黑格尔把哲学的性质定为“后思”告诉我们，他是把自己的哲学看做历史的总结和存在的真理。

黑格尔逻辑学概念的演进之所以能成为表征存在的真理，完全是因为它以《精神现象学》的作为意识的经验的科学来奠基，从而保证了它的内容的丰富性和完整性，即它本身包含，至少潜在地包含认识 and 存在、主体和客体的所有可能的规定性，从而保证了它自身的普遍有效性。这种有效性是由精神现象学和逻辑学的相互补充和相互循环来保证的，“科学的这种循环性是它的绝对真

① 科耶夫：《黑格尔导读》，译林出版社2005年版，第525页。

② 参见张盾《“历史的终结”与历史唯物主义的命运》，《中国社会科学》2009年第1期。

③ 黑格尔：《精神现象学》下卷，商务印书馆1979年版，第269页。

④ 转引自里夏德·克朗纳《论康德与黑格尔》，同济大学出版社2004年版，第225页。



理，即它与现实的整体的完全一致的唯一标准”^①。正因为科学是循环的，而且只有循环的科学才是完成的或绝对的科学，所以科耶夫才会说，在《精神现象学》本身之前存在的东西，是《逻辑学》本身，即科学；反之，如果事先没有揭示人和历史的现象学或人类学，也就是没有本体论（或《逻辑学》）。科耶夫的依据就是，“完全的知识也是一种历史。这种历史是哲学的历史，人为了理解世界和为了理解在世界中的自己所做的尝试的历史。此外，存在的发展过程和哲学的发展过程的诸阶段，仅仅是一个唯一和同样的过程的两个互补方面”^②。表达实在的历史的精神现象学是通向科学的逻辑学之路，而逻辑学则是理解人类的整个历史活动的事实的结果，二者有唯一的和同样的内容。逻辑学的概念的永恒运动以历史的时间运动的形式出现在《精神现象学》中，《精神现象学》的每一阶段对应于《逻辑学》的每一阶段。作为黑格尔逻辑学的起点概念是以精神现象学所揭示或描述的人类的整个历史活动为前提的智者活动的结果，从而“在科学中〔在本义上的科学中，即在《逻辑学》中〕，精神的〔辩证〕运动的因素不再表现为〔如同在《精神现象学》中的情况〕意识的诸特定形式；相反，〔它们表现为〕回到自我的意识的差别，表现为特定的概念，以及表现为以本身为根据的〔辩证〕运动”^③。因此，精神的辩证运动，即“被概念式地理解了的历史，就构成绝对精神的回忆和墓地，也构成它的王座的现实性、真理性和确定性”^④。

可以断言：正是由于精神现象学的奠基作用，科学的逻辑运动才能产生存在的运动。在黑格尔逻辑学中，思维规定就是存在的自身规定，思想内容的运动就是存在自身的运动，思维与存在是同一的，辩证法、认识论、逻辑学三者一致，都内在于人类思维的具体过程中。

① 科耶夫：《黑格尔导读》，译林出版社2005年版，第467页。

② 同上书，第360—361页。

③ 同上书，第496页。

④ 黑格尔：《精神现象学》下卷，商务印书馆1979年版，第275页。



(三) 哲学史的认识阶段与逻辑学范畴演进的对应关系

黑格尔逻辑学的概念体系不仅是对康德范畴体系的改造和发挥，也是对他那个时代政治的、科学的关注，特别是对哲学史诸体系研究的结晶。在《哲学史讲演录》中，黑格尔曾做出这样的论断：“我认为：历史上的那些哲学系统的次序，与理念里的那些概念规定的逻辑推演的次序是相同的。我认为：如果我们能够对哲学史里面出现的各个系统的基本概念，完全剥掉它们的外在形态和特殊应用，我们就可以得到理念自身发展的各个不同的阶段的逻辑概念了。反之，如果掌握了逻辑的进程，我们亦可从它里面的各主要环节得到历史现象的进程。不过我们当然必须善于从历史形态所包含的内容里去认识这些纯粹概念。[也许有人会以为，哲学在理念里发展的阶段与在时间里发展的阶段，其次序应该是不相同的；但大体上两者的次序是同一的。]”^①从这种的意义上说，逻辑开始之处实际上就是真正的哲学开始之处，逻辑学的诸范畴与哲学史某一特定的认识阶段有一定意义的对应关系。

恩格斯肯定了黑格尔把整个世界理解为一个过程并力求探索其一般规律的哲学方向，肯定了黑格尔哲学对民族精神乃至人类精神的巨大影响，肯定了黑格尔辩证法的发展的概念。他说：“黑格尔的思维方式不同于所有其他哲学家的地方，就是他的思维方式有巨大的历史感作基础……他的思想发展却总是与世界历史的发展平行着，而后者按他的本意只是前者的验证。”^②在其后的《反杜林论》第二版序言中，恩格斯进一步指出，“运用这些概念的艺术不是天生的，也不是和普通的日常意识一起得来的，而是要求有真实的思维（它也有长期的经验的历史，其时期之长短和经验自然研究的历史正好是一样的），……正是由于自然科学正在学会掌握 2500 年来哲学发展的成果，它才一方面可以摆脱任何与它分

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，商务印书馆 1959 年版，第 34 页。

② 恩格斯：《卡尔·马克思〈政治经济学批判〉第一分册》，载《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社 1995 年版，第 42 页。



离的、处在它之外和之上的自然哲学，另方面也可以摆脱它本身的、从英国经验主义沿袭下来的、狭隘的思维方法”^①。恩格斯对黑格尔哲学的“巨大的历史感”的肯定，实际上指出了黑格尔的概念辩证法就是以最宏伟的形式总结了全部哲学的发展，就是二千五百年来的哲学发展所达到的成果，黑格尔的每个范畴都是哲学史上的一个阶段。^② 黑格尔的思辨辩证法之所以是自觉形态的辩证法理论，就在于它是恩格斯所说的“以认识思维的历史及其成就为基础的理论思维形式”^③，整个人类认识史的历史发展可以为它的客观性提供证明。

列宁也强调指出，黑格尔的辩证法是人类思想史的概括。他的说法是：“逻辑不是关于思维的外在形式的学说，而是关于‘一切物质的、自然的和精神的事物’的发展规律的学说，即关于世界的全部具体内容的以及对它的认识的发展规律的学说，即对世界的认识的历史的总计、总和、结论。”^④ 这十分清楚地告诉我们，黑格尔之所以能够在人类认识史上第一个创立自觉形态的辩证法理论，就在于这个理论本身是全部人类认识史的成果，是从人类认识史的总结中产生出来的。因此，人类整个思想史、科学史、文明史就可以为思想逻辑结构的确定性提供证明。列宁进一步指出：“哲学的历史，各门科学的历史，儿童智力发展的历史，动物智力发展的历史，语言的历史，注意：+心理学+感觉器官的生理学，简单地说，就是整个认识的历史。全部知识领域。希腊哲学已经涉及所有这些成分，这些就是认识论和辩证法应当从中形成的知识领域。”^⑤ 列宁的阐述意在指明，黑格尔把他的概念、范畴的自我发展和全部哲学史联系起来了。

① 恩格斯：《反杜林论》，载《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社1995年版，第353页。

② 参见孙正聿《人类思想运动的逻辑——黑格尔概念辩证法的真实意》，《社会科学战线》2003年第6期。

③ 恩格斯：《自然辩证法》，载《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社1995年版，第308页。

④ 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第77页。

⑤ 同上书，第302页。



从列宁对黑格尔逻辑学的唯物主义的解读中，我们可以看到关于思辨逻辑三个方面的历史性问题：一是对世界的认识的历史，即自在形态的人类认识史，也就是未经反思的思想内容自己运动的历史，它是哲学反思的对象；二是作为对世界的认识的历史的总计、总和、结论的哲学范畴和哲学思想的历史，它是对思想内容的本质、事物发展规律的反思，表现为哲学史上哲学范畴的历史进展；三是逻辑学范畴或哲学范畴作为最普遍的思想内容的本质其自身的逻辑必然性的开展，亦即哲学思想内容自己运动的内在必然性。^①这三个方面不仅明确地把哲学逻辑作为思想内容的逻辑与作为思维外在形式的学说的形式逻辑区分开来，而且明确地规定了思辨逻辑的历史性，以及对它进行检验、确定其真理性和客观性的历史主义原则。

在《哲学笔记》中，列宁多次提到如何检验辩证法真理性的问题。在其中的《谈谈辩证法问题》一文中，列宁曾用分析的方法指出，在任何一个命题中都可以发现辩证法要素的一切萌芽，这表明辩证法是人类的全部认识所固有的。列宁也曾用综合的方法谈到对立统一规律的正确性必须由科学史来检验。在《黑格尔辩证法（逻辑学）纲要》一文中，列宁讲道：“概念（认识）在存在中（在直接的现象中）揭露本质（因果、同一、差别等等规律）——整个人类认识（全部科学）的一般进程确实如此。”^②列宁的这些思考表明，思辨思维的正确性或确定性要由全部人类认识史、科学史和思想史来检验，思辨思维作为思想内容的真理只能由思想内容自己运动的历史来检验。

按照列宁在《哲学笔记》中的思考，历史认识的总计、总和、结论显示着确定的客观规律和趋势，历史和逻辑、思想内容自己运动的历史和它的本质与真理是一致的。列宁认为，“人的概念就其抽象性、分隔性来说是主观的，可是就整体、过程、总和、趋

① 参见孙利天《什么是黑格尔辩证法的“合理内核”？》，《长春市委党校学报》2002年第3期。

② 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第289页。



势、来源来说却是客观的”^①。这实际上肯定了黑格尔辩证法的理论范畴是整个人类认识史的理论凝结，黑格尔的辩证法是以范畴的形式浓缩地表达着人类认识史的基本逻辑。

考察黑格尔的逻辑学体系，我们看到，黑格尔的逻辑学是把纯存在（是、有）当成开端，通过无数的辩证环节，一系列正、反、合的运动、纯存在自身变出一系列概念（如“质”、“尺度”、“本质”、“实体”、“主体”、“理念”）并在其变出的概念运动中建立自身并澄明自身后，成为绝对，实现主客体的同一。在这个过程中纯存在和绝对是一个，只不过绝对是经过过程化并建立和澄明了自身的纯存在而已。由此，也可以这样来理解，黑格尔的纯存在之所以能够进一步演化出一系列概念，关键在于它包含原初的差异：一方面，它是存在；但另一方面，它又没有任何规定性，因而本身就是“无”。纯存在与无的同一便使自身成为“变”，而变就是有和无的一体化。在它以后发展出来的一系列概念都是“变”出来的，正是在自身作为“变”中，通过概念的自我否定、自我发展、自我完善，在漫长的历史发展中纯存在才能够在实体中确立自身，在主客体统一的理念中澄明自身，成就自身为“绝对”。具体地说，巴门尼德哲学是哲学的真正起点，在逻辑上相当于“有”。这种“有”是不可感觉、不可直观、不可表象的，而是一种纯思。“有”作为纯思是一种纯粹的抽象，因此是绝对的否定，这种否定也就是无。有与无的统一就是变易，变易是第一个具体的思想范畴，同时也是第一个真正的思想范畴。在哲学史上，赫拉克利特的体系约相当于这个阶段的逻辑理念。在这样的意义上说，逻辑学的诸范畴与哲学史某一特定的认识阶段有一定意义的对应关系。然而，在具体的历史时期逻辑和历史并不一定表现得完全一致，即“哲学在历史上的发展必须与逻辑哲学的发展相一致。但在这里我们必须指出，有些概念乃是在逻辑上有而在哲学史却没有的”^②。但是“这里有一个非常深刻、正确、实质是唯

① 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第178页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，商务印书馆1959年版，第331页。



物主义的思想（现实的历史是意识所追随的基础、根据、存在）”^①。这就暗含着一个结论：按照大的历史尺度，黑格尔逻辑学的范畴进展是以逻辑范畴的形式表达着人类认识史的理论浓缩，或者说是以理论范畴的形式表达着认识史的进展，各个哲学体系在历史上的次序同概念在逻辑推演中的次序是一样的，即历史与逻辑是一致的。由此，我们可以说思辨思维作为真理的逻辑，它的确定性就在于整个人类认识史的发展过程中所体现的逻辑必然性。

黑格尔的思辨哲学提出了一种不脱离思想内容、内在于思想内容的思辨的逻辑或辩证逻辑，从而确定了区别于形式逻辑、经验心理学、康德先验逻辑等研究思维规律的内涵逻辑。黑格尔坚持在思想内容自己运动中获得它的普遍形式的意识，即达到“具体普遍性”的真理认识。他从思想内容自己运动的逻辑必然性来论证哲学真理的确定性，这种证明的依据就是逻辑学是以精神现象学的关于意识的经验科学为前提，从而保证了自身的科学性。逻辑学与精神现象学相互补充，循环论证，使真理的确定性通过历史与逻辑一致彰显出来。

尽管如此，思辨思维确证自身真理性的历史主义原则似乎是一个矛盾的原则。科学史、思想史和人类认识史直接表现为无数历史个人的主观思想，其中也包含着不同时代人们对思想客观性的主观确信，随着时代精神和风尚的变化，人们对真理的信念、对思想客观性的态度也历史地发生变化，由此看来，历史主义至多只能获得历史的相对确定的真理。用胡塞尔的说法是，由于历史主义始终将自己“定位于经验的精神生活的事实领域”，所以，如果将历史主义坚定地贯彻到底，它在某种程度上非常容易导致与自然主义的心理主义极其接近的“相对主义”和“怀疑论”的困境。^②也就是说，历史主义埋藏着怀疑主义的黑色野兽，历史的开放性、未完成性使所有的历史真理都成为相对的、可疑的。

① 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第224页。

② 参见胡塞尔《哲学作为严格的科学》，商务印书馆1999年版，第46页。



黑格尔的思辨逻辑作为德国古典哲学发展的最高峰，对意识的机能、机制原理和规律做了最透彻的揭示和阐发，第一次把思存同一原则确立起来。黑格尔的逻辑学从思想内容自己运动的逻辑必然性论证思辨思维的确定性，但是，他并没有完全解决思辨思维的最大困难——思想自身的客观性问题。这意味着黑格尔的思辨哲学仍然不能超越意识观点的思维方式所导致的难以克服的逻辑悖论，即“不管是何种形式的哲学理论都是哲学家意识和思维的产物，因而其确定性只能是意识的确定性，这种确定性只能在意识的反思或直观中获得”^①。对此，马克思这样写道：黑格尔哲学的绝对，作为现代形而上学之完成了的绝对，就是“神秘的主体—客体，或笼罩在客体上的主体性，作为过程的绝对主体，作为使自身外化并且从这种外化返回到自身的、但同时又使外化收回到自身的主体，以及作为这一过程的主体；这就是在自身内部的纯粹的、不停息的圆圈”^②。这里的关键之点是“在自身内部”的活动，所谓纯粹活动或自我活动。但这样的活动难道不是作为绝对者的主体—客体，并因而也是作为统一本身意识—对象吗？是的，确实如此。然而，这个绝对者、这个统一本身乃是神——绝对精神，即“知道自己是绝对自我意识的主体”，或“知道自己并且实现自己的观念”^③。正是在这个意义上，黑格尔的主体—客体乃是“神秘的”，这不仅是因为它被理解为神，而且因为它真正说来仍然从属于思想或观念的“自身内部”，亦即从属于作为现代形而上学之基本建制的“意识的内在性”^④。

思辨思维的范畴及其运动虽然是对思想内容本质的规定，借用列宁的唯物主义说法，是对事物发展规律的认识。然而，无论是思想的本质还是事物的规律，都没有直接的经验直观，都不能获

① 高清海、孙利天：《马克思的哲学观变革及其当代意义》，《天津社会科学》2001年第5期。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第332—333页。

③ 同上书，第332页。

④ 参见吴晓明《论马克思哲学中的主体性问题》，《复旦学报·社会科学版》2005年第5期；吴晓明《马克思对主体哲学的批判与当代哲学的语言学转向》，《复旦学报·社会科学版》2006年第3期。



得当下的、直接的自明性或明证性。因此，为了确定思想内容的客观性，必须寻找不同于自我意识活动的对象性活动的感性确定性。这要求我们走向不同于黑格尔的另外一条道路——马克思辩证法的实践论证明。



第三章

马克思辩证法的实践论证明

康德的先验逻辑实现了近代哲学的认识论转折，对认识的先天机制和原理做了揭示，他的认识批判使本体论成为认识论反省的本体论，但在超验领域康德的先验逻辑并没有实现思维和存在的同一。黑格尔的思辨逻辑虽然实现了思维与存在的同一，但正如胡塞尔所认为的那样，黑格尔的思辨逻辑仍然是独断论的。它先验地设定了思维与存在的一致，而没有反思主体如何能够切中客体？物在我们之外的客观性信念的主观根据是什么？康德和黑格尔之所以没有把思想的客观性真正建立起来，原因在于他们不能超越意识观点的思维方式所导致的难以克服的逻辑悖论。

如何超越这种内在意识论的形而上学，把思维与存在同一的客观基础揭示出来，在西方哲学史上实现一场真正的思想革命，提出一种新的哲学观和新的哲学思维方式，开创现代哲学的新时代，是摆在马克思哲学面前的首要任务。

马克思认为，意识观点的思维方式只是抽象地发展了意识的能动方面，它不知道现实的、感性的活动本身，不知道“人不仅通过思维，而且以全部感觉在对象世界中肯定自己”^①。这就涉及感性与感性活动的关系问题。感性是感知或体验世界的能力，而感性活动是改变或创造世界的能力。前者是人的感性知觉能力，后

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

者是人的实践能力。^① 就其本质来说，它们都属于人的“对象性的本质力量的主体性”^② 的感性表现，只是在人的现实的具体活动中人的本质力量才有这两种表现。在这个意义上，感性知觉能力绝不是感觉器官向来如此并永远如此的一种静止的直观能力，它必然是随着感性活动的不断发展而不断生成的一种能力，它是感性活动的产物。在马克思看来，正是由于人的感性活动，才使人的本质的丰富性得以客观地展开，而由于人的本质的丰富性得以客观地展开，才使“主体的、人的感性的丰富性，如有音乐感的耳朵、能感受形式美的眼睛，总之，那些能成为人的享受的感觉，即确证自己是人的本质力量的感觉，才一部分发展起来，一部分产生出来……一句话，人的感觉、感觉的人性，都是由于它的对象的存在，由于人化的自然界，才产生出来的”^③。这十分清楚地告诉我们，有什么样的感性活动，就有什么样的感觉，而这种感觉也必然能够理解感性活动的内容。

人的感觉作为对象性的存在物意味着人的感觉在对象化的活动中由于人的本质力量的全面丰富性的客观展开而得到发展和完善，同时，这种对象化活动必须由人的感官活动来实现。对象化的实现只能以感觉能力为限度，意味着任何一个新的对象的出现必然使新的感觉或者发展起来，或者产生出来。在这种意义上，任何事物的变化都与人的感性活动直接相关联。从樱桃树到自然科学，从工业到人类历史，从人的感觉到思想观念，无一不是与人类的感性活动直接相关的。那种与人的感性活动不相关的客观存在对人来说是毫无意义的。所以，对事物、现实、感性必须把它们当做感性活动来理解。只有从真正的现实的感性活动本身出发，才能能动地理解事物和现实，才能真正懂得意识的被给予性和事物现实的超越意识的客观性，才能实践地给出理性思辨的界限，从而使离开实践的思维是否具有现实性的争论作为经院哲学而被废

① 参见王国坛《感性的超越——马克思哲学变革的基础》，辽宁大学出版社 2005 年版，第 31 页。

② 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社 2000 年版，第 105 页。

③ 同上书，第 87 页。



弃。马克思说：“主观主义和客观主义，唯灵主义和唯物主义，活动和受动，只是在社会状态中才失去它们彼此间的对立，从而失去它们作为这样的对立面的存在；我们看到，理论的对立本身的解决，只有通过实践方式，只有借助于人的实践力量，才是可能的；因此，这种对立的解决绝对不只是认识的任务，而是现实生活的任务，而哲学未能解决这个任务，正是因为哲学把这仅仅看作理论的任务。”^①

马克思把作为感性物质活动的“实践”引入哲学，作为他的新世界观的基石和出发点，来解决理论的对立问题。他指出：“全部社会生活在本质上是实践的。凡是把理论引向神秘主义的神秘东西，都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决。”^② 这就突破了传统哲学思维范式的束缚和限制，为理论的正确性找到了现实世界的根基。

马克思从实践出发去解释理论，实践成为理论的阿基米德点。在《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思进一步指出“实践”的世界观意义：“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：对对象、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当做感性的人的活动，当做实践去理解，不是从主体方面去理解。因此，和唯物主义相反，能动的方面却被唯心主义抽象地发展了，当然，唯心主义是不知道现实的、感性的活动本身的。费尔巴哈想要研究跟思想客体确实不同的感性客体：但是他没有把人的活动本身理解为对象性的活动。……他不了解‘革命的’、‘实践批判的’活动的意义。”^③ 就事物、现实、感性不是单纯的、机械的被给予性而言，唯心主义有其片面的真理性，对人显现的事物、现实确实已经受到人类固有的意识机能和认识主体的主观因素的作用和影响。但由于唯心主义不懂得感性活动、物质生产实践是意识能动性的根本原因，因而它只

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

② 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，载《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1995年版，第56页。

③ 同上书，第54页。



是抽象地发展了意识的能动方面。包括费尔巴哈在内的唯物主义者不满意抽象的思维而诉诸感性的直观，他们从客体的或者直观的形式去理解事物、现实，其合理性在于肯定了事物的客观性、意识的被给予性，但由于同样不懂得感性活动和实践的意义，故而只能做到对事物单纯的、静止的直观，因此，它所能达到的只是感性的确定性，而无法理解人类认识和实践在矛盾运动中不断发展和深化的过程，特别是无法理解感性活动的人所具有的社会性、历史性的奥秘。

马克思从实践活动理解事物、现实和感性，一方面揭示了意识能动性的真正的、现实的根源，具体而非抽象地发展了意识的能动的方面；另一方面也揭示了意识显现的事物和现实的真正的客观性和自在性，把旧唯物主义单纯直观的感性确定性发展为历史实践的相对确定性。马克思从感性活动和实践的观点去理解事物、现实、感性，必然会把事物和现实世界看做是历史活动中的生成和发展，随之而来，包括哲学认识在内的一切意识形式也是历史发展的过程。这样，马克思就打开了黑格尔逻辑学的历史主义、整体主义真理观的感性缺口，把黑格尔所论证的思想内容的逻辑和真理奠基于实践活动的开放性之上，从而保证了辩证法的批判力量和面向未来的理论活力。

马克思把实践引入哲学，确立了实践观点的思维方式，完成了世界观的伟大变革。实践观点的思维方式抛弃了先在本质决定的哲学信条，把人及其实践看做是永远生成中的自由创造和进化，在此意义上，实践观点的思维方式就是马克思主义哲学的辩证思维方式。^① 实践的引入，找到了沟通对立两极的中介，消除了自然观点和意识观点的片面性，真正达到了黑格尔哲学所欲解决的人和自然的和解。

马克思的哲学变革是走到思想之外、超越思想界限的内在超越。在马克思哲学中，作为感性物质活动的实践范畴在纯学理的意义至少说明了意识世界不断扩展的现实条件，不只是精神活

① 参见孙利天《论辩证法的思维方式》，吉林大学出版社1994年版，第30页。



动性，而且是感性物质活动扩展着“非我”世界。在此种意义上，马克思实践论的辩证法是对德国古典哲学的真实超越。

按照海德格尔的说法，马克思实现了对传统哲学的根本颠倒。那么，马克思颠倒的是什么呢？马克思颠倒的是一种思想和现实、理论和实践的相互关系。黑格尔哲学，至少在黑格尔逻辑学中所理解的实践仍然是用思想的形式把握世界所获得的对实践作为理念和观念的认识。在这里，实践从属于认识，实践只不过是达到绝对理念运动的一个认识环节。而在马克思看来，这种独立的哲学已经没有了意义，因为人类面临的最根本的问题不是对包括人本身在内的整个世界作出理论的说明，而是要现实地改变无产者的生存状况。因此，《共产党宣言》之后的马克思已经不再是作为哲学家的马克思，而是作为恩格斯和列宁所说的革命家或者说是科学社会主义的社会学家。原因就在于，这里所实现的根本颠倒意味着一种区别于哲学的把握世界的方式，不再是用思想，用概念去把握世界，而是直接地借助或者说投入现实的具体运动中，这就是马克思《关于费尔巴哈的提纲》中的那句话：问题在于改变世界。这就从根本上颠倒了传统哲学对理论和实践、思想和实践相互关系的理解。在这样的意义上，马克思主义学说作为无产阶级解放条件和现实历史运动道路的学说就是构成无产阶级解放这个实践本身的理论环节，也可以说，理论是内在于实践的，而不是实践内在于理论。

马克思的实践理论或实践理性终止了绝对真理、永恒真理的哲学幻象，所以它是一种具体的、谦虚的、探索性的理论和理性，它在对现实世界的理解中保持着开放的、宽广的理论视野。从实践观点的思维方式去理解现实和描述现实的理论和理性，必然会得出开放的、自我修正和自我批评的理论原则和有限理性的信念。由于实践是具体的、历史的、有限的感性活动，因而参与实践的理论 and 理性也必然是有限的、可错的，这决定了实践的理论 and 哲学是内在于实践的对实践可能性的探索。这样一来，马克思的实践辩证法就消除了黑格尔思辨辩证法的“后思”所导致的辩证法的非预测性和保守主义性质，而使辩证法具有动态的面向未来、



展望未来的开放视野和理论活力。

马克思实践观点的思维方式不仅找到了理解现实世界的新视阈，而且也超越了传统哲学对人的理解，真正回答和解决了“人是什么”这个最大的哲学疑难问题，破解了人的奥秘。马克思指出，“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和”^①。这样的界定既消除了唯心主义对人的理性本质的抽象理解，也克服了费尔巴哈把人的本质视做“单个人所固有的抽象物”的直观理解，而是从实践观点理解人，进而从物质生产实践的社会性、历史性去揭示人的本质。从这一立场说，实践观点的思维方式就是马克思唯物史观的思维方式。

实践观点思维方式的提出，并不仅仅止于哲学思维方式的伟大变革，而是要把“哲学现实化”，要让理论掌握群众，把辩证法的批判性、否定性变成物质力量，要使批判的武器成为武器的批判。马克思申明：“我的辩证方法，从根本上来说，不仅和黑格尔的辩证方法不同，而且和它截然相反……辩证法在黑格尔手中神秘化了……为了发现神秘外壳中的合理内核，必须把它倒过来。”^②剥去神秘外壳的辩证法，作为一种思维方式，就是“在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解，即对现存事物的必然灭亡的理解；辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中，因而也是从它的暂时性方面去理解；辩证法不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的”^③。马克思把辩证法的否定性与革命性彰显出来，把辩证法作为不同于主流思维方式的革命的、批判的思维方式，来揭露现实社会的不合理性，并由此出发论证社会革命的可能性，从而成为建设理想社会的理论蓝图。

马克思的实践辩证法剥去了黑格尔辩证法的神秘外壳，改变了

① 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，载《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1995年版，第56页。

② 马克思：《〈资本论〉第一卷1872年第二版跋》，载《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社1995年版，第111—112页。

③ 同上书，第112页。



其基本价值态度和哲学目标，使辩证法的思维方式与无产阶级的生存方式和解放斗争密切地联系起来。马克思主义哲学不仅成为社会历史必然性和历史应当性的理论表达，同时也是无产阶级现实解放要求的理论表达。它的最高价值是超越纯粹理论态度的对现存世界的实际改造，它的目标是无产阶级和全人类的现实解放。

马克思不但把解决哲学问题的任务交给实践，还把它交给一个特定的阶级，这个阶级就是无产阶级。马克思指出，“哲学把无产阶级当做自己的物质武器，同样，无产阶级也把哲学当做自己的精神武器”^①，“哲学不消灭无产阶级，就不能成为现实；无产阶级不把哲学变成现实，就不可能消灭自身”^②。马克思哲学由此成为“改变世界”的新哲学，是从“现实的人及其历史发展”出发而展开的“意识形态批判”。

马克思的哲学革命把传统哲学的抽象思辨转化为变革现实的无产阶级革命实践，在《哲学的贫困》中，马克思在谈到社会主义从空想变为科学的现实条件时讲到，随着历史的演进以及无产阶级斗争的日益明显，“这个由历史运动产生并且充分自觉地参与历史运动的科学就不再是空论，而是革命的科学了”^③。也就是说，马克思把哲学理论当做改变世界的现实力量、参与历史运动的革命的科学，即理论的实践、实践的理论。由此，马克思主义哲学也成为“了解无产阶级运动的条件、进程和一般结果”^④的理论学说，成为无产阶级解放的学说。对无产阶级生存状况和历史使命以及人类未来的思考，是马克思主义创始人的根本关怀。如何使无产阶级由自在阶级转变为自为阶级，形成社会主体的阶级意识和人类意识进而实践地改造世界，是马克思主义辩证法的历史内容。

① 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，载《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1995年版，第15页。

② 同上书，第16页。

③ 马克思：《哲学的贫困》，载《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1995年版，第155页。

④ 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，载《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1995年版，第285页。



马克思的实践辩证法不是对客观规律和历史必然的被动反映，而是无产阶级和人类发展的应当性、合理性的表达。马克思的实践辩证法是一种解放的逻辑，这种解放的逻辑的真理性和确定性只能在无产阶级革命实践中证明自身的现实性和力量。

一 无产阶级解放的历史进程真实地改变了现代世界的政治版图

马克思对黑格尔哲学的批判不仅是对这一个或这一种形而上学的批判，而特别地是对形而上学之一切的批判。^① 黑格尔哲学作为理性形而上学的最后也是最高的成果，是柏拉图主义的完成。在这个意义上，任何一种形而上学不过是黑格尔哲学的一个“片段”、“注脚”和“解释”。马克思第一个深刻地意识到了这一点并给予颠覆性的揭露。马克思认为，传统形而上学虽然有意识能动性的现实根源，但本质上是一种脱离现实而又统治现实的颠倒的世界观，必须把这种颠倒的世界观再颠倒过来，以使人们正视真实的现实世界。在这一点上，“马克思哲学超越了（并且第一个在理论上终结了）全部形而上学”^②。

在1843年的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中，马克思第一次提出了“消灭哲学”的命题，他说，“一句话，你们不使哲学成为现实，就不能够消灭哲学”^③。在马克思看来，德国的实践派要求否定哲学是正当的，问题是他们仅仅提出了这一要求而没有认

① 参见吴晓明《论马克思哲学的当代性》，载吴晓明、王德峰《马克思的哲学革命及其当代意义——存在论新境域的开启》，人民出版社2005年版，第7页；吴晓明《马克思的哲学革命与全部形而上学的终结》，载吴晓明、王德峰《马克思的哲学革命及其当代意义——存在论新境域的开启》，人民出版社2005年版；吴晓明《试论马克思哲学的存在论基础》，载吴晓明、王德峰《马克思的哲学革命及其当代意义——存在论新境域的开启》，人民出版社2005年版。

② 吴晓明：《主题、基点与路径：阐说马克思哲学之当代意义》，载《马克思哲学的当代意义》，社会科学文献出版社2006年版，第54页。

③ 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，载《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1995年版，第8页。



真实现它。他们没有想到哲学本身就属于这个世界，而且是这个世界的补充，虽然只是观念的补充。由于实践在本质上是哲学的实践，理论的实践，是青年马克思所说的使世界成为哲学的世界，所以只有在现实中实现哲学，使哲学变成社会改造实践的一部分，才能消灭哲学。这表明，“哲学的危机不能通过另一种新的哲学来解决，而只能通过哲学之外的东西，通过诉诸革命的实践才能最终超越和克服哲学”^①。

马克思通过把哲学的现实功能具体化，进一步强调了哲学的现实意义。在这时的马克思眼里，哲学的现实功能就是对现实的无情批判，他提出了这样的号召：“真理的彼岸世界消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。人的自我异化的神圣形象被揭穿以后，揭露具有非神圣形象的自我异化，就成了为历史服务的哲学的迫切任务。”^② 哲学的这种批判本身虽是理论的、精神的的活动，但它却是人类解放的历史运动的先声。

马克思的哲学革命使哲学发生了一个根本转向，即哲学不再去追求那种绝对统一的抽象实体，也根本否定了绝对一元化的思维方式，从而使哲学摆脱了对立的僵化模式，真正回到了现实的生活世界。考虑到现代哲学对思想同一性的批判，对思想之外的“他者”和“异在”的强调，马克思实践论变革的理论意义更加凸显出来。这就是说，只有感性物质活动的实践，才能使思想的同一性受到真正的反抗和破坏。这种反抗和破坏表明，不是辩证法的中介，不是现象学的直观，也不是海德格尔的澄明，而是物质生产劳动才能“面向事情本身”。在劳动中，自然物质形态的抵抗、自然力量的反抗，必然会使思想的“他者”和“异在”感性地显现出来。由于思想遭到物质的纠缠，从而使思想自身同一性的逻辑变得模糊和混乱起来。换言之，物质生产劳动的实践是思想走出自身、确知自身界限的主要途径，劳动的解放是思想自由、

^① 参见张汝伦《马克思的哲学观和“哲学的终结”》，《中国社会科学》2003年第4期。

^② 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，载《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1995年版，第2页。



思想解放的物质性前提。在这种意义上，西方两千多年思想形而上学的独立形态终结了，消失了，因为思想同一性的精神自由必须以物质生产劳动的自由作为前提。但是，这并不意味着劳动即是自由。为此，马克思批判黑格尔只看到劳动的积极方面，即黑格尔的精神劳动不是否定而是肯定思想的同一性。实际上，正是由于劳动的消极方面即劳动的异化，才能瓦解思想的整齐与单纯。因此，劳动异化的克服和劳动的解放才是真正的思想任务。

马克思对劳动解放的关注，使“独立的哲学”主题有了现实的基础，它使以思想把握世界的思维方式从属于实践把握世界的方式。但是，实践把握世界的方式来源于、保持着思想把握世界方式的维度。马克思哲学以工人阶级和感性活动者的立场，内在于实践活动中去理解事物、现实、感性，因此它就不是去描述实践活动，也不是去描述在实践中展开和生成的现实世界，更不是追究现实世界的本原和物质基础，而是要实践地改变世界。马克思把哲学理论当做改变世界的现实力量、参与历史运动的革命的科学，即理论的实践、实践的理论。马克思哲学作为实践的理论、革命的科学，它是内在于无产阶级历史运动并参与这一历史运动的实践的环节。

理论和哲学的任务是对实践的可能性探索，它基于对现实的描述而实际地参与对现实的改造，这决定了理论本身只能在无产阶级革命实践中证明自己的现实性和力量。

（一）从马克思哲学自身的发展看

马克思哲学自产生以来不断地得到实践，它随着时代的发展而广泛传播，成为全世界无产阶级和进步人类的科学世界观。在这样的意义上，它已成为世界的哲学。

20世纪20年代欧洲一些马克思主义哲学家反叛第二国际“正统马克思主义”，他们拒斥任何对马克思主义哲学的意识形态和官方座架，尤其反对那种神化马克思主义经典作家的非科学的解释方式。他们对马克思文本进行重新理解，区分出异质于恩格斯及斯大林体系的某种非正统的“新马克思主义”。这股思潮将马克思与现代西方形形色色的哲学文化思潮嫁接起来，从而建构出种种



在现代资产阶级学术主流之外的激进主义反抗话语——这就是西方马克思主义的理论路向。

在西方马克思主义思潮的演变过程中，阿多尔诺的《否定的辩证法》否定了马克思历史唯物主义最重要的生产力增长基础和人的解放逻辑，终结了西方马克思主义。阿多尔诺的哲学开启了一个走向后现代思潮的理论端点，其哲学建构标举着一种全新的面对马克思的态度，体现了后马克思倾向。^① 这种后马克思倾向代表了20世纪70年代之后众多西方前马克思主义学者和“中左”派思想家的理论形象。在一般理论文本的写作上，阿多尔诺不再虔诚地援引马克思的经典文本，代之以对马克思更从容、更自由地批判或赞成。他的否定的辩证法促使法兰克福学派转向全新的后人学，这一理论转折也是哈贝马斯的非同一性交往理论的基础。在后马克思哲学看来，马克思主义所立足的社会历史基础已经不可避免地沦为历史陈迹，全新的社会文明应该为新的激进批判提供异质的现实基础，从而超越了马克思主义的原有讨论问题域。后马克思思想家大多从某一方面提出对马克思的批评性指正，同时构筑新的批判平台。

以生态学的马克思主义和新女权的马克思主义为代表的后现代马克思主义则从根本上否定了马克思主义哲学构架中最重要的原则，它借助后现代思潮对马克思哲学进行了重新建构。其中，生态学马克思主义反对提高生产力水平是历史发展基础的观点；女权主义的马克思主义则批判马克思的阶级社会同样是父权制的。

在后现代思潮成为西方激进力量的主体逻辑之后，还存在着与后马克思思潮不同的晚期马克思主义。晚期马克思主义与传统马克思主义最为接近，它在内在的理论逻辑上仍然保持着与传统西方马克思主义的后现代时空关系。面对资本主义的新的蓬勃发展，他们拒绝承认世界已悄然发生了质的改变，而只是策略地将其指认为“晚期资本主义”或全球资本主义。它坚持马克思主义哲学

^① 参见张一兵《文本的深度耕犁：西方马克思主义经典文本解读》第一卷，中国人民大学出版社2004年版，序IV。

最基本的原则和根本观点，认为马克思主义的哲学框架坚不可摧，是“晚期资本主义”或全球资本主义时代所无法超越的。

总之，西方马克思主义、后马克思思潮、后现代马克思主义与晚期马克思主义对经典马克思主义的理论批判和探索，恰恰表明了马克思主义的理论活力，显现了马克思主义的理论对今天西方资本主义世界的现实问题所具有的理论预见能力和自我更新能力。

（二）从马克思主义的传播看

尽管马克思的思想提出已有 150 多年，世界已经发生了翻天覆地的变化，马克思的许多预言被历史的发展所否定，他所企盼的许多历史事件也没有在他在世的时候得以发生。但是，他的思想一直为寻求历史之谜解答的人们所关注，其价值也一直被人们重新发现和重新认识。

对马克思主义来说，20 世纪既是一个凯歌行进的世纪，也是一个遭受挫折的世纪。尤其是 20 世纪的最后十年，随着苏联的解体与东欧剧变，马克思主义经历了一场前所未有的危机，“马克思主义已经死亡”、“共产主义已经夭折”、“人类历史已经终结”的呼声甚嚣尘上。但在我们看来，特定的时代条件下的某种类型的政治实践并不等同于马克思的学说本身。20 世纪末叶的“苏东剧变”并不能证伪马克思的学说，倒是恰好证明了马克思主义被降格以及被教条化所产生的严重后果。凯尔纳就此明确地指出，“同那些宣称马克思主义在现时代已经逐渐过时的人相反，我认为马克思主义仍然在为解释资本主义社会的当代发展提供理论来源，并且包含着仍然能够帮助我们争取改造当代资本主义的政治来源。因此，我认为，马克思主义仍然具有对现时代进行理论概括和批判现时代的资源，马克思主义政治学至少仍然是当代进步的或激进的政治学的一部分”^①。美国《每月评论》杂志编辑埃伦·克米

^① 转引自俞吾金《马克思仍然是我们的同时代人》，载《重新理解马克思——对马克思哲学的基础理论和当代意义的反思》，北京师范大学出版社 2005 年版，第 375—376 页。

辛斯·伍德在题为《回到马克思》的论文中这样写道：“我们现在所处的历史时刻是回到马克思的最佳的、最合适的时候。即使马克思在世，现在也是他应该而且能够大有作为的时代，而绝不会拒绝这一历史时刻的要求。其原因是：我们所处的时代，资本主义第一次真正成为一种普遍的制度。资本主义的普遍性不仅仅就其全球化的发展而言，也不仅仅是指当今世界的各种经济成分（包括资本主义经济最远的外围）都在以这种或那种方式，按照资本主义的规律在运转，而且其规律——包括积累、利润最大化、竞争等——已经渗透到了几乎人类生活和自然本身的所有方面，其方式也是发达的资本主义国家在二三十年前所不能相比的。所以，马克思比以往更加具有重大的现实意义，因为与以往及现在的任何人相比，他都更加有效地解释了资本主义制度的规律。”^① 同样，沃勒斯坦也指出，“已经消亡的是作为一种现代性理论的马克思主义。尚未消亡的是作为对现代性及其历史表现形式——资本主义世界经济体系进行批判的马克思主义，是激励诚笃的社会力量进行反对现行世界体系的那些批判性言说——深得人心的马克思的表达方式”^②。

1995年在巴黎举行了有近千人出席的“国际马克思大会”，就马克思主义的历史地位、“苏东剧变”的历史教训等问题展开了深入的讨论。法国媒体以“马克思引起轰动”、“马克思没有死”等为标题，对大会的盛况进行报道。1998年第二次“国际马克思大会”又在巴黎召开，会议强调马克思主义在批判资本主义领域仍有直接应用和具有重要的启发作用。同年5月，围绕纪念《共产党宣言》发表150周年，世界各主要国家都举办各种大型的纪念活动，形成“回归马克思”的热潮。巴西新发行《共产党宣言》50万册，法国发行《共产党宣言》的普及版，以色列发行新版希伯来文《共产党宣言》；美国还有在中学生中举行关于《共产党宣

① 转引自徐俊忠《我们何以要提出重读马克思的课题》，载《马克思哲学的当代意义》，社会科学文献出版社2006年版，第120页。

② 转引自张盾《现代性问题图景中的马克思哲学革命》，博士论文，吉林大学，2004年，第76—77页。



言》的有奖征文活动，等等。英国 BBC 公司和其他机构在第二个千年交会的时候所做的民意测验表明，马克思仍然是全世界最受重视的伟大人物之一。

（三）从马克思主义理论的实践看

马克思主义哲学在传播、发展和转化为实践力量的世界性历史过程中，日益同各民族的解放斗争和各国社会主义运动结合起来，马克思的批判的、革命的辩证法作为无产阶级解放的逻辑，真实地改变了现代世界的政治版图。俄国十月革命的胜利，苏联社会主义建设所走过的曲折道路，包括它的解体和重建；东欧社会主义国家的建立和裂变；中国特色的社会主义建设的艰难探索；古巴的社会主义革命；老挝、越南和朝鲜对社会主义的坚持，等等，都显示了马克思主义哲学作为改变世界的现实力量。

在今天的资本主义世界经济体系中，马克思主义仍然是一种对现实的批判力量，它的社会主义理论构想仍然被实践着。在苏联解体、苏共被解散以来，在独联体各国已经陆续有数十个共产党的组织重新恢复和崛起。在俄罗斯，重新建立的、具有社会主义倾向的左翼团体正在聚集力量，由久加诺夫领导的俄罗斯联邦共产党已经拥有数十万党员，从而成为俄罗斯国家杜马中的第三大党团。目前，这些左翼团体正在认真总结苏联解体的历史教训，以便在未来的政治生活中发挥积极的作用。东欧剧变后，虽然东欧各国的共产党相继易名，以社会民主主义为宗旨重新建党，但左翼的力量并没因此而销声匿迹。如从 1990 年起，罗马尼亚社会民主党（其前身是社会主义劳动党）一直处于执政地位；1993 年，波兰社会民主党和农民党的左派联盟在议会大选中获胜；1994 年，匈牙利社会党和保加利亚社会党相继在大选中获胜，等等。这些政党正在总结经验，调整政策，以重新获得人民群众的信任和支持。英美的共产党组织虽然在苏东剧变后陷入低潮，但大多数共产党组织经过分化、组合和整顿，重新站稳了脚跟，并通过对马克思经典著作的重新解读和对社会生活的积极参与，来求得自身的生存和发展。中国、古巴、越南、朝鲜、老挝等社会



主义国家在苏东剧变后顶住了压力，积极探索适合本国特征的社会主义发展道路，取得了可喜的成绩。尤其在中国，作为“当代中国的马克思主义”的邓小平理论的地位的确立、“社会主义市场经济”口号的提出、马克思主义研究的复兴，都表明马克思主义仍然具有强大的生命力。

这些国家的社会主义探索与实践，不仅充分肯定了马克思的历史贡献，而且凸显了马克思的思想的当代价值，这在一定意义上为马克思的实践辩证法提供了客观性证明。

二 作为一种世俗的社会理想， 马克思是不可超越的

马克思认为，无产阶级解放的最终目标是实现人的全面发展。人的全面发展不是人的理性的自然展开，也不是人性向一个既定的终极伦理目标的发展倾向，它是人的本质力量的最大限度发挥。这内含着两方面含义：一方面是指通过实践劳动，使自然历史过程赋予人的各种潜能素质全部得到开发，最大限度地从潜在可能性转化为客观现实性；另一方面是指与这种最大限度的转化相适应，人的对象性关系的全面生成和社会关系的极大丰富，即“人以一种全面的方式，就是说，作为一个总体的人，占有自己的全面的本质”^①。按照马克思的看法，人的全面发展是与人的“自由自觉的活动”和社会的全面发展相一致的，是人的个性的真正解放。人的个性解放意味着，一方面，单个人的解放只有在全人类的世界历史性解放中才能得到彻底的实现；另一方面，每个人的自由发展与一切人的自由全面发展之间互为条件，共同构成世界历史进步的共产主义运动。那么，什么是构成世界历史进步的共产主义运动？马克思的回答是：“这种共产主义，作为完成了的自然主义=人道主义，而作为完成了的人道主义=自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存

^① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2000年版，第85页。

在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答。”^① 这决定了共产主义的任务在现阶段就是要消灭资本主义条件下的异化，对现实的社会制度进行改造，扬弃私有财产，亦即扬弃人的自我异化，通过人并且为了人而对人的本质的真正占有。

对于马克思的共产主义和人类解放的理想，宾克莱认为是人道主义的理想。他指出，在今天，马克思作为一位民主社会主义者，一位现世的人道主义者，并且是一位争取人类自由的战士，他的价值在于他对于异化的概念和关于全人类自身的经典的人道主义的理想方面。无论就它把注意力集中于现世的人这个意义而言，还是就它最终要实现使人人都将破天荒第一次获得做人的充分自由的无阶级社会的理想而言，都是如此。马克思在《资本论》中用劳动的分工所造成的社会的异化代替了《1844 年经济学哲学手稿》中的劳动异化所造成的人的异化，并提出了如何消除异化，建立一个人人不受剥削的更人道的社会，使每个人的全部潜能得到最完满的发展。马克思所提供的人类解放的哲学和道德道路不仅使马克思主义在社会主义国家，如苏联和中国，而且在东南亚和非洲的不发达国家，以及在欧洲，英国和美国发生着巨大的影响，它已经成为人们谋求一种较好的生活方式的希望。尤其是在美国、英国和欧洲，人们对马克思主义重新发生兴趣，“主要似乎不是由于政治方面的原因，而毋宁说是哲学或者道德方面的原因”^②。马克思反对人对人的非人道的待遇，呼唤一个人人都会自由的新时代的出现，因此，“马克思对于我们今天的吸引力乃是一个道德的预言，人们如果根据人类价值考察现在社会上的种种事实，然后根据自己的发现而行动，以使我们的世界成为一个一切人都能变成更有创造性和更为自由的地方，这样我们就是忠于马

① 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社 2000 年版，第 81 页。

② 宾克莱：《理想的冲突——西方社会中变化着的价值观念》，商务印书馆 1983 年版，第 60 页。



克思了”^①。

萨特的历史辩证法以历史性的总体化运动为背景，把全部历史辩证法寓于个体实践。他提出：“唯物辩证法只有在人类历史的内部确立起物质条件的优先地位，由特定的人们在实践中发现了它们并随了它们时，它才有意义。”^② 这就是说，历史唯物主义，即一种人的存在内部的唯物主义，只能在我们的社会生活有限的范围内才是真理。

萨特认为马克思主义就是那种适应我们这个时代的新哲学，因为唯有马克思主义代表着无产阶级这一新兴阶级的利益。他在马克思主义哲学的内部为他的新人学找到了立身之地。他的这种新人学将呈现一种总体化的历史的“人的真理”，即批判地描述人类存在。在匮乏的条件下总是从构成性个人实践沉沦为一种制约个体活动的外在的惰性实践。这种惰性实践先是个人面对物性实在的对象化中的物化，而后又主要体现在个体存在与他人共在中的集合异化（群列、集团等），以及拯救。因此，为了使人成为完整的人，把人从匮乏的桎梏中解放出来，必须反对教条化的马克思主义，反对抽象的普遍性而关注生活本身的具体性。马克思的批判的历史辩证法的出发点是一定历史条件下的现实历史活动，但是，在历史的现阶段上生产力同生产关系发生了冲突，创造性劳动被异化，人们不能在自己的产品中认出自己的特点，劳动对于人来说成了一种敌对的力量。因此，马克思所说的，“对象化就其本身来看可能是一种发展，它使得不断生产和再生产着生活的人、在改造自然中也改造自身的人，能够‘在他所创造的世界中观照自己’”^③，只不过是一种可能性罢了。

萨特期望能在忠于马克思主义理论的前提下，从生产力和生产

① 宾克莱：《理想的冲突——西方社会中变化着的价值观念》，商务印书馆 1983 年版，第 106 页。

② 转引自张一兵《第五章戴脚镣的个人之舞——萨特的〈辩证理性批判〉解读》，载《文本的深度耕犁：西方马克思主义经典文本解读》第一卷，中国人民大学出版社 2004 年版，第 313 页。

③ 同上书，第 263 页。



关系的一般矛盾出发，通过对个人的具体的日常生活、“注明日期”的现实斗争和与个人生存密切相关的、特殊的具体事物的研究分析，发现一些重要的中介，以彻底实现马克思主义的历史观，使历史重新透明起来，真正具有一种为人的意义。

他立足于对人的目前境况的分析，认为马克思描述的无阶级社会，只有在目前的历史时期结束以后才会到来。他同意马克思的看法，认为工人阶级被资本主义制度异化了，变得异于自己，也异于自己的伙伴了。个体工人的异化生活剥夺了他的基本自由，社会把异化强加给工人，工人已经被贬低为单纯的物件，因此真正的自由选择是没有的，彻底的自由对于异化的工人来说是毫无意义的。对于工人阶级来说，实际的自由，就是摧毁物对人的统治，把人当成人，而不是对象。在这种意义上，只有用革命的手段推翻现行制度，工人才能获得自己的实际自由。这种革命必须是工人阶级本身的运动，个别工人是没有个人反抗的自由，也就是说，他只有与其他的工人联合起来反抗资本家的压迫，获得整个工人阶级的解放，他个人才会获得解放。历史之所以是辩证的，是因为“阶级斗争使我们可能超越集体的惰性，走向战斗的集团！”^① 因此，只要还存在阶级斗争和无产阶级解放的必要，马克思主义就不会过时。萨特明确断言：“马克思主义的生命力远不是已经枯竭了，它还正年轻，几乎还在童年：它好像刚刚在开始发展。所以它仍然是我们时代的哲学：它是不可被超越的，因为产生它的那些历史条件还没有被超越。我们的思想，无论怎样都只能在这种土壤上形成；它们必然处于这种土壤为它们提供的范围之内，否则就会落空或者衰退。”^②

阿尔都塞认为，“萨特尔以他自己的方式为我们提供了诚实的见证：我们跟他是同一种血统的人”^③。为了避免走入理论的死胡

① 转引自张一兵《第五章戴脚镣的个人之舞——萨特的〈辩证理性批判〉解读》，载《文本的深度耕犁：西方马克思主义经典文本解读》第一卷，中国人民大学出版社2004年版，第354—355页。

② 同上书，第260页。

③ 路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，商务印书馆2006年版，第9页。



同中去，我们必须去探索马克思的哲学思想。他深刻地指出，“马克思给（被斯大林主义本体论的反面经验所残酷教育了的）马克思主义者遗留了一个特别艰难的事业。他留给马克思主义哲学家的任务就是去创造新的哲学介入的形式，以加速资产阶级意识形态霸权的终结”^①。这就是说，哲学的末日只能是对哲学的批判，因此，必须去接触实际事物，同哲学意识形态相决裂并着手研究真实。在哲学用科学的实证本质打退逼人的意识形态之前，在它把对方的意识形态幻想消灭以前，它依然作为科学的正在消亡中的批判意识而存在。只是在这以后，它才恢复原来的地位，重新找回自己的意识形态幻想。哲学的全部命运无非是要承认真实，即在回到产生人及其思想和行为的历史真实的同时，完成自己的批判任务。

在阿尔都塞看来，“研究哲学，那就是从我们自己的立场去重新开始青年马克思的批判历程，越过阻碍我们认识现实的幻想浓雾，最后达到唯一的出生地：历史，以便在历史中最终找到在批判的密切注视下所达到的现实和科学的协调”^②。如果我们要为马克思主义哲学提供更多的存在理由和理论根据，我们今天的使命和任务就是公开提出真实的问题，并努力去解决这些问题。为此，他提出了“问题式”、“症候阅读”、“结构因果性”、“多元决定”、“意识形态幻想”等概念，参与了哲学话语地平线的构成。而在对“工人阶级的圣经”——《资本论》——的阅读中，阿尔都塞写作了《读〈资本论〉》这部名著。他写道：“毫无疑问，我们都读过《资本论》，而且仍在继续阅读这部著作。近一个世纪以来，我们每天都可以透过人类历史的灾难和理想，论战和冲突，透过我们唯一的希望和命运所系的工人运动的失败和胜利，十分清楚地阅读它。可以说，自从我们‘来到这个世界上’，我们从未停止透过那些为我们阅读《资本论》的人的著作和演说来阅读《资本论》。

① 转引自张盾《现代性问题图景中的马克思哲学革命》，博士论文，吉林大学，2004年，第78页。

② 路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，商务印书馆2006年版，第11—12页。



他们为我们所作的阅读有好有坏，他们中间有些人已经死去，有些人还活着。这些人有恩格斯、考茨基、普列汉诺夫、列宁、罗莎·卢森堡、托洛茨基、斯大林、葛兰西、各工人组织的领导人、他们的追随者或者他们的论敌：哲学家、经济学家和政治家。我们阅读了形势为我们‘选择’的《资本论》的片断和章节。”^① 所有这些都体现出《资本论》作为“工人阶级的圣经”所具有的广泛而深刻的现实意义。《资本论》作为无产阶级和人类解放的学说，它要研究的是“物和物的关系掩盖下的人和人的关系”，它要揭示的是“资本的独立性和个性”如何代替了“个人的独立性和个性”，在此意义上，它所揭示的不仅仅是资本主义的特殊规律，而且是人类发展的现实根基。人们从《资本论》中能够读到的最重要的收获就是它对社会主义取代资本主义的承诺，即远远超过其经济学研究的哲学价值观。之所以产生这种阅读效果，是因为《资本论》所蕴涵着的这种人类解放的根本性的价值理想和伦理要求。

从现实的角度看，虽然西方资本主义国家进行了一系列的社会改良，但是在当代，资本主义社会中人的生存异化并没有消除，而是出现了新的特点——“无处不在”的异化。弗洛姆认为，马克思关于异化现象的批判已经远不足以说明今天这个全面异化的社会现实。马克思的异化理论更多地是指工人或劳动者的异化，而今天的情况是，在现代资本主义社会中异化几乎是无孔不入，出现了“无处不在”的异化。具体表现在以下四个方面：

1. 人与人、人对自身的异化。在现代资本主义社会中，不仅是劳动异化，而且凡在这个社会生活着的每一个人都是异化的人，再无例外。首先，人和人关系的异化。弗洛姆认为，现代社会是由作为“原子”的个人构成的，“这些原子微粒彼此脱离，只是各自的利益和相互需要才将它们联系在一起”^②。这表明人和人之间的关系成为“两种抽象物”或者说“两个活机器”之间相互利用

① 路易·阿尔都塞：《读〈资本论〉》，中央编译出版社2001年版，第1—2页。

② 弗洛姆：《健全的社会》，中国文联出版社1988年版，第141页。



的关系。其次，人的自我异化。弗洛姆指出，今天的市场生活使个人成为“一种使用价值的物品”。他所体会到的自我感觉并不是来自作为一个满怀着爱和思想的个人的行动，而是依存于他的外在的社会经济作用。由于异化了的现代人以交换为生存目标，所以他们中间的每一个人都与一件陈列在货柜上的普通商品无异。“一个人所关心的不是他的生命和幸福，而是他的销路。”^① 这使人们不再自信地感到自己是一种积极的因素，相反，人们与所有的创造力量相异化，他变成了彻头彻尾的异化人。

2. 现代社会无处不在的异化。这不仅表现为工人的异化被加剧了，而且也表现在经理也与他的产品相异化；同时，在现代社会中，“大企业和政府机构都受到官僚政治的操纵，在对物和人的管理中，由于官僚们都是一些专家，管理机构的庞大和随之而来的抽象化，导致了官僚们与大众的关系成为一种完全异化的关系”^②。这表明在当代异化文明中又出现了一种重大的社会现象——官僚异化。最后，是资本家的异化。由于经营权与所有权的分离，使资本家失去了自己对自己拥有的资本的直接控制。

3. 消费异化。弗洛姆认为，消费异化是当代社会中最严重的异化现象，也是马克思那个时代不可能想象到的新情况。具体来说，第一，真实消费异化为虚假的幻想性的消费。在现代社会中“消费本质上是人为刺激起来的幻想的满足，是一种与我们真实自我相异化的虚幻活动”^③。弗洛姆以人们日常生活中最常见的吃喝为例，“我们吃一个无滋味无营养价值的面包，只是因为它又白又‘新鲜’而引起我们对财富和地位的幻想。事实上，我们在‘吃’一个幻想而与我们所吃的真实物品没有关系。我们的消费行为根本不考虑我们自身的口味和身体需要。我们在‘喝’商标。因为广告上有漂亮的青年男女在喝可口可乐的照片，我们也就喝上一

① 弗洛姆：《为自己的人》，生活·读书·新知三联书店1988年版，第80页。

② 弗洛姆：《健全的社会》，中国文联出版社1988年版，第126页。

③ 同上书，第134页。

瓶，我们是在喝那幅照片。我们是在喝‘停一下，提提精神’的广告标语。我们在喝美国的习惯，我们所喝的东西不取决于我们的口味，当广告竞相杜撰出‘健康’肥皂和能治牙病的牙膏之类的东西，并且支配着物品的消费时，这些情形就愈趋严重”^①。这种状况表明，在消费领域，人们误以为自己是在独立自主地选择商品，但实际上却被巧妙地操纵着购买特定的商品。人彻底失去了他的自我意识，“他的自我价值取决于他自身以外的各种因素，取决于市场变幻莫测的估价”^②，结果人自身越来越成为一个贪婪的、被动的消费者，商品不是为人服务，人反而成为商品的奴隶。由于我们的消费行为根本不考虑我们自己的真实口味和身体需要，而是对财富和地位的幻想，再加上“广告”的视觉冲击和听觉轰炸，更使我们陷入一种对消费的如饥似渴的无意识沉迷，结果造成了消费从手段异化为目的。——这是消费异化的第二个表现。消费异化的第三个表现是休闲时间的异化。消费异化不仅表现在人们对物品的消费关系的颠倒，而且更深刻地体现在人对自己闲暇时间的支配上。在现代社会中娱乐也成为一种工业，这更使人成为一个永远的被动的异化的消费者。人们虽然更多地占有球赛、电影、报刊、书籍、演讲、自然景色以及社会的集会活动，但是他并没有享受和占有更多的文化，他只是在消费它们，就像他使用异化和抽象化的方式去消费他买来的商品一样。因为所有这些休闲娱乐都是由工业决定的，他的趣味受到控制，他想看和想听的是社会允许他看和听的，所以他只是被动地在消费休闲时间。

4. 人的理性、人类文化与人的思想的异化。弗洛姆认为，现代人的理智空前发达，可是理性却悄然退化。在今天，异化已经彻底割断了人与其真实生存性之间的联系，文化异化成了粗制滥造的市场商品，成了彻头彻尾的感官出售物，思想和知识被当做生产成果的工具，知识本身也成了商品，这造成了人的思想的异化。

弗洛姆对当代西方发达资本主义社会“无处不在”的异化的

① 弗洛姆：《健全的社会》，中国文联出版社1988年版，第133—134页。

② 同上书，第144页。



揭示，奏响了关注社会改造与人的解放的时代最强音。在此意义上，马克思的异化理论在今天的资本主义经济全球化时代仍然具有现实力量。对此，卡尔·波普尔宣称：“所有研究社会哲学问题的现代人，都应当感谢马克思，他们都承受了马克思的恩惠，即使他们没有意识到这一点。”^①虽然卡尔·波普尔对马克思的理论遗产持批判态度，但他肯定了马克思在发展社会科学方面所作出的永久性贡献。海德格尔指出：“因为马克思在体会到异化的时候深入到历史的本质性的一度中去了，所以马克思主义关于历史的观点比其余的历史学优越。但因为胡塞尔没有，据我看来萨特也没有在存在中认识到历史事物的本质性，所以现象学没有、存在主义也没有达到这样的一度中，在此一度中才有可能有资格和马克思主义交谈。”^②

三 后现代语境下马克思的幽灵再现

“苏东剧变”使原来的社会主义国家苏联和东欧各国纷纷解体，马克思所设想的共产主义运动陷入了前所未有的低潮。西方世界被一股乐观主义的欢呼声所笼罩，这种乐观主义最突出的代表就是弗朗西斯·福山的所谓“历史终结论”之说。福山的“历史终结论”认为，20世纪80年代以来世界上发生的一系列政治事件，不仅仅是冷战的结束，而且是历史自身的终结，民主与自由的理念已无可匹敌，西方的自由民主制度已是人类的最佳选择，它即将成为全人类的制度，历史的演进过程已走向完成。虽然目前自由主义只是在思想意识领域取得胜利，离在现实物质世界中的胜利还很远，但是，未来世界肯定是自由市场经济一统天下，在这种意义上，资本主义已经胜利，社会主义已经失败，作为社会主义理论基础的马克思主义已经失效了。

① 转引自奥伊则尔曼《马克思主义自我批评的原则基础》，《哲学译丛》2000年第4期。

② 海德格尔：《关于人道主义的书信》，载《海德格尔选集》上，上海三联书店1996年版，第383页。



西方思想理论界普遍认为，必须对 1989 年之前的意识形态和冷战时代的世界结构重新认识并重新建构。这其中的许多问题不仅是西方理论界亟待回答的，而且也是马克思理论工作者面临的迫切理论问题。这些问题包括：福山所谓的“历史的终结”是否就真的指日可待了呢？世界范围内的多元化的民主、资本主义经济的绝对统治等很快就要实现了吗？世界的未来是否真的就要在斯堪的纳维亚式的社会民主和不受任何限制的资本主义市场经济这两者之间作出一个简单的选择呢？苏联和东欧的解体是否就意味着过去 150 年来人类最重要的精神支柱之一的马克思主义将彻底消亡？马克思作为人类历史上一位极为重要的哲学家和政治思想家也将随之而被彻底地忘却吗？全世界那么多马克思主义思想家和社会革命家为之奋斗的马克思主义的社会目标——收入的平均分配，工作环境的改善，经济剥削的终止以及消灭阶级差异等，其未来的地位又将如何呢？所有这些问题都可以归结为一个问题，这就是对马克思主义理论合法性的质疑。换言之，“历史的终结”是否意味着马克思主义理论的终结？如果不是这样，马克思主义的理论学说中哪些还会有生命力，而哪些则会死亡？

在这些问题上，当代一批最有影响力的后现代主义思想家，如德里达、哈贝马斯、詹姆逊等先后“走近马克思”，对马克思哲学的当代价值给予了充分的肯定。

（一）马克思是不会逝去的幽灵

作为解构主义大师，德里达的策略就是以跨时空的异质性文本的互文性并置来打开文本潜在的意义维度，或者说通过文字游戏来炸裂文本表层的叙述结构，在意义的不断延异中来显现那不可表征的东西的踪迹。在《马克思的幽灵——债务国家、哀悼活动和新国际》中，德里达通过对马克思以及恩格斯的文本，如《共产党宣言》、《德意志意识形态》、《资本论》和《路易·波拿巴的雾月十八日》等做互文性的阅读——其中穿插有莎士比亚、布朗肖特、海德格尔、福山等人的互文性文本，在这些文本中“穿行”、“流浪”，从中得到某种启示和灵感，然后生发出他所谓的马



克思的幽灵政治学对新国际神话所具有的解构意义。

德里达的最主要的目的就是要通过这一系列的语言置换，为自己铺垫好一个合适的谈话语境，以一种不为人注意的方式进入他所要讨论的话题——在所谓的马克思主义消亡之后，我们如何对马克思主义的遗产进行再阐释。这也是德里达2001年到南京大学座谈时所特别提到的他一直关注的一个问题。德里达要讨论在马克思死后，他的“精神”是如何传承下去的？它为何还会像“幽灵”一样继续“游荡、显现”？而我们后人，又以怎样的方式来继承马克思的思想，把握住他的精神？在这里，德里达强调的乃是我们活着的人在形而上的层面上对死去的人所进行的一种思想观念的建构，即他所谓的“把遗物本体化”，使一个“过世者的遗物”抽象化、观念化，亦即“本体化”，化为一种“精神”。在此意义上哀悼不是通常向死者致哀的仪式，更多的是“追念”、“追思”，使死者的“精神遗产”在场。^①

针对当前国际上流行的“意识形态终结论”和马克思主义“过时论”，德里达明确地提出，马克思主义并没有过时，时代仍然呼唤着马克思的精神。首先，他全面地反驳了福山的理论。他认为福山所说的已经大获全胜的资本主义，实际上充斥着经济战争、民族战争、少数民族间的战争、种族主义和排外现象的泛滥、种族冲突、文化和宗教冲突以及“新世界秩序”等病态现象，这些现象标志着资本主义的衰败正在扩展。因此，福山所说的“历史终结论”与其说是自由民主的福音书，不如说是一个“反马克思的符咒”。它的一个逻辑缺陷就是“现实福音”与“理想福音”的分离。福山为了论证自己的观点，一会儿把自由民主定义为实际的现实，一会儿又把它定义为单纯的理想，始终无法正面指明从现实达到理想的途径。他的“历史终结论”试图到历史之外去寻找一种超历史的永恒的标准，由于“历史的终结”并不发生在现实的历史之中，而是发生在福山本人的历史观之中，因此这种

^① 参见盛宁《“解构”：在不同文类的文本间穿行》，《外国文学评论》2005年第3期。

历史观在现实世界中是无效的。

针对当前西方社会如此过热地宣传“马克思主义过时论”，德里达尖锐地指出，他们这样做是因为他们害怕马克思主义，想借某种具体的马克思主义理论的“过时”来“驱魔”。因为马克思主义自产生以来已经搅得西方社会不得安宁，使许多人感到心惊肉跳，他们恨不得借此能把整个马克思主义一棒子打死，立刻开出马克思主义的死亡证书，好让它永远消失于历史舞台。实际上，马克思主义是打不倒的。马克思的思想已经构成了人类知识宝库不可缺少的一部分，即便是那些公开反对马克思的人，事实上他们也离不开马克思的精神，他们仍然受到马克思精神的纠缠，至少他们在分析问题时仍然在用马克思的话语说话。德里达指出，马克思主义所体现出的批判精神在今天比以往任何时候都必不可少，只要承认“在地球上有如此之多的男人、女人和孩子在受奴役、挨饿和被灭绝”^①，马克思的精神就永远“在场”。

借用莎士比亚的《哈姆雷特》的幽灵意象，德里达不仅把马克思理解为“幽灵”，而且更进一步把马克思理解为复数意义上的“幽灵们”。作为复数意义上的幽灵们，马克思主义就不只是一种，而是有多种，并且作为幽灵们，它并不会实际地在场，而只会在其每一具体化的形式中幽灵般地留下它的踪迹。任何断然的否认都无法摆脱马克思的所有各种幽灵们的纠缠，犹如当年共产主义的幽灵在欧洲徘徊一样，马克思的幽灵也在当今世界徘徊。它“一直是而且将仍然是幽灵的：它总是处于来临的状况；而且像民主本身一样，它区别于被理解为一种自身在场的丰富性，理解为一种实际与自身同一的在场的总体性的所有活着的在场者……资本主义所能做的只能是否认这一不可否认的东西本身：一个永远也不会死亡的鬼魂，一个总是要到来或复活的鬼魂”^②。马克思的“形体”虽然已不再存在，但他的精神或“幽灵”却无处不在，

① 雅克·德里达：《马克思的幽灵——债务国家、哀悼活动和新国际》，中国人民大学出版社1999年版，第120—121页。

② 同上书，第141页。

马克思在今天采取了一种特殊的“在场方式”，即“不在场的在场”、“不可见的可见性”的方式。

马克思主义并不等同于作为其建制形式的社会主义，因而某一特定的社会主义形式的崩溃并不表明共产主义本身的终结。我们与马克思并不属于同一个时代，我们面临着与马克思不同的困境和问题，这表明马克思在躯体上已经“不在场”，但是，马克思的遗产中的“批判精神”和马克思关于人类解放的承诺和指向却使马克思超越其“形体”而与我们同在。马克思仍然与我们同在，但这种同在不是一种实体主义的、现成的在场，而是一种精神性的、开放性的在场，这种精神性的在场要比人们轻率地称做活生生的在场的东西更为真实。因此，“为了在一种必然的无限进程的过程中使‘现实’适应‘理想’，求助于某种马克思主义的批判精神仍然是当务之急，而且将必定是无限期地必要的”^①。马克思哲学的批判精神要求人们永远激发思想的怀疑能力，对人的生存状态和生存方式进行反思和批判。同时，它也要求理论上的“自我反思”和“自我批判”，要求理论随着实践的发展而不断自我追问。通过这种自我追问，使理论永远保持自我更新的欲求和能力，从而推动理论不断开启着各种新的可能性。

德里达认为，要真正继承马克思的批判精神，继承通过他、借助他来到我们的观点，必须把马克思的精神与目前流行的马克思主义思想区别开来。必须从马克思文本的内部去寻找其精神实质。他说，让我们只讨论“好的马克思主义”，“把马克思主义批判的精神——看起来它在今天比以往任何时候都更加必不可少——同作为本体论、哲学体系或形而上学体系的，以及作为‘辩证唯物主义’的马克思主义区别开，同作为历史唯物主义或作为方法的马克思主义区别开，而且同被纳入政党、国家或是工人国际的机构之中的马克思主义区别开”^②。对马克思的精神实质，德里达的理

① 雅克·德里达：《马克思的幽灵——债务国家、哀悼活动和新国际》，中国人民大学出版社1999年版，第122页。

② 同上书，第98页。

解是：“总是在原则上构成马克思主义而且首要地是构成马克思主义的一种激进的批判的东西，那就是一种随时准备进行自我批判的步骤。这种批判在原则上显然是自愿接受它自身的变革、价值重估和自我再阐释的。”^① 这要求我们只有继承这种批判和自我批判精神，才有资格成为马克思哲学传统在当代的传人。因此，“不去阅读且反复阅读和讨论马克思——可以说也包括其他一些人——而且是超越学者式的‘阅读’和‘讨论’，将永远都是一个错误，而且越来越成为一个错误，一个理论的、哲学的和政治的责任方面的错误”^②。

德里达不仅向人们揭示了马克思主义的批判精神，同时更向人们展示了马克思精神的另一维度——“解放”的精神。他说：“如果说有一种马克思主义的精神是我永远也不打算放弃的话，那它决不仅仅是一种批判观念或怀疑的姿态（一种内在一致的解构理论必须强调这些方面，尽管它也知道这并非最后的或最初的结论）。它甚至更主要地是某种解放的和弥赛亚式的声明，是某种允诺，即人们能够摆脱任何的教义，甚至任何形而上学的宗教的规定性和任何弥赛亚主义的经验。”^③ 作为解放的或弥赛亚式的允诺，马克思的解放精神不仅使我们保持对解放的希望，而且能够把这种希望保持到底。

在德里达的理论中，解放的马克思“精神”不仅表现在思想上，更表现在实际行动上。通过对《德意志意识形态》文本的解读，德里达主要讨论了马克思关于施蒂纳等人的精神幽灵说的批判。他指出，仅仅从思想上去批判“幽灵”是不可能达到毁灭它的目的的，只有世界的实际结构：工作、生产、实在化、技术才可以弄清纯粹想象的或幽灵般的肉体的真相。他认为：“马克思似乎是在提醒施蒂纳：如果你想要驱除这些幽灵，那请相信我，我恳求你，自我学的转变是不够的，一种注视方向的改变是不够的，

① 雅克·德里达：《马克思的幽灵——债务国家、哀悼活动和新国际》，中国人民大学出版社1999年版，第124页。

② 同上书，第21页。

③ 同上书，第126页。



还有加入插入语以及现象学的简约也是不够的。人们必须工作——实际地，真正地。人们必须思考工作并为此而努力。工作是必要的，把现实性看做是实际的实在性也是必要的。通过驱逐或驱除（escamotant）他们身体的独一无二的幽灵般的形式，人们并没有一下子就赶走现实中的皇帝或教皇。马克思是十分坚决的：当人们摧毁了一个怪影般的躯体时，留下的是一个真实的躯体。当皇帝的幽灵般的形体消失时，这不是形体本身的消失，而只是它的现象性、它的怪影性的消失。这时皇帝比过去还更为真实，而且人们还可以比过去更好地领教他们的实际权力（wirkliche Macht）。当人们否定或摧毁祖国的幻影或怪影般的形式时，人们还没有触及构成它的‘实际关系’。”^①

在对《资本论》文本的解读中，德里达则将马克思的商品拜物教理论直接转述为另一种意义上的幽灵说。他认为，在马克思关于商品现象的神秘特性、物品本身的神秘化的分析中已经暗含了一种幽灵性的指认。德里达之所以指认商品是幽灵，是因为在其可见的普通物性之外存在着一种人们视而不见的东西，简单地说，就是在“没有躯体的这种不可见”现象中幽灵已经在成形。“那幻影在所说的交换价值之前，在一般价值之价值的起始处就已经出现了，或者说商品形式在商品形式之前，在它自身出现之前就已经出现了。”^② 这个幻影就是资本的第一性，它在生产出资本的其他形态以后，就消隐在其他形态的背后，变成了意识形态。

在《马克思的幽灵——债务国家、哀悼活动和新国际》第五章“隐形者的显形”一开头，德里达就明确指出，意识形态和资本、幽灵和精神之间乃是一种合一的关系。意识形态的特殊性在于它能够使“幽灵资本化”，即当它们被生产出来以后，就会使生产它们的资本隐形，使资本隐形为“绝对的幽灵”。资本作为绝对的幽灵就是一个无终结的幻影的幻影，因此，当资本的幽灵般的

① 雅克·德里达：《马克思的幽灵——债务国家、哀悼活动和新国际》，中国人民大学出版社1999年版，第184—185页。

② 同上书，第220页。

躯体消失时，其真实的躯体并没有消失，消失的只是它的现象性的怪影，而资本则比过去更为真实、更加有效地行使它的实际权力。这启示我们，要摧毁幽灵的真实的躯体，绝不能仅仅停留在“精神的”或“抽象的”状态，而必须借助于革命行动，才能摧毁现实存在的一切。在这样的意义上说，马克思仍然为处于解放过程中的人们所需要。

德里达通过对马克思文本的互文性解读，挖掘出在后现代语境下消解一切意义浪潮中马克思辩证法的批判精神和解放精神，从而证明了马克思解放逻辑的现实性。塞曼评论道，德里达将马克思命名为幽灵，“它使我们即使处于最黑暗的时代也能够想象与现在相对应的乌托邦的存在；因此它与瓦尔特·本雅明所说的一种无力的弥赛亚式的力量相似。它也复活了过早死亡的马克思，以保存马克思主义的一种批判能力的方式来恢复马克思在现在的意义。虽然马克思死了，但他的幽灵却始终活着”^①。《马克思的幽灵——债务国家、哀悼活动和新国际》让我们看到了这样一个激动人心的事实，即马克思主义的批判精神和解放精神已经成为人类的文化遗产，不管你是否意识到或者是否承认，马克思主义已经对你产生影响。用伊格尔顿的话来说就是，“马克思主义像达尔文思想或弗洛伊德思想一样，已经与现代文明交融在一起，像牛顿对于启蒙运动的重要意义一样，已经成了我们‘历史无意识’中的一大部分”^②。

（二）重建历史唯物主义

哈贝马斯认为，自19世纪末20世纪初，特别是第二次世界大战之后，西方资本主义社会已经发生了质的变化。它不再是马克思所分析的古典的具有破坏性的自由竞争的资本主义社会，而是进入了“国家管理的晚期资本主义阶段”。由于这种变化，人们不

① 转引自张一兵《分延马克思：被解构了的精神遗产》，《马克思主义研究》2006年第1期。

② 伊格尔顿：《历史中的政治、哲学、爱欲》，中国社会科学出版社1999年版，第118页。



应该采取“教条主义”的态度去运用马克思主义的某些基本范畴，而应根据情况重新考虑，对它们作出新的、实事求是的解释。

20 世纪 70 年代，哈贝马斯最先发出“重建历史唯物主义”的响亮口号。他指出，马克思主义并没有教条主义地进行复辟的需要，也没有必要进行复兴。马克思主义之所以没有必要复兴，是因为它并没有被抛弃。由于在晚期资本主义社会科学技术直接运用于生产，从而大幅度地提高了劳动生产率，科学进步实际上决定着生产的发展和经济的增长，已经成了第一生产力，因而运用马克思的劳动价值学说的条件不存在了。虽然经济危机在晚期资本主义社会仍然发生，但是这种危机可以通过国家干预加以控制，可以采取行政手段对发展中所遇到的干扰加以排除，还可以越过政治系统放到社会和文化系统中加以解决。因此，为了使历史唯物主义重新成为一种富有生命力的普遍化的社会进化理论和达到它原来所确立的目标，必须进行重建，即必须对马克思的阶级、阶级斗争学说、经济基础和上层建筑学说作出新的解释，重建历史唯物主义。哈贝马斯认为，这是“对待一种从某方面需要修正，但它的鼓舞人的潜力永远没有枯竭的理論的正常态度”^①。

重建历史唯物主义的方向是将社会重述为一种社会进化论。按照哈贝马斯的理解，迄今为止的任何一种社会理论，无论是历史唯物主义还是社会学中的其他理论，都不能全面揭示社会进化或者提出社会进化的构想，它们都只能说明某一社会现象领域。即便是马克思主义的生产方式理论也有局限性，它也只能解释社会运动和阶级冲突，已经不足以揭示社会进化过程，回答当代问题了。

在《合法化危机》、《交往行为理论》中，哈贝马斯把社会理解为一个系统，这个系统可以从两个侧面，即系统的侧面和生活世界的侧面来加以分析。就系统这个侧面来说，社会是一个自我

^① 尤尔根·哈贝马斯：《重建历史唯物主义》，社会科学文献出版社 2000 年版，第 8 页。

调节并具有特殊能力的控制系统，具有克服复杂的周围环境和维持住其界限和存在的能力；就生活世界这个侧面来说，社会表现为一个具有言语和行为能力的主体在社会化过程中所处的制度系统。这意味着对社会进步的理解应该从这两个层面来进行，一方面，社会的进步表现为控制周围环境能力的提高；另一方面，制度系统的改变，它的正确性和恰当性的要求得到满足。更根本的是，在制度系统中个人通过遵守交往规则使自己社会化。这样，哈贝马斯就把社会历史进步的标准从生产力的发展和交往形式的成熟转换为社会整体的控制能力上，用社会整体的控制能力来代替生产力的发展和交往关系的成熟。他说：“面对外部自然，社会系统用（遵循技术规则的）工具行为来捍卫自身，面对内在自然，则用（遵循有效规范的）交往行为来捍卫自己。”^① 根据这一原则，哈贝马斯提出语用学、交往理论替代马克思的生产方式核心范畴，将各种现代性社会学、认识论、人类学、心理学、语言学、历史学融会贯通，为理解历史唯物主义的当代性意义提供了一个开阔的理论视野。

哈贝马斯重建历史唯物主义的最终目的是以交往理论对现代西方社会进行预测性的分析，重建马克思对资本主义社会的批判。他认为社会本身不能单独实现进化，只有当它和行为主体结合在一起时，才能构成一个有进化能力的系统。历史唯物主义不需要假想一个进化赖以进行的类的主体。由于进化表现在按照一个合理构成的模式而构成的，并经常被全面的结构所代替的那些结构上，因此进化的承担者是社会和与它结为一体的行为主体。这种主体是社会和个人、自我同一性和群体同一性的变化着的同一性的主体，它具有自身创造的主体间性的共同性。主体间性的共同性是通过交往行为规则，即主体相互之间公认的和习俗上得到保障的行为规范，由人的统一认识促成的。

^① 转引自王晓升《应当如何看待马克思社会历史观的价值——哈贝马斯〈重建历史唯物主义〉的一点理解》，载赵剑英、叶汝贤主编《马克思哲学的当代意义》，社会科学文献出版社2006年版，第169页。



在这一过程中，学习和对话起着关键作用。哈贝马斯认为，人类不仅需要在对于生产力的发展具有决定性作用的、技术上可以使用的知识领域中进行学习，而且必须在具有决定性作用的道德—实践意识领域中进行学习。人在道德实践领域内的学习过程中获得的能力，反映在世界观中形成了道德意识和法的观念，这对社会进化具有更为重要的意义，因为“对社会进化来说，道德—实践意识领域中的学习过程，具有起搏器的功能”^①。人在道德—实践意识领域中的学习是为了在对话中相互沟通和理解。在对话中，双方的愿望和要求都能够成为对话的对象，每一方试图获得的东西都可以得到解释和认识，双方的利益都可以得到考虑。因此，开诚布公的诚实的对话的结果，就会出现理解以及行动的协调，从而使行为冲突得到调解和解决，社会的和谐关系就会随之出现，借助于对话取得的共识最终会推动社会进步。

哈贝马斯把社会批判理论置于“哲学和科学之间”^②，把批判的反思与经验的验证结合起来，并把哲学批判作为参与实践的设计渗透于社会生活之中，这就使传统的辩证法理论获得了新的形态。这一方面使哈贝马斯获得了广阔的现代视野，他的批判主题转向交往、对话、社会团结，乃至民主问题、人民的主权问题、团结一致问题、法的改革问题等现实问题，从而使辩证的批判具有更多的经验性、实证性内容；另一方面，哈贝马斯仍然坚持传统辩证法理论特有的批判的、否定的思维向度，他在与实证主义、解释学的论战中始终注意到社会科学不可或缺的意识形态批判的作用，从而与实证主义、经验科学的方法乃至科学主义的意识形态划清了界限。

哈贝马斯对辩证法的发展是把解释性理解、意识形态批判和以历史为指向的社会系统分析综合在一起，揭示出被扭曲的交往和意识形态的欺骗，进而寻求一种未被扭曲的普遍语用学规则，以

① 尤尔根·哈贝马斯：《重建历史唯物主义》，社会科学文献出版社2000年版，第174页。

② 参见哈贝马斯《现实与对话伦理学——J. 哈贝马斯答郭官义问》，《哲学译丛》1994年第2期。



使人类获得一种新的“团结一致性”和同一性，重建被后现代主义哲学摧毁和拆解了的理性信念。

（三）重建马克思“总体性”的元叙事

在詹姆逊看来，马克思学说与马克思主义是有区别的。马克思学说来自马克思本人的思想体系，它以单数形式存在，而马克思主义则是后人对马克思学说的发展，它的存在形式是复数。马克思主义并不是一成不变的，不同的社会境况会产生不同的马克思主义。为了适应新的历史时期的形势，马克思主义也应该是一种动态的、发展的理论。在这样的意义上，马克思主义既不是本体论，也不是哲学。它已经充分渗透到各个学科的内部，在各个领域存在着、活动着，早已不再是一种专门化的知识或思想分工了。因此，“世界上并不存在任何可以写在纸上的马克思哲学体系”^①。马克思的哲学是马克思主义与各种理论进行对话并且加以批判性结合的产物，马克思主义论争的创造性就在于它提出新问题的能力。

詹姆逊深受萨特关于马克思主义“是我们时代不可超越的哲学”观点的影响，认为马克思主义是“不可逾越的视界”。马克思主义阐释学比今天其他理论阐释模式更具有语义的优先权。马克思主义阐释框架的优越性在于，它总是介入并斡旋于不同的理论符码之间，它“容纳这些显然敌对或互不相容的批评操作，在它自身内部为它们规定了部分令人可信的区域合法性，因此既消解它们同时又保存它们”^②。马克思主义阐释框架总是能够介入并斡旋于不同的理论符码之间，意味着马克思主义已不是一种专门化的知识或思想领域，它已经充分渗透到各个学科的内部，在各个领域中发挥作用。在此意义上，马克思主义可以包容其他阐释模式和体系，或者说，所有东西都可被纳入马克思主义这个有机体

① 詹明信：《晚期资本主义文化逻辑》，生活·读书·新知三联书店1997年版，第18页。

② 弗雷德里克·詹姆逊：《政治无意识——作为社会象征行为的叙事》，中国社会科学出版社1999年版，第4页。



系中来加以研究。马克思主义作为一种关于资本主义的分析体系，作为历史上独树一帜和结构上无与伦比的包罗万象的体系，这个体系自身已经包含了历史上新产生的各种矛盾，这些矛盾既制造又解释着这个体系。

詹姆逊认为，马克思主义和其他哲学的区别在于它不是独立存在、自成体系、可供实证的客体，而是对现实的一系列纠正、批判，是对其他理论的再思考、再评价。从这个角度看，马克思主义本身也是一种“原主义”，也是“元评论”。它不是反驳别家的批评分析，如果“非要这么说的话，最好说它反驳的不是某种分析的内容，而是这种分析赖以存在表现的阐释代码”^①。理论批评关注的不再是理论的表面内容，而是其深处的构成“密码”，通过解密来显示其中隐含的各种信息。从这样的思想原则出发，詹姆逊提出了自己的具有总体性和元批评特征的马克思主义阐释学。按照他的看法，历史性的真实存在恰恰就表现在叙事的无可避免的总体性上，离开叙事，人们就无法理解历史，甚至无法历史地生存，而叙事恰是对总体性之渴望的深刻表现与实现。实际上，这种总体性从本质上说，就是资本的逻辑。它不仅表现为经济的全球化、需求的一致性，而且它正体现在理性的普遍性、规范的普适性乃至叙事的统一性上。

詹姆逊据以描述后现代整体景观的总体性逻辑与其说是原本的马克思主义的（解释学），不如说也是奠基于当下的总体性社会中的。这些后现代的叙事与晚期资本主义的关系是全部问题之所在，这些认知及其方式本身正是非物质社会（后工业社会、资讯社会）的现实反映与反应。具体来说，“这里或许应分认知和现实两个层面，甚至可以把这种认知仅仅作为一种定位、一种语言游戏、一种知其不可为而为之的寓言式再现、一种足够复杂的图绘、一种本雅明式的形象的并列、一种境遇式认知等等”^②。

① 转引自朱刚《评詹姆逊的“元评论”理论》，《当代外国文学》1997年第1期。

② 王恒：《批判与归属：后马克思主义思潮的内在张力》，《福建论坛》2000年第4期。



詹姆逊从上层建筑的历史唯物主义视角,对产生于西方后工业社会的后现代现象作出了全新的解释。针对利奥塔关于后现代是“针对一切元叙事的怀疑态度”的定义和提出的“向总体性开战”的宣言,詹姆逊明确表示马克思主义迄今“仍是解释分析资本主义的最佳模式”,总体性是研究后现代不可或缺的理论视野。他认为,认识世界、发掘社会表象背后的深层本质必须以整体性和系统性的原则为方法论前提,并且劳动的解放、人的解放不是局部的、单个的、孤立的个人事件,而是人类“整体”的命运。

作为深谙辩证法的批评家,詹姆逊在坚持把后现代社会作为一个关系系统加以概念化的同时,为了解决总体化与后现代的差异性的矛盾,他又提出了系统本身存在着矛盾、变异是系统的一部分的思想,从而实现了变异和系统的辩证统一。对于德里达的解构主义以差异、踪迹、播撒和异质性的名义以及德鲁兹用精神分裂性文本的概念来公开拒斥“总体化”的做法,詹姆逊则指出这些批判的哲学正是通过对总体性概念的反动来重新确立总体性概念的地位的。^①这意味着,他们的解构和拒斥本身就包含着深刻的逻辑悖谬。

詹姆逊对后现代主义作出的最精辟分析,就在于他把后现代主义当做晚期资本主义的文化逻辑。在他看来,后现代主义的出现标志着异化、焦虑、资产阶级个体化、文化生产的个别风格、艺术以及社会的中心主体等因素的终结。“后现代文本与后现代社会的主体在特征上是一致的,它缺乏统一性、逻辑性和深度性,呈现出一种涣散的精神分裂状态,同时它又是变化不定的、支离破碎的和无中心的。这实际上是一种文化转向。包括高雅文化与大众文化之界限的打破,文化的商品化和批评距离的废除,历史性的涂抹和一种挥之不去的永久的现时感,以及超空间所导致的无方向感。”^②因此,重新开拓马克思的总体性范畴是晚期马克思主

^① 参见弗雷德里克·詹姆逊《政治无意识——作为社会象征行为的叙事》,中国社会科学出版社1999年版,第43页。

^② 参见陈永国《文化的政治阐释学:后现代语境中的詹姆逊》,中国社会科学出版社2000年版,第255页。



义者的重要任务之一。

自从20世纪20年代卢卡奇提出总体性的优越性是马克思主义最基本的特征这一见解以来，对总体性的研究一直是晚期马克思主义兴趣的焦点。面对后现代社会零碎化和平面化的趋势，詹姆逊继承卢卡奇关于总体性的思想，顽强地坚守总体化和历史化的方法。他在坚持历史本身是总体性的历史的基础上不断深化和拓宽对总体性概念的理解，提出了一种开放的总体化思想。他认为，总体化是以差异为前提的，其中包含了种种对抗的力量，这使它指向一个开放的整体，永远处于被超越的过程中。他说：“我认为问题的关键在于，我们常常处于阶级、意识形态和文化历史的‘境遇’中，我们从来就不可能仅仅是白板，真理也从来不可能存在于一个静止的系统中，它总是一个更普遍的‘祛魅’过程的一部分，这就是最简单形式下的辩护和辩证法本质。”^①真理不是一个静止的系统，而是更普遍的“祛魅”过程的一部分，这是辩证法的本质。它的方法论意义是要求我们在认识论上必须采用总体性的方法，把资本主义的经济关系作为一个有机的整体，将其各个局部放在这个有机整体中加以考察。

这种总体性的方法并不是詹姆逊的发现，他的贡献在于，强调总体的认知是在把握系统或结构关系的同时应尊重差异、不连续性、相对自律和不平衡发展，即“在一个仅仅表面上统一的文化文本中，既考虑隐含在总体性或总体化概念中的方法论的必要性，又考虑一种‘症状’分析对潜在的不连续性、裂缝和异质活动的关注，这二者之间也许没有很大的不一致”^②。由此看来，辩证法就不是一种一劳永逸的主观原则，而是人与环境和历史的永恒变化之间的近于绝望的搏斗。他认为，“成功的辩证思维所带有的标记是震惊，是讶异，是固有观念的倾覆”^③。这导致真理成为一个

① 弗雷德里克·詹姆逊：《批评的历史维度》，《华中师范大学学报》2004年第5期。

② 转引自胡亚敏《后现代社会中的新马克思主义批评》，《华中师范大学学报》2000年第6期。

③ 詹明信：《晚期资本主义文化逻辑》，生活·读书·新知三联书店1997年版，第38页。



稍纵即逝的瞬间，为了在这个瞬间找到一个讲述历史变化和现实矛盾的叙事，人们不得不永无休止地向时间的激流、矛盾的不可穷尽的复杂性以及种种意识形态的蒙昧发起攻击。

从这种角度看，现实主义、现代主义和后现代主义均可被视为具体化辩证法中的多个阶段，不仅现代主义对现实主义的取代表现出一种从数量到质量的跨越和颠覆，而且后现代主义的出现也同样如此。在这种取代过程中，“辩证法最重要的哲学功能就是它能够协调我们对之缺乏充分思考的历史的两副面孔或方面：即同时出现的同一性与差异性”^①。只有经过辩证法对同一性和差异性的协调，事物才可以既改变又保持统一，既能够经受最令人吃惊的变化和扩张，同时又仍然能够构成一些基本和持续的结构运转，从而展示出共时与历时、结构与变化之间的共存关系。

后现代主义文化思潮对马克思主义提出的严峻挑战使传统马克思主义面临着种种危机。它对“普遍主义”的造反，使马克思主义关于人类解放的理想受到动摇；它所标举的反本质、反整体的观点与马克思主义的基本原则背道而驰；其深度模式的消失则使马克思主义的历史意识和辩证法被大大削弱；它的去差异化的特征也对马克思关于经济、政治乃至阶级的划分提出了质疑，如此等等。对此，詹姆逊并不像有些左派那样消沉和悲观，而是自觉担负起维护马克思主义的重任。他认为，正是这些挑战为重振、复兴和发展马克思主义提供了灵感。在批评理论的建设上，他一方面坚定地坚持马克思主义的基本立场和理论，另一方面也认识到随着历史条件的变化，“老式的马克思主义文化范式已经难善其用”^②。为此，他倡导必须发掘马克思主义的包容性和开放性，在后现代社会这个新的历史语境下重建马克思主义批评。

詹姆逊把辩证法与马克思主义联系在一起，认为二者不可分开，就像马克思主义与社会主义不可分开一样。因此，对辩证法

① 弗雷德里克·詹姆逊：《文化转向》，中国社会科学出版社2000年版，第168页。

② 转引自胡亚敏《后现代社会中的新马克思主义批评》，《华中师范大学学报》2000年第6期。



的攻击最终也是对社会主义的攻击，反之，对社会主义的捍卫，就是对辩证法的证明。基于此，他提出我们仍然需要（这种或那种）社会主义，以使辩证法摆脱被遗忘的状态。^① 在自由市场的意识形态又一次宣布历史已经终结的今天，詹姆逊独具慧眼地指出，马克思主义与他的唯一的研究和批判对象——资本主义——一道获得了空前的问题性、活力和重要性。在现代化理论死亡之后，只有马克思主义仍然是对后资本主义的产生、结构和矛盾进行分析的一种合适的、在哲学上令人满意的理论。

20 世纪 80 年代初，詹姆逊率先从后现代消费文化入手，开始了他对后现代主义的进一步深入考察研究，在一次题为《后现代主义与消费社会》的演讲中，他把后现代主义与消费社会紧密联系起来，并指出后现代主义作为一种对现代主义主流的既定形式的特殊反动，其明显的特征“就是消解了大众文化与精英文化之间的界限，标志着现代主义的终结和后现代主义的断裂和崛起”^②。由于后现代主义与消费社会是紧密联系在一起的，因此詹姆逊把杜绝一切有关未来的想象的消费主义时代中的文化文本同广阔的社会经济境遇的有机关联作为自己文化批评旨趣的核心。他的晚期马克思主义批评根据时代的变化，把晚期资本主义所构成的当代社会经验和理论叙事的连贯性和不连贯性作为其批判思维的构成原则，从而赋予马克思主义批评以新的历史内容。

在这种意义上，马克思主义与其说是一种哲学，不如说是一个课题。马克思主义的课题就是围绕工业资本的趣味或审美判断的层次、分析的层次和价值判断的层次而展开的，以使我们摆脱自我，使自己能够更充分地、更审美地、更直接地去经验和体验种种社会和文化的现实。他说，“马克思主义根本不是一种哲学”，它的自我定位是“理论与实践的统一”，但最好把它看做是一种“论据”，即不是把它等同于特定的命题，而是把它看做对待特定

① 参见弗雷德里克·詹姆逊《什么是辩证法》，《西北师大学报》2005 年第 5 期。

② 王宁：《弗雷德里克·詹姆逊和他的马克思主义批评理论》，《南方文坛》2002 年第 2 期。

的复杂问题的表述。^① 从而保持马克思哲学自身的活力、创造力和面向未来的开放性。

总之，詹姆逊认为，马克思主义作为资本主义固有矛盾的科学，由于当今资本主义危机依旧，而且当今资本主义的基本特征并未改变，所以马克思主义并没有过时。在欢呼资本主义及其市场经济的最终胜利和庆祝马克思主义的死亡这两件事之间没有什么联系。毋宁说，资本主义的“最终”胜利包含着其反面——马克思主义的同样程度的“最终”胜利，马克思的生产方式概念仍然是当代西方各种现代性批判理论话语所无法超越的宏大叙述模式或者终极理论地平线。

马克思的实践辩证法作为无产阶级解放的历史学说毋庸置疑地改变了现代世界，同时也真实地揭示了西方资本主义世界存在的问题。无论是从理论层面到理想层面，还是到现实的社会生活层面，马克思人类解放的辩证法都得到了实践的证明。因此，我们有理由说，马克思的精神遗产不仅对 19 世纪以来人类历史进程产生了不可估量的影响，而且一直影响并将继续深刻影响人类的精神状况。在这样的意义上，任何真正的哲学理论创造都不能回避马克思的哲学理论贡献，都必须在与之对话和交锋中检验自己理论的合法性和有效性。

^① 参见曾枝盛《詹姆逊的后马克思主义身份问题》，《南京大学学报》2006 年第 2 期。



第四章

体验的明证性

马克思把作为感性物质活动的“实践”引入哲学，确立了实践观点的思维方式，在哲学史上实现了世界观的伟大变革。实践的引入，使思想内容的确定性奠基于人的感性活动的客观性上，实践成为理论的阿基米德点。用列宁的话来说就是：“生活、实践的观点，应该是认识论的首先的和基本的观点。”^① 这明确地告诉我们，只有从真正的现实的感性活动本身出发，才能能动地理解事物和现实，才能真正懂得意识的被给予性和事物现实的超越意识的客观性，才能实践地给出理性思辨的界限，从而使离开实践的思维是否具有现实性的争论作为经院哲学而废弃。但是，列宁接着又说：“实践标准实质上决不能完全地证实或驳倒人类的任何表象。这个标准也是这样的‘不确定’，以便不至于使人的知识变成‘绝对’，同时它又是这样的确定，以便同唯心主义和不可知论的一切变种进行无情的斗争。”^② 这里涉及实践标准的确定性与不确定性。实践是检验真理的唯一客观标准，这是实践标准的确定性或者说是绝对性；但是，在一定历史条件下，实践的标准又有局限性，它不能完全证实或驳倒现有的一切认识，这又是实践标准的不确定性或者说是相对性。这说明，实践标准并不是检验真理的唯一标准，对思想的客观性证明还需要理论的标准来补充和

① 《列宁选集》第2卷，人民出版社1972年版，第142页。

② 同上。

完善。

我们知道，实践是一个复杂的动态系统，它包括实践过程（活动）、实践的手段、实践的对象和实践的结果等一系列环节和要素。离开这些环节和要素中的任何一个，实践就不成其为实践，但这些环节和要素在检验真理中所起的作用是不同的。其中，只有实践的结果（效果）才是检验真理的标准。^① 这就是说，实践的结果是检验真理的标准。

但是，问题在于，原理与经验或者说真理与实践结果的一致仍然需要判断的统一才能完成。因为“实践是一个环节，并且也就是向客观的（在黑格尔看来是‘绝对的’）真理的过渡”^②。实践在认识真理的过程中也只是一个过渡着的、消失着的环节，所以它并不是真理正确性的最终依据。同时，又由于“没有思维和概念的对象，就是一个表象或者甚至只是一个名称；只有在思维规定和概念规定中，对象才是它所是的东西……”^③ 这明确地告诉我们，真理最终仍然需要还原为判断，还原为“在概念本身中建立起来的规定的规定性”^④，也就是要回到在自我意识中建立起来的概念的澄明性。原因就在于，判断是概念在它自己的各个特殊性或规定性中的表现，判断是对概念的各个“被设定为独立的”、“同时和自身同一而不是和别的环节同一的”诸环节做出有区别的联系^⑤。判断把个体性与普遍性这两个环节既作出区别，又予以联系。判断作为概念的特殊性，仍然能够保持其普遍性，因此在判断中可以得到事物的本质规定性。

这样的思考使我们又回到了黑格尔的思想道路，即要证明的东西仍然是内在于意识的思想内容自己运动的逻辑。由于一切认识，包括哲学本体论的认识，都是人的认识，关于存在的种种规定，

① 参见孟德佩《实践的结果是检验真理的标准》，《社会科学战线》1998年第2期。

② 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1993年版，第181页。

③ 同上书，第194页。

④ 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆1976年版，第293页。

⑤ 参见黑格尔《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第337页。



都是人的种种观念，从而对包括本体论观念在内的一切认识进行反思，就会发现它们都依赖于人心固有的意识机能，所以反思认识得以可能、反思本体论认识得以可能的认识的机能性原理，就是寻求认识终极确定性的可靠起点。

哲学奠基处所的变化，使哲学建立终极确定性的立足点发生变化，或者说，哲学寻求终极确定性这一形而上学斗争中出现了自身区分，诸如古代本体论哲学、近代认识论哲学和现代生存论哲学。这意味着“哲学对终极的、绝对的确定性这个主题的论证是本体论、认识论和生存论的相互支持和循环论证”^①。在这种意义上，黑格尔思辨逻辑的历史与逻辑一致的原则并不是寻求辩证思维确定性的最终道路，因此，我们必须超越黑格尔，寻求当下的、可感觉性的、直观的明证性，也就是说，这条新的思想道路必须有直观的明证性。

由于黑格尔已经扬弃了感性的现实，那么按照逻辑说，思想内容的明证性就只能是本质直观。众所周知，黑格尔和康德都是通过对整个人类认识史的经验进行超验反思来获得范畴的，不是用直观。问题就在于，作为本质直观怎么去观思想范畴？这种直观的明证性怎样才能获得？通过反思获得的范畴能否获得一种直观的明证性？

首先，我们来考察胡塞尔的本质直观。胡塞尔自觉到人的一切即人的世界都是意向性构造的世界，只有弄清意向性构造的本质结构，包括自然科学的客观存在和客观真理信念在内的一切理性信念才能得到最终的阐明。在他看来，黑格尔唯心主义的辩证法缺少意向性构造的概念，黑格尔简单地把对象、事物和客体的本质看做是精神性的概念，独断地设定了思维和存在的统一，而没有反思思维如何切中对象和事物？对象如何在认识和思维中被构造？因此，黑格尔在对全部人类认识史反思中所建构的逻辑学体系仍然是一个推论或论证的体系。推论和论证的知识总是以直观

^① 参见孙利天《哲学体系的自身区分及其循环论证》，《长白学刊》2002年第4期。



为前提的，而直观是无法论证的。从这个角度上看，“黑格尔的逻辑学体系仍然是一个独断的设定，它独断地设定了思维的能动性，但是这种主观思维恰恰缺少纯粹意识的‘绝对被给予性’的明证性”^①。由于黑格尔的辩证法缺少直观的自明性，所以它只能在历史文化中确证自身。这种历史主义的方法已经埋下了怀疑主义的种子，它否定了绝对的、明证的哲学真理的永恒实在性，不可能成为真正严格的科学的哲学。因此，必须悬搁和废弃康德之后的德国古典哲学，拒斥黑格尔的唯心辩证法，回到康德。从康德的先验哲学出发，重新探索内在的认识如何能够切中事物或客体，从而为全部自然科学、精神科学提供足以战胜怀疑主义和非理性主义的坚实根基。

胡塞尔提出建立严格科学的哲学是与解决欧洲危机结合在一起的。他认为，以科学为典范而发展起来的近代理性主义，混淆了科学与哲学的研究对象，错误地以为科学能够取代哲学。实质上，科学结论特别是实验科学所得出的结论并没有严格的普遍性和必然性。心理主义就是一个明显的例子。哲学与科学不同，它是我们能够直接把握的那些东西的整个领域为研究对象，它的结论具有严格的普遍性和必然性。作为严格的科学，现象学不是经验科学，而恰恰是要为经验科学奠基的科学。从这种意义上说，胡塞尔建立严格科学的哲学目标显然是一个形而上学的问题。

胡塞尔追求严格科学的哲学，也就是追求绝对证明自身正当的哲学理想。他实现这种哲学理想的方法是现象学还原。现象学还原是一种全新的反思方法，是完全不同于自然态度的“非自然的”态度。它要求系统地摆脱自然的现世主义态度，使一切世间东西都超脱世间性并将它们提升到纯粹的主观性。胡塞尔解释说：“现象学的还原就是说，所有超越之物（没有内在地给予我的东西）都必须给以无效性的标志，即：它们的存在、它们的有效性不能作为存在和有效性本身，至多只能作为有效性现象。……超越之

^① 参见孙利天《论辩证法的思维方式》，吉林大学出版社1994年版，第14—15页。

物（非实在的内在之物）我不能够利用，因而我必须进行现象学的还原，必须排除一切超越的假设。”^① 具体来说，就是通过现象学还原的第一步“加括号”或“悬搁”终止存在判断，把自然思维所习惯的存在判断悬搁起来，把一切超越的信念加上括号，直接面向内在意识本身，达到纯粹意识或者说是绝对主体性，进入到先验还原。然后通过先验还原排除非纯粹意识的东西，使纯粹意识这个源初性的东西显露出来，回溯到知识和信念的最终基础上去，即还原到超越论的主观性，纯粹的自我。接着，再从纯粹的自我中找到类似“我思故我在”的绝对明证性的哲学公理，为全部人类认识提供不可怀疑的逻辑起点。

为了找到超历史的、超时空的、绝对明证的意识感觉，按照胡塞尔的逻辑，只有进行现象学的本质直观，才能找到内在意识的明证性的根据，把我们相信物在我们之外的客观性信念的主观性根据建立起来，从而证明而不是相信物在我们之外的客观性信念。由于本质直观是一种原本给予性的直观，这种直观在本质的真实自身性中把握本质。因此，“从根本上这无非是说：如果直观、对自身被给予之物的把握是在最严格意义上的真实的直观和真实的自身被给予性，而不是另一种实际上是指一个非给予之物的被给予性，那么直观和对自身被给予之物的把握就是最后的根据。这是绝对的自明性。”^② 也就是说，只要它是绝对的被给予性的东西，它就是内在于意识具有明证性的东西，它就能够使认识对象直接显现在知觉面前，或者直接体验认识与对象的一致或不一致，因此，它也就是直观。直观之物就是明证地被给予之物，直观本身就是明证性，它是自己的根据和解释。

实际上，胡塞尔的本质直观所能达到的只能是对一个事物、一类事物、一个领域事物一般本质的直观。至于作为纯粹思想运动的逻辑范畴能否直观？如何直观？胡塞尔并没有说清楚。在这种

① 转引自胡自信《黑格尔与海德格尔》，中华书局2002年版，第5页。

② 胡塞尔：《现象学的观念》，载《胡塞尔选集》上，上海三联书店1997年版，第61页。

意义上说,现象学方法不能为哲学真理的客观性奠基。

通过反思获得的范畴能否获得一种直观的明证性,对此,我国学者的研究表明:形而上学的范畴虽然没有外在直观,但有内在直观的明证性,这种明证性是一种类比同一或象征同一关系。^① 这种观点根据西方传统主流认识论的思路,将人的认识能力分为感性、知性和理性,相应的便有感性的真理、知性的真理和理性的真理。感性机能是直观,因此感性的真理便是直观的真理。它可分为两类,一是质料方面的,它被称为事实;二是形式方面的,它是数学意义上的直观。真理需要明证性为保障,而直观则是最基本的明证性,它不需要论证。因此,感性意义上的真理,包括事实和部分数学直观,不需要任何其他法则确立其明证性。这种明证性是“基础的明证性”^②。知性的机能是想象力。从古希腊,至少是从亚里士多德开始,想象力便被多数人理解为“诉诸直观的能力”,一直到胡塞尔也是这样理解的。想象力介于感性直观与抽象理性之间,因此它既可以由直观向抽象升华(自下而上抽象化),也可以由抽象向直观下降(自上而下具体化)。简言之,它是二者之间联系的桥梁。既然想象力运作于感性直观与理性之间,是诉诸直观的能力。想象力诉诸直观就是将范畴直观化。所谓直观化即时间化,因为时间本身就是基本的直观形式。这种被直观化了的范畴就是范畴的先验图型。整个知性以范畴综合感性的判断活动,实际上都是范畴的图型在起作用,是先验想象力的活动。所以“图型就成了在判断活动中逻辑范畴的真实存在形式,而先验想象力则构成了判断活动的核心机能之一”^③。由此看来,知性

① 参见王天成《感知、想象力与本质直观》,《长白学刊》2003年第1期;王天成、马妮《形上之知与辩证法的生存空间》,《社会科学战线》2003年第6期;王天成、李晓勇《形而上学的审美意蕴——形上之知的明证性基础》,《学习与探索》2004年第4期;王天成《生命意义的觉解与辩证法的任务》,《吉林大学社会科学学报》2005年第4期等。

② 王天成:《生命意义的觉解与辩证法的任务》,《吉林大学社会科学学报》2005年第4期。

③ 王天成:《从传统范畴论到先验范畴论——康德的先验逻辑对传统形而上学范畴论的批判改造》,《社会科学战线》2004年第2期。



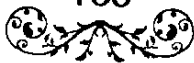
真理的明证性仍然可以通过想象力而诉诸直观。这种诉诸直观而求取明证性的过程便是所谓“实证”过程。在这个意义上，除了实证的法则外，它也不需要任何其他法则确立其明证性，特别是作为理性法则的辩证法，因为在实证面前，没有思辨的余地。这样一来，知性真理的明证性通过实证过程也回到了直观。但是，这种明证性只是“次级的明证性”^①。

理性的真理和前两者不同，它面对的是超感性和超越具体事物的形上对象。这决定了它只能在概念的水平上从概念走向概念，而不能从经验直观走向概念或从概念走向经验直观。这就割断了感性直观和知性想象力运作的可能性。但是，在理性活动中，感性直观和知性想象力可以变形为非经验的直观和非经验的想象力。非经验的直观是以形上对象为对象的直观，而非经验的想象力便表现为在概念层面的思维运演。

我们先来看看非经验的直观何以可能。一般来说，广义的直观分为内在直观和外在直观，内在直观又称为体验。从可能性上看，经验的直观，无论是内在的还是外在的，都具有原初明证性；但非经验的直观对象作为理性的最高对象是没有任何规定的“无”，“无”是无法变为对象的，因而没有外在直观的明证性。但是，内在直观却可能有明证性。换言之，“直观一个外在的无任何规定的形上对象，不可能形成直观意义上的真理。相反我们对自身虚明之境的体验作为内在直观却可以达到直观意义上的真”^②。就西方主流哲学来说，直观纯是对象化的，即使是向内观看，也要把内在的东西外化为对象。这决定了西方意义上的直观无法在其非经验的运用上成就形上之知意义上的真理，也就是说，形上之知不能成为感性真理。但是，这并不是说直观在形上之思中无所作为，在直观中包含有原初感性的确定性的功能，它可以与想象力协同作用，而将形上对象——纯存在对象化为最高的目的性。不仅如

① 王天成：《生命意义的觉解与辩证法的任务》，《吉林大学社会科学学报》2005年第4期。

② 王天成、马妮：《形上之知与辩证法的生存空间》，《社会科学战线》2003年第6期。



此，它也可以在想象力的协同作用下，将每一从辩证概念运演的环节确立其目的。

我们再来看看非经验的想象力，它是理解和处理纯存在所变出的整个概念的关系以及整个概念系统与纯存在的关系的能力。它在处理这关系的同时，与它相互渗透的非经验的直观也起着作用，二者协同作用，使想象力将概念的联系贯通为一个从不同等级的目的一直到最高目的的统一体。在这种情况下，推论者可以直观到任何概念环节似乎与其不同等级的目的，一直到最高目的是和谐的，并对这和谐有着切近的体验。这种体验便是概念辩证运动所以有明证性的先验基础。

在这个意义上说，辩证法与目的论是直接同一的。理性作为辩证法意义上的思辨理性同时就是目的理性，而就目的理性的内在体验方面说，它又是审美理性。在此种理性中，“事物与其目的包括最高目的之间的关系正像前面所说，是类比同一关系或象征关系，而不是知识意义上的规定关系。因此，思辨推论的这种明证性便不是知识意义上的真理的明证性，而是另一种意义的真理的明证性，或叫澄明性”^①。

这种对形而上学范畴的内在直观明证性的证明，仍然是在意识机能领域所进行的探索和挖掘，范畴的客观性仍然需要在思辨思维层面上经逻辑论证来获得。而根据“逻辑的明证性只有回归于直观的明证性才能得到确立”的观点，这种内在直观的理性的明证性仍然不是“原初的和基本的明证性”。^②

这就要求我们寻找另一条证明道路。如果说，范畴作为一个形而上学的象征，那么，它就是超验的、是超越的，在经验中就没有相应的直观。既然不能通过经验直观、感性直观来获得它的明证性，我们就用“体验”来确证这种明证性。理由如下所论。

① 王天成、李晓勇：《形而上学的审美意蕴——形上之知的明证性基础》，《学习与探索》2004年第4期。

② 参见王天成《从传统范畴论到先验范畴论——康德的先验逻辑对传统形而上学范畴论的批判改造》，《社会科学战线》2004年第2期；王天成、马妮《形上之知与辩证法的生存空间》，《社会科学战线》2003年第6期。



一 体验区别于经验

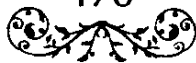
伽达默尔在《真理与方法》一书中阐述了“体验”概念的语义史和“体验”的概念发展史。他指出，在德国文献中，“体验”（Erlebnis）这个词在19世纪70年代才成了与经历（Erleben）这个词相区别的惯常用词。18世纪这个词还根本不存在，就连席勒和歌德也不知道这个词，只是到了19世纪70年代“体验”这个词才成了常用的词。这个词广泛地进入到日常语言，是与这个词在传记文学中的运用相关的。它涉及对“经历”一词的再构造，所谓经历首先指“发生的事情还继续生存着”^①。伽达默尔认为，经历与某种或者从他人那里获得，或者是来自道听途说，或者是指导、猜测或想象出来的东西相反，它是由自身体验而来，具有“直接性的特征”。所经历的东西始终自我经历的东西，它是从已逝去的经历中得到自我的延续、重视和意味的。这决定了对“体验”一词的构造必须以两个方面的意义为根据：一方面是直接性，这种直接性先于所有解释、处理或传达而存在，并且只是为解释提供线索、为创作提供素材；另一方面是由直接性中获得的收获，即直接性留存下来的结果。

在狄尔泰赋予“体验”这个词以一种概念性的功能以后，这个词立即被许多欧洲语言作为外来词所采用。狄尔泰对“体验”一词的青睐，是与他的“生命哲学”息息相关的。在狄尔泰看来，生命完全意味着创造性。由于生命客观化于意义构成物中，因而一切对意义的理解，就是“一种返回，即由生命性的客观化物返回到它们由之产生的富有生气的生命性中”^②。这意味着生命本身包含着赖以揭示一切经验和思维的关联，认识的基本前提都已存在于生命之中，对生命的体验是认识的最终基础。

在此意义上，生命体验作为意义统一体表现了所予物的真实统

① 伽达默尔：《真理与方法》上卷，上海译文出版社2004年版，第78页。

② 转引自伽达默尔《真理与方法》上卷，上海译文出版社2004年版，第85页。



一。这种统一是意义的原始统一，它不再包含陌生性的、对象性的和需要解释的东西。相反，它含有客观现实的一切范畴，从中可以发掘出主观世界和客观世界的全部财富。狄尔泰的说法是，“自我和他物或外界，都只不过是些包含于或存在于生活体验之中的东西。这就是所有的现实”^①。

按照伽达默尔的看法，所有被经历的东西都是自我经历物，而且一同组成该经历物的意义，即所有被经历的东西都属于这个自我的统一体，因而包含了一种不可调换、不可替代的与这个生命的整体的关联。因此，体验具有一种摆脱其意义的一切意向的显著的直接性。在体验中所表现出的东西就是生命，每一种体验都是从生活的延续性中产生的，而且同时是与其自身生命的整体相连的，生命是我们所要返归的本源。伽达默尔指出：“由于体验本身是存在于生命整体里，因此生命整体目前也存在于体验之中。”^② 体验不再是在人之外、与人对立的、为人所认识和改造的对象，而是人的存在经验、人的生活方式的一部分、与人不可分割的或者说是人的肉身形态的存在。

在这样的意义上，体验作为认识的基础就是非规定性的思，从而也是非统治、非宰制存在的思。它倾听着、感受着，在主客统一性中经历着生命过程和周遭世界的变化。这种非规定性的思既是后期海德格尔所阐释的诗思之思，也是我们每个普通人都曾有过的经验和思想。

海德格尔认为希腊以来的西方哲学史的存在论从未找到追问存在问题的正当途径，存在被彻底地遗忘了。因此，有必要重新提出存在问题，重新理解存在问题。

由于存在的意义不是某种现成地摆在那里的本质，而是一种在存在者的存在过程中，特别是在作为“此在”的人的生存中历史性地绽放出来的可能性。因此，“此在”就是逼问存在意义的出发点，因为唯有“此在”是领悟着存在意义的生存。人的生存是唯

① 转引自卢卡奇《理性的毁灭》，山东人民出版社1997年版，第368页。

② 伽达默尔：《真理与方法》上卷，上海译文出版社2004年版，第90页。

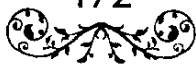


一对其存在有所作为的存在，人作为“此在”是被抛在世，但是，他的在世并不是对他的环境进行静观和沉思，而是一种融身其中的活动。具体地说，“此在”以在世为基本结构、以跟物打交道和跟人打交道为基本内容、以对各种可能性的筹划的烦为现身情态，以畏为一般的人生态度，以死为最本己的可能性，在一种本真的时间领会中形成本真的生存论领会。这种生存论领会不仅是“此在”的真实意义，也是本真地追问存在意义的前提。

海德格尔通过对柏拉图以来的西方哲学史的考察，来反对近代以来的主体形而上学传统，重新找回失落了的存在意义和真理。在《存在与时间》里，海德格尔对“此在”的生存论描绘，虽然突出了“此在”这个“存在者之存在”，但却湮没了“存在本身”的追问主题。海德格尔不但没有反掉这个主体，自己却在存在论的根基上把这个主体巩固起来了。不过，他很快就自觉到这一思想视轨的偏离。从1930年以来，他一再尝试更原始地构成《存在与时间》的课题，对《存在与时间》中的问题出发点做一种内在的批判。为此，他放弃了“此在”的优先地位，而着眼于存在本身，着眼于存在之真理的自行发生来运思，听命于存在真理的召唤，耐心等待存在意义的遮蔽与去蔽的运作着的澄明。

海德格尔指出，形而上学史就是一部“遗忘存在”的历史，这个时代自柏拉图和亚里士多德开始，到黑格尔达于完成。自柏拉图开始的整个西方哲学史把源始的作为“询问”、“承认”的思想，变成了规定存在本原的思想；把作为“采集”、“集中”的逻各斯，变成了思维规律的逻辑。这样一来，就把逻各斯由无蔽境界的聚集着的集中变成了认识的正确性，致使存在被遮蔽。存在的遮蔽就是存在的遗忘。既然有遮蔽，则历史上一定有无蔽的时候。为了把思想的视轨扭转过来，重新思入到无蔽境界的原始采集，即原始的涌现、逗留、持存，使存在的真理得以澄明。必须从哲学转向思想，回到思想的第一个开端。只有在那里，才能取回原始的存在经验，才能思存在的原始意义，才能取回存在的真理。

思“存在之真理”是后期海德格尔的一贯主题。海德格尔所



思的真理，不是传统的知识论的真理，即不是物与知的符合一致，不是正确性意义上的真理。他所谓的“存在的真理”，乃是“敞开领域”或“存在的澄明”，它不是人的创造，而是世界与大地的“原始争执”，是二者创建着的持存。在此意义上，海德格尔从作为正确性的真理到绽出的自由，从绽出的自由到去蔽的真理，在思想上实行了一个问题的转变，即从追问真理的本质到追问本质的真理。在“本质”这个概念中，哲学思考由存在者转变为存在，这就克服了主体形而上学，而把哲学变成追问存在的意义。

海德格尔认为，是“在”让存在者作为如此这般的存在者整体而存在。但是，“究竟为什么在者在而无反倒不在？为什么存在的只是存在者整体，而存在本身却消失了呢？”这种追问本身就是思想道路的开辟。它是“严格性的展开状态，它并不冲破遮蔽，而是把它的完好无损的本质逼入把握活动的敞开领域中，从而把它逼入其本己的真理之中”^①。

按照海德格尔的思考，艺术与科学技术都是一种解蔽活动，都是创造性的活动，是历史和文化上的上升力量。但是，同为解蔽活动，二者也有区别：艺术是一种更原始意义的解蔽；技术则不是原始性的，它只是对由艺术等原始的揭示活动所敞开的领域的一种扩建、一种再造。因此，“艺术的本质就应该是：‘存在者的真理自行设置入作品’”^②。只要它是一件艺术作品，在这件艺术作品中，真理就已经设置入其中了。艺术作品并不是要对那些时时现存手边的个别存在者的再现，恰恰相反，它要再现的是物的普遍本质。作品存在就是建立一个世界。它在自身中凸现着，开启出一个世界，并在运作中永远守持这个世界。在这里，世界并非现存的可数的或不可数的、熟悉的或不熟悉的物的聚合，同时，世界也不是我们对这些物的聚合的表象的想象框架，相反，是

① 海德格尔：《论真理的本质》，载《海德格尔选集》上，上海三联书店1996年版，第233页。

② 海德格尔：《艺术作品的起源》，载《海德格尔选集》上，上海三联书店1996年版，第256页。



“世界世界化”^①。它比我们所有想象的更完整，它是非对象化的，是天空和大地遮蔽着的运作，而人始终归属于它。

建立一个世界和制造大地是作品存在的两个基本特征，二者休戚相关，共同处于作品存在的统一体中。作品把大地挪入世界的敞开领域并使之保持于其中，大地被制造出来，同时，世界建基于大地，大地穿过世界而涌现出来。世界与大地的关系并不是对立之物互不相干的抽象的统一体，二者的对立是一种本质性的原始争执。争执者双方相互进入其本质的自我确立中，在这种争执中，存在者整体之无蔽亦即真理被争得了。

作为存在之澄明和遮蔽，真理是通过诗意创造而发生的。真理的诗意创作的筹划把自身作为形态而置入作品中，在作品中，真理投向即将到来的保藏者，亦即投向一个历史性的人类。在艺术作品中，存在者的真理已经被设置入作品中了，在作品中一个存在者走进了它的存在的光亮里，进入其显现的恒定中了。因此，艺术作品是对历史性的此在已经被抛入其中的那个东西的开启。作品的本质就是真理的发生，是世界与大地之间的争执的实现。在其中，敞开领域以某种方式被争得了，于是显示自身和退隐自身的一切存在者站入敞开领域之中或出于敞开领域而固守自身。在这种意义上，作品成为真理生成和发生的一种方式，真理把自身设立在作品中。由于真理的生发在作品中起作用，而且是以作品的方式起作用，因此，艺术的本质先行就被规定为真理之自行设置入作品。

从这种角度说，艺术就是对作品中的真理的创作性的保藏。作为创建着的保藏，艺术是使存在者之真理在作品中一跃而出的源泉。真正说来，“艺术为历史建基；艺术乃是根本性意义上的历史”^②。这表明艺术是存在自身的显露，艺术体验就是对艺术品中发生的真理的体验。在艺术作品中，体验者所体验的不是一个对

① 海德格尔：《艺术作品的起源》，载《海德格尔选集》上，上海三联书店1996年版，第265页。

② 同上书，第298页。



象的存在，而是在存在自身中真理的发生和显现。

海德格尔通过对存在的诗意运思，就把传统哲学主客二元对立的思维方式转变为思想对存在归属中的主客一体的生存领会或者说体验。

它的合法性在于：第一，体验之思比理性的计算和操作更能敞开存在者的存在，领悟本质的发生和运作。体验是人带有强烈情感色彩的、活生生的、对于生命之价值与意义的感性把握。如果某些东西被称为一种体验或被推崇为一种体验，那么，这些东西就通过其意义而被聚集成一个统一的感知整体。它是在回忆中建立起来的，是某个经验对于具有体验的人作为永存的意义内涵所具有的，是不能被忘却的和不可替代的东西。可以说，体验内在于人的身体并改变人的身体存在形态。一方面，体验使我们的身体、我们的存在和生活发生确定性的改变，这种改变在我们的生命过程和时间意识中留下了痕迹，但却不能测量和规定它的准确意义；另一方面，体验给予我们的周围世界以一种深度的模糊、自在的奥秘、理性或思维规定边缘的不规则性、异质性、流变性，都使意义的世界难以中心化、理性化。^① 体验不单纯是为人所显现的经验，它同时是给予性的经验，是我们在某种生活方式中世界赐予我们的赠品，是我们不得不接受的馈赠。第二，体验不同于经验。经验是为人所显现的外在对象，它在知识论的视阈中可以作为逻辑关系所规定，进而在价值论的视阈中可以为人需求所规定。这种知识论的外在经验说是建立在主客二元区分与对立的基础上，它用思维规定存在，目的是为了控制、宰制存在，这样做的结果造成存在变为价值。体验所感受的并不是对象的自然属性，而是对象所蕴涵和体现的人的情感内容和人的生命活动。体验的对象是意义世界，是为了理解和解释世界、历史和人生的意义。人们体验的是人的世界，人的世界是一种意义性的存在，它的意义是在人的叩问中不断生成的。

在体验活动中主体、客体和谐地交融在一起，主体让客体在心

① 参见孙利天《21世纪哲学：体验的时代？》，《新华文摘》2001年第7期。



中自由徘徊，目的是达到物我两忘、物我互融的心灵化境，让存在自行到来，让存在的真理由自身澄明。

二 体验的身体性

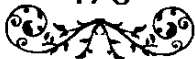
体验具有身体性。人之区别于动物即在于我们的身体是被历史文化所铭刻了的身体，而不只是生物学意义上的身体。对此，马克思深刻地指出：“‘具有丰富的、全面而深刻的感觉的人’是私有财产运动的产物，而‘五官感觉的形成是以往全部世界历史的产物’”^①。人的生成即属人的身体的生成，完全基于人在大自然中的生产、交往和整个社会文化的创造活动，人的生命的身体形式及其功能，是在漫长的生产和交往活动中，在与周围世界相互作用和适应的复杂过程中，同时也是在肢体与意识、生理与心理的内在转化和协调中历史地形成的，因而属人的身体也必定是人文化成的身体即有了内在意识和外在形体特征的身体。在这种意义上，人的身体表征着以往人类文明所发展的成果，它是文化的身体。

此外，辩证思维作为一种哲学思维，是通过语言这个物质外壳来实现的。用马克思和恩格斯的说法就是，“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的”^②。语言是一种实践的、既为别人存在因而也为我自身而存在的、现实的意识。没有不使用语言的思想，而语言之所以可能，是所有发音器官的“肉体记忆”。换言之，身体使语言得以可能，而语言使思想得以可能。因此，也可以说，辩证法是一种“躯体的智慧”。

对于身体与意识的内在关联，以及它在哲学研究中的基础地位和它所内含的形而上学意蕴，东西方哲学都有一定程度的认知。

^① 转引自孙伯鍈、张一兵主编《走进马克思》，江苏人民出版社2001年版，第15页。

^② 《德意志意识形态》，载《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1995年版，第72页。



在中国古代哲学的界说中，身体一词不多见，常见的是体、身分说。“体”以名血肉形躯，凡四肢、五官、五脏、躯体等皆可用指，古籍多四体、五体、小体、形体之谓，“体”之血肉形躯义甚明，有时亦指心思；“身”的意涵甚广，除亦表形体外，更与自我、生命等义相通。《管子·君臣下》中说：“四肢六道，身之体也。”可以见出身与体的细微差别。《论语》有省身、正身，《孟子》屡屡强调修身、守身、诚身、安身，后世多有立身、殉身之谓，“身”所指者明显包举形躯与心灵，且尤重心灵之德性、情意。

由此看来，身体牵涉到无形的精神、心灵、情意，是生理、心理所交相容与、融构而成的共同体，是统摄形、气、心的生命整体。^① 由于身体是情绪、意念、态度得以呈现表达的载体和场域，是其具象和迹示——肉身化，从而身体可以成为意义展现之源。

按《易传》，伏羲演八卦，是观象于天、观法于地，近取诸身、远取诸物的结果。“近取诸身”是说人自己的身体就是人最切近的取法之对象。由于人身乃有性之身，有男女之分，且有生有死、有少有老，能伸能屈、能进能退，因此，充满了矛盾和辩证性。并且，人是靠身体的感觉器官来“远取诸物”、“观物取象”的。

这里的“象”既是人的眼睛看到的具体形象，又是体现着人的理解力与想象力的象形性、象征性符号即意象。这意象反映着人身体的处身位置即自身与对象的境域性关系，体现着人的拟人化的人性观照。魏晋时期受外来佛学的影响，“玄学”对身体的讨论开始让位于对形而上的“无”之本体的讨论。这种“形而上学”在后来的宋明理学中被推向顶峰。但到了明末清初之后，随着对宋明“身体—客体”哲学的反省，一种向传统身心一体的身体—主体哲学的回归运动又开始兴起。“从王夫之的‘即身而道在’、

^① 参见周与沉《身体：思想与修行——以中国经典为中心的跨文化观照》，中国社会科学出版社2005年版，第87—89页。



顾炎武的‘古有学道，不闻学心’，到颜元（习斋）的‘形既不践，性何由全’、戴震（东原）的‘人伦日用，身之所行’等等理论的推出，无一不是其佐证。而‘复，其见天地之心乎，这一哲学史一而立，再而反，三而如初’的过程以经史统一的方式再次表明，中国哲学的‘天地之心’、中国哲学的‘事物本身’不是‘思维的意识’而是行为的‘身体’。”^①

这十分清楚地告诉我们，身体不仅是肉身的客体存在，它更是一种主体性的伦理和价值追求，它是智慧的身体。换言之，“‘情动于中而形于外’（或思于内而行于外，感于外而发于内）的身体，是中介性的，处于内在精神与外部世界之间；亦是建构性的，既分化又整合着人的内心世界和现实世界；还是自返性的，在空间上展开着对象化及其扬弃的活动，在时间上进行着由生到死、生生死死的循环”^②。外部世界是相对于人的身体才如此这般地存在的，人的身体与外部世界始终处于相互作用之中，只有通过自己身体的功能性行为，通过身体的观象与取象，人们才能实际地把握这个世界，与周围世界打成一片，建构起一个属己的意义世界并借以安身立命。

在当代西方，从现象学视角看身体，始于胡塞尔。舍勒、海德格尔、萨特、梅洛—庞蒂等也都在现象学视阈中阐发过人的身体或生命现象。由于他们对现象学理解和运用上的差异，其身体观并不完全一致。这里我主要分析一下胡塞尔和梅洛—庞蒂的身体现象学。

为了建立严格科学的哲学，胡塞尔提出了“面向事情本身”的口号，“面向事情本身”在胡塞尔的理解中就是回到纯粹现象，回到意识的原始涌现，在直接经验中意识所呈现出来的东西。也就是要在认识的始源处获得绝对意识的给予性。这种绝对意识的给予性是通过现象学还原获得的本质直观的明证性。胡塞尔把传

① 转引自牛晓亮《身体哲学及其当代价值研究》，硕士学位论文，首都师范大学，2006年，第6页。

② 复光：《“身体”辨证》（上），《江海学刊》2004年第2期。



统认识论中的“事物与知性的一致性”问题转变成“意识活动”与“意识对象”的关系问题；把传统本体论中的“精神”与“物质”的对立转变为“意识活动”与它所构造出的“意识对象”的对立。

问题是，这种在内在反思中获得的对意识本质要素及其这些要素之间的本质联系的直观把握，归根到底只是单个的意识及其相关物，或者说，是“纯粹意识单子”和它构造的世界。从这个意义上说，关于这个“纯粹意识单子”的先验现象学仅仅是一门“先验的自我论”。由于胡塞尔只是在内在意识领域来解决“思维与存在的同一”问题，因此，思想的客观性并没有建立起来。

胡塞尔自己也认为这种先验自我论“只是最底层的先验现象学，而不是完整的先验现象学，一门完整的先验现象学显然还包含着由先验唯我论通向先验交互主体性的进一步途径”^①。为了解决先验自我在构造出先验的事物和由这些事物所组成的自然视阈之后，如何再构造出他人以及由他人所组成的社会视阈的问题，胡塞尔提出了“交互主体性”。所谓交互主体性意味着在各个主体之间存在着共通性，它使得一个“客观”的世界先验地成为可能。这就涉及相对于自我而言的他我、他人，以及“我”与“我们”的关系。我们都知道，人的存在是身体的存在。因此，他我、他人，以及“我”与“我们”的关系，就需要身体作为凭借。

从实质上说，胡塞尔的纯粹意识与身体无关。但为了回答“主体如何切中客体”，他又必须开出现象学意义上的身体之维。由于胡塞尔始终不渝地将现象学方法视为达到先验自我及先验意识的手段，先验自我及其意识在他那里遂成了“源始现象”的同义词。由此一来，身体如何显现的问题，在胡塞尔那里便是身体如何在我的意识中得到构成的问题。

胡塞尔对身体提出的一个最根本的追问就是：肉身是如何对其自身有某种“感觉”的，或者说，我们在感觉事物时是如何经验到作为经验的肉身的。从一开始，胡塞尔对身体的提问就是交互

① 转引自《胡塞尔选集》上，上海三联书店1997年版，第17页。



性的。胡塞尔认为，我的身体是我唯一能在其上以绝对直接的方式，原初地经验到心灵生活之体现的东西。我的身体是知觉他人身体的原身体，所有关于其他身体的经验都是由这个原身体派生出来的，他人的身体只是就其与我的身体和在我的身体上赋予其物理性行为以赋有灵魂的表现的那种东西相似而言，才能被理解为身体。但是，在对他人身体的知觉之意义中包含有某种间接性，正是这种间接性将对他人身体的知觉与对我自己身体的知觉从本质上区分开了。在他人身体中体现的心理东西是以间接呈现的方式被意指的，在我自己的原初身体性中，我有一种关于主观东西结合到事物性显现者中的原初体验。当我在他人身体上知觉到这个在全部举止中与我的身体相似的事物时，我只能将它理解为在其中有主观东西得到体现的东西。

为了使我作为自我能够以知觉形式拥有关于其他主观，任何他我“亲身”在此存在的意识，胡塞尔提出了移情作用。胡塞尔的移情作用的概念主要是从新康德主义的心理学家和美学家李普斯那里借用来的。移情作用在李普斯的审美心理学中主要是指，“把自己的情感外射到或感入到审美对象中去了。当我们看到一个艺术作品的时候，我们会有或喜、或悲、或舒畅、或压抑的感觉，艺术作品本身不喜、不悲、不感舒畅或压抑，而是我们把自己的感情投射到艺术作品中去了”^①。这种移情作用也可以在他人身体中或借助他人的身体表现出来，因为若是另一个人进入了我的感知领域，我首先感知到并认定的是他的躯体。之所以会如此认定，是因为这是“一个与我的躯体相似的躯体，就是说，一个一定在现象上与我的躯体结对的躯体，那么，这看来马上就清楚了，在意义交叠中，这个躯体一定立即取得从我的躯体派生出的身体的意义”^②。当然，我“在这里”，别人则“在那里”，但“我能够通过自由变换我的动觉，尤其是通过四处走动来改变我的位置。因

① 张庆熊：《胡塞尔论自我与主体际性》，《哲学研究》1998年第8期。

② 胡塞尔：《〈笛卡尔式的沉思〉第五沉思》，载《胡塞尔选集》下，上海三联书店1997年版，第900页。

此，我始终是在一个这里中来变换每一个那里的。就是说，我也许能够在身体上占有每一个空间的场所”^①。于是，借助感知活动和移情作用，“在那里的外部躯体获得了类似于我本己的身体意义”^②。这样一来，我能将另一个人经验为某人，他本身又能够以另一个他人这种形式经验第三人，而这第三人又能够以同样方式经验第四人，如此等等。

根据这种相互在此存在的原初形式，就形成极其多种多样的我一你—行为和我们一起—行为，这些行为对于其他人和作为统一的相互交往的众多人，又是可以移情的。因此，极其多种多样的共同体生活就变成可能了。不仅是众多的主观在生活，而且他们每一个人都能借助移情的经验的意向性，提供作为他的他人的所有其他人，这些其他人作为共同在此存在的其他人，处于他的实存领域之中，而且每一个人都直接或间接地与所有这些其他人处于社会联系之中。

由于移情作用生效，我与他人和被知觉到的空间事物方面的广泛序列中相符合，而且他人的超越论的主观性在我的超越论的主观性中被准当前化，我的超越论的主观性也在他人的超越论的主观性中被准当前化。正是在这里，胡塞尔将事物性的周围世界在与人格关联方面的特征称做是共主观的，即对于每一个人而言的周围世界，对于在我的主观性中间接呈现的和可间接呈现的每一个人而言同一的周围世界。不仅在一个超越论的主观性中，而且在这些主观性之共同联结起来的全体中同一的周围世界，并且是每一个人可能的诸知觉之系统的以及一切在他之中间接呈现的他人可能的知觉之系统的基底极，而这些他人都有被辨明是同一基底的附属的诸基底。根据就是，“在我思的自明性中，以及以能够间接奠立的超越论的共主观性中，就存在具有绝对正当性证明的和具有我所寻求并能够最终达到的哲学意义的一切可能的真理

① 胡塞尔：《〈笛卡尔式的沉思〉第五沉思》，载《胡塞尔选集》下，上海三联书店1997年版，第902—903页。

② 同上书，第904页。

与科学”^①。

在胡塞尔之后，“海德格尔感到必须把胡塞尔的‘先验意识’转换为人类‘此在’或‘在世界之中存在’的实际性”^②。海德格尔认为传统形而上学混淆了在和在者。从柏拉图开始，对存在的解释就逐渐形成了一个教条，这个教条不仅宣称追问存在意义是多余的，而且还认可了对这个问题的耽搁。在这个耽搁过程中，作为传统形而上学集大成的黑格尔哲学则“最终把‘存在’规定为‘无规定性的直接性’并且以这一规定来奠定他的《逻辑学》中所有更进一步的范畴阐述，在这一点上，它与古代存在论保持着相同的眼界，只是亚里士多德提出的与关乎实事的‘范畴’的多样性相对的存在统一性问题，倒被他丢掉了”^③。这一思想视轨的偏离，使得看似昭如白日不言而喻的“存在”一直处于晦暗中。由于“存在”这个概念的不可定义性，它既不能从更高的概念导出，又不能由较低的概念来表现，而只能由此在在自身的生存领会中与存在本身发生交涉而获得。

在海德格尔看来，存在不是在者，它是使在者整体在起来的原始聚集。存在虽然不是在者，但是与在者有关，我们只能从在者去了解存在的意义。但是，这种在者是一种特殊的在者，它是人，海德格尔称之为“此在”。他指出：“此在在它的存在中总以某种方式、某种明确性对自身有所领会。……对存在的领会本身就是此在的存在的规定。此在在存在者层次上的与众不同之处在于：它在存在论层次上存在。”^④ 作为此在的我们向来生活在一种存在之领会中，此在的生存领会是先于一切科学认识和哲学认识的前提，此在的生存具有基础本体论的地位。由于此在是领悟存在意义的存在，对存在的领悟是此在本身的一种存在规定性。因此，从此在入手，就可以逼问出存在的意义，使这个一直晦暗的存在

① 王炳文：《作为第一哲学的超越论的现象学》，《世界哲学》2005年第2期。

② 卡尔—奥托·阿佩尔：《哲学的改造》，上海译文出版社2005年版，第17页。

③ 海德格尔：《存在与时间》，生活·读书·新知三联书店1999年版，第4—5页。

④ 同上书，第14页。



问题得以澄明。

此在总是从它的生存来领会自身，即通过在世之在—在此在的生存领会中敞开人的本真生存。在这样的意义上，此在的“在世之在”已经蕴涵了世界与他人的存在，因此没有必要再开出身体之维。但是，这并不意味着一种无身的此在，因为“在此在繁忙于世的筹划中，在此在的现身情态中，都已蕴含着身体的因素在其中了”^①。即便是后期海德格尔对诗歌、艺术的解读，也没有离开人的因素，他认为只有天地人神的四重运作，存在的真理才能够得以澄明。

海德格尔通过此在追问存在意义的思想路径，使梅洛—庞蒂认识到“在世”才是“源始现象”。后期海德格尔对真理的诗思之思更是极大地影响了梅洛—庞蒂，他创造性地修正了胡塞尔后期的生活世界现象学，努力把胡塞尔海德格尔化，使严格科学的哲学理想诗意化，在科学与艺术、哲学与非哲学的张力中寻找解决人与世界关系的新思路。他把身体如何显现的问题，转变为身体如何在世界中显现的问题，提出了“感性的哲学”。

对于“感性的哲学”，葡萄牙学者迪雅斯是这样阐释的：“‘感性的哲学’，一种新哲学，最终说来，始终是新的，因为它始终有待于进行；‘始动性’与‘创造’，非常接近于艺术活动……在艺术与哲学的亲密关系中，强调的是与世界、与生活的源初关系不可被还原为概念和推论活动。”^②这种“感性的哲学”不再像康德那样以“为自然立法”的方式拷问自然，不是从知识出发来说明知觉，而是从知觉出发说明知识，从知觉及其变量出发把知识的领域建构起来。

从“感性的哲学”出发，从表面上看，科学是对世界的某种超然而客观的审视，但实际上科学始终无法离开其感性源泉，因此，我们应该回到被知觉世界，回到一个主客、物我相融的世界。

① 转引自周与沉《身体：思想与修行——以中国经典为中心的跨文化观照》，中国社会科学出版社2005年版，第398页。

② 转引自杨大春《梅洛—庞蒂哲学中的诗意之思或非哲学倾向》，《文史哲》2005年第2期。



对于这样的世界，需要启动我们的感官。梅洛—庞蒂认为，艺术或许是我们与世界维持原初关系的真正领域。这里的艺术借助的是感性知觉。这种感性知觉不是对一种印象的多样性之体验，而是对一种源自被给予材料的内在意义的体验，是一种追寻先于人们的认识 and 解释而存在于世界中的意义的活动。

梅洛—庞蒂希望建立一种非笛卡尔式而保持胡塞尔思想原则的现象学。他既不赞成萨特对笛卡尔式的主体性（自为存在）和不透明的对象（自在存在）二元对立的预设，也反对胡塞尔单纯诉诸主体性的做法。他赞同海德格尔的“在世界中存在”，认为哲学的任务不是研究主体如何在自身中构造世界，而是描述世界如何将自已呈现给知觉。借助于塞尚等人的艺术思考，梅洛—庞蒂重新安排“自然倾向”和“自然之光”在笛卡尔思想中的秩序，力图恢复被抽象的知性所掩盖的感性丰富性，借助于“体验之思”来领会身体和世界。

他指出，现象学作为一种先验的哲学，虽然是对自然态度思维方式的悬搁，但它并不否定世界本身的存在。因为“世界作为一种不可剥夺的呈现始终‘已经存在’，所有的反省努力都在于重新找回这种与世界自然的联系，以便最后给予世界一个哲学地位”^①。也就是说，彻底的反省本身依赖于非反省生活的意识，非反省生活才是其初始的、一贯的和最终的处境。由于“知觉是一切行为得以展开的基础，是行为的前提。世界不是我掌握其构成规律的客体，世界是自然环境，我的一切想象和我的一切鲜明知觉的场。真理不仅仅‘寓于内在的人’，更确切地说，没有内在的人，人在世界上存在，人只有在世界中才能认识自己”^②。因此，直接从知觉出发就可以确证人的自我及其身体体现，展示人的身心一体的境域并由此敞开人们共在的生活世界。之所以说知觉是我们与世界联系的真正基础，是因为它具有两个特征：第一，它先于认识和科学，是人与自己存在于其中的世界之本真的前意识的联系，

① 梅洛—庞蒂：《知觉现象学》，商务印书馆2001年版，第1页。

② 同上书，第5—6页。



即原初层次上的对世界的经验。第二，知觉和对象间存在着的不是直接的因果关系，知觉是某种代表着源初统一的联觉，它显现的是世界的结构性或整体性。

在梅洛—庞蒂看来，现象学的世界不属于纯粹的存在，而是通过每个自我的体验及其相互作用显现的意义。由于知觉是一种追寻先于人们的认识 and 解释而存在于世界中的意义的活动，是在对一种源自被给予材料的内在意义的体验，因此知觉活动就不像胡塞尔、萨特所认为的，是建构对象、赋予对象以意义，而是观察、体验和反省外界刺激材料本身所含有的意义。

按照知觉现象学的基本观点，身体是知觉的主体，人类是通过身体与世界的互相作用与世界相连的，身体是人进入世界的入口。在此意义上，我的身体是表达现象的场所，更确切地说，是表达现象的实性本身，是原初的、富于生发意义的存在境遇。梅洛—庞蒂明确提出，“知觉综合依靠身体图式的前逻辑统一性，除了身体本身的秘密，不再拥有物体的秘密，这就是为什么被感知物体始终表现为超验的，这就是为什么综合发生在物体中，发生在世界中，而不是发生在作为有思维能力的主体这个形而上学的场所中”^①。作为现象身体，即经验着的主体，在知觉活动中自己投入到被知觉的世界中，去感知、体验和发现存在于世界中的意义。

由于被发现了的意义总是不确定的，因而被感知的对象具有了不确定的形式，但世界总是只有一部分是确定的。虽然被发现的意义总是一部分，它总有一部分是暧昧的、尚未确定的，由于身体知觉不断地投入未来，使未来变成现在，也就是使暧昧变成确定。这样，被感知世界的意义就在这种知觉投入和扩展中不断被体验和发现。

随着身体与世界联系的范围不断扩大，人就不再通过概念进入世界，而是通过身体体验世界。可以这样说，使得认知、心智、知识、科学成为可能的只能是我们的身体体验。概念和意义是通过身体体验固定下来的，是主客体之间互动的结果，而不是通过

① 梅洛—庞蒂：《知觉现象学》，商务印书馆2001年版，第297页。



符号与世界的客观连接产生的。换言之，意义是基于生理构造的感知，因为“身体不仅把一种意义给予自然物体，而且也给予文化物体，比如说语词。……词语在成为概念符号之前，首先是作用于我的身体的一个事件，词语对我的身体的作用划定了与词语有关的意义区域的界限”^①。由于认知结构和感知机制密切相连，人类因自身的生理构造用特殊的方法来感知世间万物，理解其间的各种关系，所以人类面对基本相同的世界会有很多民族色彩的思维方式、概念结构和语言表达。

梅洛—庞蒂的知觉现象学开拓了关于物体的体验与人的行为方式或运动方式之间的关联，为现象学研究找到一个新的出发点和中心，为理解主客、心物关系找到新的出路。他的知觉现象学强调通过身体体验的相互作用使我的身体体验和他人的身体体验相互作用，进而通过体验对体验的相互作用显现的意义，使主体性和主体间性不可分离。这种主体间性通过我过去的体验在我现在的体验中的再现，以及他人的体验在我的体验中的再现而形成统一性。在这种意义上，身体不仅是感受我和他我的介质和基础，也使主体间性成为可能。原因就在于，“身体有‘行为’，……它把自己的各部分当做世界的一般象征来使用，我们就是以这种方式得以‘经常接触’这个世界，‘理解’这个世界，发现这个世界的一种意义”^②。

梅洛—庞蒂的理论贡献在于，他所提出的知觉综合是身体的一种前逻辑性统一性功能的实现，这种统一不是借助于客观身体实现的，而是由现象身体实现的。现象身体或身体性即身体—主体，是知觉的主体，是存在于世界之中与他人及世界发生关系、观察和发现对象意义的主体。这样，依托于现象身体，通过人们之间的彼此交往和社会接触就可能摆脱先验现象学自身“唯我论”的困境，同时，通过对“复数的主体”即各个主体之间共通性的确证，便可以为确证生活世界、客观世界等人类现实存在层次上的

① 梅洛—庞蒂：《知觉现象学》，商务印书馆2001年版，第300页。

② 同上书，第302页。



世界提供奠基性的本质说明。

对此，莱维纳的评价是：“通过我们知觉经验的不断丰富和展开，从一开始就从不同的视点出发，带着知觉和认识、运用‘物自身’所提供的‘呈现’、‘侧影’和‘轮廓’进行这种描述。各种知觉的把握形式在通往完善的过程中互相肯定。虽然它们和外观幻象可能存在着冲突，但是它们仍然踵事增华，自我纠正，更深刻和更彻底地接近真理。”^①

三 经验与超验区分的模糊性

（一）经验与超验的区分是一个形而上学的教条

要想获得一种体验的明证性，必须对经验和超验重新划界。我们认为，经验和超验的区分是一个形而上学的教条，经验直观的界限是模糊的。

可以援引黑格尔的说法，不是经验和超验的区分没有界限，而是说经验和超验的区分没有严格的界限。黑格尔指出，经验主义的彻底发挥，只要其内容仅限于有限事物而言，就必须否认一切超感官的事物，至少，必须否认对于超感官事物的知识与说明的可能性，因而只承认思维有形成抽象概念和形式的普遍性或同一性的能力。但是，科学的经验主义者总难免陷于一个根本的错觉，他应用物质、力以及一、多、普遍性、无限性等形而上学范畴，更进而依靠这些范畴的线索向前推论，因此，他便不能不假定并应用推论的形式。“在这些情形下，他不知道，经验主义中即已包含并运用形而上学的原则了。不过他只是完全在无批判的、不自觉的状态中运用形而上学的范畴和范畴的联系罢了。”^② 这说明在科学研究中经验科学并不能和形而上学截然分开，经验科学总在运用形而上学的范畴进行自身的理论构建。

此外，在科学理论的形成过程中，经验观察和实验也不是唯一

① E. 莱维纳：《幻象：世界的终结》，《世界哲学》2003年第5期。

② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第112页。



的手段。譬如，爱因斯坦的相对论就是通过思想实验，而不是实验室实验获得的理论论证。所谓思想实验的实质就是思想中的范畴操作，比如说，爱因斯坦相对论 $E = mc^2$ ，能量等于质量乘以光速的平方，意味着物体很小的质量在以接近光速的速度运动时会释放出巨大的能量。这一理论也是后来核物理、原子能、原子弹爆炸的基础理论。正是因为原子的高能加速所产生的巨大能量，才造成核裂变或者核聚变。这里所使用的质量、能量、速度这样一些概念，在爱因斯坦的相对论创立中是作为物理学范畴、物理学概念在思想中被配置，被操作。那么，在什么意义上说它有经验直观？我们知道，至少它不是实验室实验的经验直观，甚至也不是现代物理学云雾室、泡室，甚至也不是在电脑前看到的一些什么轨迹，它没有任何意义的感性直观。在这种意义上，即便是在经验科学研究中，经验和超验的界限也是模糊的。经验或者说直观在什么意义上是可直观的，在什么意义上不可直观，并没有一个严格的界限。

同样，奎因也认为现代经验论大部分受两个教条制约。其一是相信在分析的或以意义为根据而不依赖于事实的真理和综合的或以事实为根据的真理之间有根本的区别。另一个教条是还原论，即相信每一个有意义的陈述都等值于某种以指称直接经验的名词为基础的逻辑构造。他指出，所有从定义、相互替换性、语义规则等方面去区分分析命题和综合命题的尝试都是不成功的，一直被视为理所当然的分析命题和综合命题的界限，实际上一直没有划出来。认为有这样一条界线可划，就是主张意义的还原论和证实说，而后者是经验论的一个非经验的教条，一个形而上学的信条。

奎因在批判中发现，分析—综合区分的教条实际上是基于某种意义概念和意义理论即证实说之上的，并且与还原论立场密切联系，正是后者导致、支持了前者。因此，还原论教条与分析—综合区分的教条不仅是相互支持的，而且在根本上就是同一的。如果不坚持这两个教条，我们就会看到，思辨哲学和自然科学之间的分界线是模糊的，“要寻求其有效性视经验而定的综合陈述和不



管发生什么情况都有效的分析陈述之间的分界线，也是十分愚蠢的”^①。思辨哲学和自然科学，或者说超验与经验，这两者并不能截然分开，经验直观的界限是模糊的，因为“全部科学（数理的、自然的和人文的）是同样地但更极端地被经验所不完全决定的。这个系统的边缘必然保持与经验相符合；其余部分，带有它的一切精致的神话和虚构，则以规律的简单性为其目标”^②。这意味着科学知识是作为一个整体面对感觉经验的法庭的，经验内容是为该整体内的各个句子共享的，而不是为一个一个孤立的句子分有的，因而不能区分出空无经验内容的分析语句和具有经验内容的综合语句了。在这种意义上，想划出经验和超验区分的界限，是一个形而上学的教条。

（二）经验的辩证结构

伽达默尔认为，经验一向被看做认识论的概念，所以它与科学直接相关。经验的重要之处在于它原则上的可重复性，而科学是在归纳可重复的经验基础上发展起来的，这是自培根以来认识论的典型看法。这种认识论的解释模式缩减了经验原本的内容，忽略了经验的历史性维度。由于经验的权威在于它原则上的可重复性，一切经验只有在被证实时才是有效的，即它需要当下的有效性。这意味着经验按其本性就要丢弃自己的历史并取消自己的历史，这导致了迄今为止的经验理论的缺点，即“它们完全是从科学出发看问题，因而未注意经验的内在历史性”^③。忽视经验的内在历史性，对于日常生活的经验和任何一种科学的经验观来说是对的，因为科学的目的就是要客观化经验，以使经验不再包含任何历史的要素。就此而言，经验的历史性在科学里是没有任何地位的。自然科学实验是通过它的方法论程序做到这一点的。但是，人文社会科学所涉及的领域都是随着历史、时间的变化而变迁，

① 奎因：《经验主义的两个教条》，载马蒂尼奇编《语言哲学》，商务印书馆1998年版，第60页。

② 同上书，第62页。

③ 伽达默尔：《真理与方法》上卷，上海译文出版社2004年版，第450页。



人文社会科学领域内的经验，都是不可重复的，一旦逝去，就不可挽回。与科学领域相比，它们的特点恰恰是：不可归纳。所以，同为“经验”，其内涵却有着极大的不同。

伽达默尔通过对亚里士多德、黑格尔和埃斯库罗斯的经验的历史性考察，批判地得出经验具有三个特征：否定性、开放性和辩证法的有限性。

伽达默尔从亚里士多德的“经验只有在它不被新的经验所反驳时才是有效的”^①的经验本质引申出：经验按其本质依赖于经常的不断的证实。如果没有证实，经验必然会变成另外一种不同的东西，经验产生的过程事实上是一个本质上的否定过程。根据这一标准，伽达默尔区分了两种意义不同的经验：一种“是那些与我们的期望相适应并对之加以证明的经验”，即肯定的经验；另一种“是指我们‘做出’的经验”^②，即不符合或推翻我们以前经验的经验，也就是否定的经验。伽达默尔认为只有否定的经验才是真正意义上的经验，经验的否定性具有一种特殊的创造性意义，它意味着我们至今一直未能正确地看待事物，而现在才更好地知道了它是什么。通过否定，经验做到了这一点。因此，这种否定乃是一种肯定的否定。在这种意义上，经验是辩证的。

伽达默尔赞同黑格尔对经验的历史性阐释。他认为，黑格尔是经验的辩证要素的最重要的见证人，只是在黑格尔那里，历史性要素才赢得了自己的权利，经验才成为人类历史本质的东西。考察黑格尔对经验的分析，我们知道：“意识对它自身——既对它的知识又对它的对象——所实行的这种辩证的运动，就其替意识产生出新的真实对象这一点而言，恰恰就是人们称之为经验的那种东西。”^③黑格尔的阐述意味着经验是哲学的绝对自我意识的一部分，经验具有一种倒转意识的结构，因此它是一种辩证的运动。在伽达默尔看来，经验的辩证运动的真正完成并不在于某种封闭的知

① 伽达默尔：《真理与方法》上卷，上海译文出版社2004年版，第454页。

② 参见伽达默尔《真理与方法》上卷，上海译文出版社2004年版，第458—459页。

③ 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年版，第60页。



识，而是在于那种通过经验本身所促成的对于经验的开放性。经验的本质从一开始就被用某种超出经验的东西来设想，经验永远与知识、与那种由理论的或技艺的一般知识而来的教导处于绝对的对立之中。经验的否定性使意识的经验永远处于辩证运动中，从而打破了知识的封闭，而朝向于对未来和可能性的永远开放。经验中否定因素的存在也迫使经验本身不断地更新、不断地实现自我超越，它不断地以这种方式向新的经验敞开。这样一来，伽达默尔的解释学的经验的开放性便克服了黑格尔经验的历史性原则和否定性原则的不彻底性，从而使效果历史原则成为可能。

伽达默尔指出，埃斯库罗斯是经验本质第三个要素的见证人，埃斯库罗斯洞见到人类存在的界限，洞见到人类与上帝之间界限的绝对性，因而埃斯库罗斯认识到了经验的内在历史性的形而上学意义。伽达默尔由此引出经验的另一个辩证结构——有限性。他认为经验就是对人类有限性的经验，真正意义上有经验的人是一个对此经验有认识的人，他知道他既不是时间的主人，也不是未来的主人。也就是说，“有经验的人知道一切预见的界限和一切计划的不可靠性”^①。按照伽达默尔的理解，经验的真理就是承认人的经验有限性，真正的经验就是这样一种使人类认识到自身有限性的经验，在经验中，人类的筹划理性的能力和自我认识找到了它们的界限。因此黑格尔所认为的任何事物都能被倒转，任何事物都有时间，任何事物都能任意地重新出现，实际上只是一种幻觉。存在和行动于历史中的人的经验证明，没有任何东西可以重新出现。对存在东西的承认并不意味着对一度存在于那里的东西的认识，而是对这样一种界限的洞见。“在这界限内未来对于期望和计谋仍是开放的——或者更彻底地说，意味着有限存在的一切期望和计谋都是有限的和有限制的。”^② 真正的经验就是对我们自身历史性的经验，它是有限的。在这里，我们看到，正因为人类经验的有限性，所以才有对未来的新的期望和计划并努力去实现它，

① 伽达默尔：《真理与方法》上卷，上海译文出版社2004年版，第464页。

② 同上书，第464页。



从而使经验保持着通过自身所促成的对于新经验的开放性。这样，我们在伽达默尔解释学的经验中便找出了辩证法的要素。

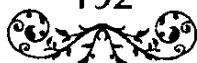
（三）经验与超验的融合

阿佩尔以康德先验哲学为起点所提出的先验解释学—语用学理论，则从以英美为主体的分析哲学和以欧陆为主体的人文哲学沟通和交流的角度证明了经验与超验的不可分离性。

阿佩尔认为，20 世纪的语言学转向不仅体现在维特根斯坦的“语言批判”、维也纳学派寻求科学语言的意义标准的努力和卡尔纳普对传统存在学问题和先验问题的句法—语义学问题的形式化语言构造的努力中，而且也渗透在新康德主义者卡西尔的符号哲学、海德格尔实存论解释学和语言思想，以及伽达默尔的“语言的哲学解释学”中。这在某种意义上意味着语言分析哲学和人文语言哲学是相互关联的。这种关联体现在现代哲学的“语言转向”只有在“先验语言语用学或指号学”中才能彻底化，才能为现代哲学对近代知识论的“先验”问题的解决提供可能性基础，才能真正解决康德所提出的近代哲学的根本问题，即人类知识的可能性条件问题。因此，如何改造“先验哲学”，从而解答知识可能性的先验条件问题，不仅依然是现代哲学的一个中心课题，也是“哲学的改造”的一项根本任务。

在阿佩尔看来，维特根斯坦的语言游戏说和关于“私人语言”之不可能性的观点不但彻底批判了近代哲学的“方法论唯我论”，而且也打开了先验哲学改造的基本方向，把语词从形而上学的使用带回到它们的日常使用中，即在语言游戏与生活形式的交织关系中寻求“先验”问题的答案。这种“语用化”的重要结果在于：“与关于精确性的绝对理想一起，（自然）科学的世界理解的垄断地位被抛弃了，让位给世界解释的内在于各个语言游戏的不同标准了。”^① 无论是意见的表达还是意见的理解都在语言游戏中实现，从而对这样一种语言游戏的描述，实质上就是对我们自己的意义

^① 卡尔—奥托·阿佩尔：《哲学的改造》，上海译文出版社 2005 年版，第 29 页。



和理解的相对疏离化。

现代科学和分析哲学的客观主义所揭示出来的东西必须通过黑格尔所认识的人类自我理解的间接性，即通过外化而实现的中介化才能实现。譬如物理学问题的意义，仅仅求助于意识（“范畴”）的“统一”（综合）作用，是不可能得到理解的。这种意义更是以一种“统一的解释”为前提的，而“统一的解释”是以自然研究者的某种语言上的“一致性”以及依靠对自然的工具性干预来实现提问的可能性为基础的。这种对自然的工具性干预在任何实验中都是一个先天的前提条件，它在某种程度上规定着感官做出的活生生的世界介入。根据这一思想原则，阿佩尔提出，“在前科学的经验中就已经有这种世界介入了，人类自身‘与’自然的‘比较’成了实验科学的‘尺度’”^①，即现代文化科学对行为标准和制度语境的间距化和客观化要求，仍然是以自我理解为描述的出发点。换言之，逻辑和意义是相互渗透的，科学和哲学，或者说经验与超验，是不能截然区分开的。

以皮尔士为首的美国实用主义指号学的“解释共同体”观念本身就已经是一种对康德先验哲学的“指号学改造”，即用“指号解释的交往共同体”这一先验观念取代了康德的“先验自我”。皮尔士认为康德的方法“并没有表现出那种与给予范畴以有效性的一致性统一体的直接关联”^②，这种“一致性统一体”在康德的自我意识的个体统一体之外，因而这种一致性只有在指号解释的维度上才能被决定，是那种主体间有效的通过指号对客体表达的语义学的一致性，它属于全体人类的判断。按照皮尔士的看法，人们有可能在先于对某个命题的事实性证实或证伪的一个步骤中，检验这个命题是否是一个蕴涵着能够通过归纳证明的普遍因素的真正假设。为此，人们必须用一个思想实验从谓词的普遍性意义推演出可能的实验结果，“正是这一步骤体现了探究逻辑范围内的

① 卡尔—奥托·阿佩尔：《哲学的改造》，上海译文出版社2005年版，第52页。

② 转引自卡尔—奥托·阿佩尔《哲学的改造》，上海译文出版社2005年版，第92页。



分析阶段和综合阶段的互相依存”^①。这表明，在思想实验中，意义理解与可能的实验经验是相互联系的，在这一点上，我们能发现一种会聚，即超个体的解释统一体的指号学假定与关于经验之最终有效性的探究逻辑的假定之间的会聚。这种会聚体现了这个统一体的准先验主体既是无限实验共同体，同时也是无限解释共同体。

众所周知，分析哲学和解释学的分歧在于两者研究问题的角度和方法的不同。分析哲学从研究理想语言的逻辑语义学出发，其目标在于建构自然语言的语义学和语用学；现代解释学则是从历史—语言学解释的方法论发展而来的，其目标是建构关于交往性理解的准先验哲学。英美分析哲学把客观性的科学真理视为唯一真理，并以“统一的科学”这一宏伟抱负为人类文化的终极使命。与之不同，大陆解释学则以振拔伦理学的地位为其理论立场，代表了当代西方哲学收复人文主义失地的一种努力。如果说分析哲学更多强调的是对客观世界的描述的话，那么解释学则更多关注的是对文本作者的解读，它追求的不是主客关系镜式的“说明”，而是主体间关系对话的理解。

阿佩尔通过追问有效理解的可能性条件扩展了康德的先验问题，把以语言符号为中介的经验和先验的交流共同体作为分析性的说明和解释学的理解融合的基础，在坚持欧陆的先验传统的同时吸取了分析传统的成分，提出了对分析哲学和解释学改造和“重构”的第一哲学的第三范式——先验解释学—语用学理论。阿佩尔的先验解释学—语用学理论通过吸取语言学转向的可取之处而重新考察康德哲学时，尽量避免语言学转向所带来的问题及其障碍，它一方面通过指号学使康德式的先验哲学与20世纪的哲学发展结合起来；另一方面则通过赋予指号学以康德式的先验性而拓宽了语言哲学的研究视野，从而使先验语用学成为一种独具特色的哲学形态。

从阿佩尔所论证的英美语言分析哲学与欧陆人文语言哲学融合

^① 卡尔—奥托·阿佩尔：《哲学的改造》，上海译文出版社2005年版，第97页。



的趋势中我们看到，科学学与解释学之间，即说明性自然科学与解释性人文科学之间既是相互排斥的，但因此也恰恰是相互补充的。因此，不仅以主客体关系为前提的描述的和说明的科学是可能的和必然的，而且以主体间性关系为前提的解释性科学也同样是可能的和必然的。在此意义上，人类的由一种以自然规律之洞见为基础的技术实践的必然性所决定的认知旨趣和由具有伦理意义的社会实践之必然性决定的认知旨趣，是同等重要的。但这种“同等重要”并非是二者的同一，而是说二者是互补的。这意味着经验与超验是相互融合的，因此，把二者截然区分开来就是一个形而上学的教条。

四 形上“气象”之直观

哲学作为文化的核心，无论在中国还是在西方，其根本任务大致是一致的，即都是要处理人的安身立命问题，关怀人的价值的终极基础。具体地说，它们都是从人出发，都要贯彻人的观点，关注人的生存命运，都是为了促进人性的自觉；同时，哲学作为人性的自觉理论，它所追求的也总是一种形而上的本性，总要从有形存在进入无形存在，追究本源、本根，也就是讲究终极关怀。^①

与西方哲学的范畴化、逻辑化的概念思维不同，中国哲学的思维特点属于主体意向性思维。这种思维形式不是像概念化的逻辑思维那样讲求分析，注重思维的形式规定，它倾向于对感性经验做抽象的整体把握，而不是对经验事实做具体概念分析，所以，它既重视对感性经验的直接超越，同时又同经验保持着直接联系。这种意象思维既突出了思维的主体因素，强调主体的意向活动及其价值判断，同时又承认对象客体和本质、本体是存在的，但是它把自我和自然本体合而为一，认为人和自然一气相通、一理

^① 参见高清海《中西哲学思维的不同特质》，载《高清海哲学文存·续编》卷一，黑龙江教育出版社2004年版，第209页。



相通。

这种思维方式强调在保持对象整体性的前提下体悟其总体精神内蕴，主张一物我、和天人，为人生确立一个安身立命之本，实现着自身的终极关怀。它注重的是生命的内在价值，讲求的是“悟道”，体悟事物“生成变化”的机理，形成的是以“道”为核心的“生成论”理论。

“道”在中国传统哲学中就是生命的生成机理和本性，它无所不在，是一切存在的本根、万象变化的源泉，它贯彻于万有之中，又具有超越万有之性。“道”作为存在的本根、万象变化的源泉，也是人性的根本来源，或形上的根据，其根本意义是“生”，即生生不穷之“道”。它“先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母”^①。《易传》上说：“天地之大德曰生”，“生生之谓易”，由此看来，“道”是万物的一种生命本性，或者叫做“生命的生命”。^②“道”的化育万物，是“万物之所然”，即是万物的“自化”。在这一点上，“道”是一种以生命为本性的有和无的统一。^③“道”并非独立的实存，“道不离器”，它贯穿于万有之中，同时又超越万有之性，如《管子·心术下》所述，道在天地之间，“其大无外，其小无内”。从大处说，道贯通万物，“万物莫不尊道而贵德”，^④道是一，是大，是全；从小处说，道生化万物，万有各物各性，它又是多，是异，是生；论其存在，道是实有，我们处处都能感受到它的存在；论其性质，道无形无象，属于“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”^⑤的无。

“道”作为形而上学的最高对象是没有任何规定的，它只是一个意向性和意境性的概念，它的内涵并不是体现在概念关系之中，而是体现在人的思想、行为和面对的具体事物之中，是无法变为

① 《老子·第二十五章》。

② 参见高清海《中国传统哲学属于全人类的财富》，载《高清海哲学文存·续编》卷一，黑龙江教育出版社2004年版，第192页。

③ 参见高清海《中国传统哲学的思维特质及其价值》，载《高清海哲学文存·续编》卷一，黑龙江教育出版社2004年版，第198页。

④ 《老子·第五十一章》。

⑤ 《老子·第十四章》。



对象的，因而没有外在直观的明证性。但是，“道”却可能有内在直观的明证性，也就是说，直观一个外在的无任何规定的形上对象，不可能形成直观意义上的真理。相反，我们对自身虚明之境的体验作为内在直观却可以达到直观意义上的真。这种“真”绝不是知识论意义上的，因为知识总是“对象”在意识中建立起来，而这种对自身虚明之境的内在直观根本就不是对象化的，这种“真”至多可以称为比意识更为原始的生命意义的“真”，其明证性是生命之真的明证性，只能在空虚寂静的心灵或绝对自由的自我中得到显现。

形上之道比无更为原始，它玄之又玄，不可表象，甚至不可命名、不可用思想的规定加以把握，而只能在空虚寂静的心灵或绝对自由的自我中得到明明白白的显现。形上之道如此空灵而又至为根本，所以它只能是一种境界，一种气象。^① 对于个人主体来说，它是个体精神的发展和成熟，是外在的哲学理论化为内心自觉见证的理解过程，是个人主体在超越性的人生态度和理想中通过心灵的体验、体悟、觉悟而获得的。在这里，个人主体指的是哲学家主体。由于中国传统哲学的意向思维发挥了“心性”的悟觉作用，主张在不离日用常形中体悟事物“生成变化”的机理，从而使这种形上之道的体悟有了更多的生命印记和生命感受，更容易得到体验和确证。

（一）超验之“象”

道作为形而上学的最高对象“惟恍惟惚”^②，道作为“象”不可作为对象被言。那么，怎样才可以体道、悟道？——可以“寻言以观象”，道有言的机理。

在中国传统哲学看来，语言产生于物象，又是表达物象的工具，而物象则体现了无形无象的本体意义。由于“中国语言的文字符号向来具有形象和意义双重特征（不能等同于象形文字），语

① 参见孙利天《追思形而上学》，《求是学刊》1999年第6期。

② 《老子·第二十一章》。



法结构也比较特殊（它注重于主词而不是谓词），用这种文字表达思维，具有明显的‘隐喻’特征和形象特征，即在形象符号中隐藏着某种意义，这意义也就是本体存在”^①。语言本身只是符号，并无意义，语言只能间接地通过“象”这个中介表达道的本体意义，靠居于是非之间、有无之间、概念与形象之间、阴阳之间、天地之间的“象”来言。王弼有关言意关系的论述精确地表明了这一点。王弼说：“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象。象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。”^② 在这里，象不完全是具体事物，它是代表某种意义的卦象或物象，具有借喻意义。

我们知道，说出或写出的文字是言，而意则是语言所指称、物象所代表的抽象意义，即言和象是“能指”，意是“所指”。譬如，易经的阴阳二爻和由此构成的卦象，都象征着人事和呈现在人面前的自然现象及其变化。有论者指出，周易是通过“象”的想象和规定来把握整个世界的，中国汉族人的思维所表现的直觉、体悟、动态平衡、系统整体、全息等特征，都源于这种取象与观象的象思维；象思维是形象中心主义，其优越性在于：具有与对象直接关联的直观生动性，在表象中显示对象的动态整体性，从一点把握整体的全息性。^③

意象思维从具体形象符号中把握抽象意义，它注重思维的义理内容，讲求融通，强调意象始终和对象处于一体性的关系中。在意象思维中，意象主要是一种表征性的，它没有确定性，是开放的，所以才能够“得意而忘象，得象而忘言”。它的作用是引导性的，引导我们通过这个词、这个意象深入到事物内部去了解、把握物的本性。它要求超越语言逻辑的片面性，去体验语言逻辑所

① 蒙培元：《论中国传统思维方式的基本特征》，载《中国哲学主体思维》，人民出版社1993年版，第189页。

② 王弼：《周易略例·明象》。

③ 参见王树人、喻柏林《传统智慧再发现》上，作家出版社1996年版，第62—63页。



象征的内在意义，即通过直觉体悟达到一种“无言之境”。在这里，符号和意义、形象和本体、思维的主体和客体对象完全合一了。这样的“象”既不是概念范畴，也不只是“形象”、“图象”或“象征”，而是在转换中生发出领会和解释态势的意机（“几”）。它没有实底，无方无体，其至微处有“几”、有“变”。“象”就从“全息性”，即从这“无形无象”的“混成”中来，“象”出现于任何层次和至微中，这样的“象”就确与“气”、“韵”有相通之处了。^①

中国语言的最高境界是要捕捉那种“无状之状”、“无象之象”、“恍惚窈冥”的形上之象，它透射着“道”所指喻的宇宙人生的精义。借助自身的象征性和隐喻性，它把人们引向“澄思”、“玄览”、“意会”，使人们终于能够跳出有限的经验之域，“精神横鹜八极之远，心思竖游万仞之高”^②，一苇渡航，驶向言语之外那个无限展开的彼岸。

值得强调的是，中国汉语及其思想的这种从显到隐、从有形到无形的转换或跃升，并非像西方哲学那样走向一个消尽感性色彩的逻辑思维世界，而是走向一个更加灵动自由的意象世界。

（二）本体之“气”

在中国哲学众多的概念中，气独具一格，涵盖一切。在古代哲学中，气遍布周行，驰骋于儒家、道家和法家之间，游荡于气学、理学和心学之上，气是形而上学的本体。

老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^③意思是说，道是独立无偶的，混沌未分的统一体蕴涵着“无”和“有”两面，道由无形质落向有形质则有无相生而形成新体，万物都是在这种有无相生的状况中产生的。万物背阴而向阳，阴阳二气是构成万物最基本的原质，阴阳之气

① 参见张祥龙《观“象”》，《读书》1998年第4期。

② 转引自复光《“身体”辩证》（上），《江海学刊》2004年第2期。

③ 《老子·第四十二章》。

互相激荡而成新的和谐体。孟子说：“其为气也，至大无刚，以直养而无害；则塞于天地之间。其为气也，配义与道，无是，馁也。”^① 气，大化流行，充塞于天地之间，其所以盛大流行的原因在于配合义和道，如果不如此，气就会空虚无力。孟子自称自己的特长就是“我善养吾浩然之气”^②。浩然之气是关系到人和宇宙的东西，它是与宇宙同一的人的气，因而具有一种超道德的价值。“养吾浩然之气”就是要通过自我的道德修养和道德体认与天地之气合一。《管子》中的“抔气如神，万物备存”^③，以及《庄子·知北游》所论述的“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患？故万物一也。……故曰通天下—气耳”，说的也是同样的道理。天下万物之生灭显隐，皆为一气聚散所通、涵，所变、化。但是，“这个‘气’并不是‘物质’。因为‘气’含有‘物’的位相与‘心’乃至‘神格’的位相”^④。气呈现出形态、层次之别，如云气、人气、阴阳之气、血气、天气、地气、六气、神气、春气、志气等等。诸气虽然名异而实同，都是由道中流出，道气是本源之气。道气化为万千殊别之气，此杂多之气又自化或互化，共成一氤氲化生、往复流转的天地大生命。

从汉代的王充、唐代的柳宗元、刘禹锡到北宋的张载和清代的王夫之以及颜元、戴震都断言元气是天地万物的本原。王充认为，气（或曰元气）是天地万物的本原和宇宙的原始物质，宇宙万殊和人类都禀气而生。他断言：“万物之生，皆禀元气。”^⑤ 对于气生万物的具体过程，王充解释说，天居高处，地居下位。天在不断的运行中释放出气，这些气不断下降，与不断上升的地气相合，产生了万物。对于人，他认为，人未生之时，存在于元气之中；死亡之后，复归于元气。由此可见，元气是人的本然状态和最终

① 《孟子·公孙丑章句上》，载杨伯峻译注《孟子译注》，中华书局1960年版，第62页。

② 同上。

③ 《管子·内业》。

④ 转引自周与沉《身体：思想与修行——以中国经典为中心的跨文化观照》，中国社会科学出版社2005年版，第276页。

⑤ 王充：《论衡·言毒》。

归宿。柳宗元说：“本始之茫，诞者传焉……忽黑晰眇，往来屯屯，庞昧革化，惟元气存，而何为焉！”^①意思是说，在昼夜明暗的交替中，万物从混沌中发生，是元气所致；元气是宇宙间的终极存在，世界统一于元气。刘禹锡更具体地指出：“浊为清母，重为轻始。两位既仪，还相为庸。嘘为雨露，噫为雷风。乘气而生，群分汇从，植类曰生，动类曰虫。”^②

张载的宇宙发生论对“气”的观念的突出强调，使“气”在后来新儒家的宇宙发生论和形上学的理论中占有越来越重要的地位。在新儒家的哲学中，“气”字的意义有时候很抽象，有时候很具体，随着具体的哲学家们的不同系统而不同。当它的意义很抽象的时候，是指原始的混沌的质料，一切个体事物都由它形成；当它的意义很具体的时候，它是指物理的物质，一切存在的个体的物，都是用它造成的。张载说的“气”就是这种具体的意义。它有以下四种属性：（1）具有一定的形象，可以被人的感官所感知，即“接于目而后知之”。（2）无所不在，充塞宇宙。（3）阴阳相摩，运行不已。（4）其基本形式和本然状态是太虚。

张载同前人一样，以《易传》的“易有太极，是生两仪”这句话为其宇宙发生论的基础。在他看来，太极不是别的，就是气。他在其主要著作《正蒙》中写道：“太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静、相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。”^③太和是气的全体之名，又被形容为“游气”。浮、升、动之性都是阳性；沈、降、静之性都是阴性。气受到阳性的影响，就浮、升；受到阴性的影响，就沈、降。这就使得气永远在不停地聚散、分化。气聚，就形成具体的万物；气散，就造成万物的消亡。

张载认为，“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也”^④。圣人就是充分

① 转引自魏义霞《比较哲学——当代哲学重建的历史观照》，吉林人民出版社2003年版，第260页。

② 刘禹锡：《天论·下》。

③ 张载：《正蒙·太和篇》。

④ 同上。



觉解这个过程的人，因此，他既不求在此过程以外，如佛家那样追求破除因果，结束生命；又不求长生不老，如道家那样追求修炼身体，尽可能地长留人世。圣人由于觉解宇宙之性，知道“生无所得，死无所丧”^①，所以，他只求过正常的生活。他活着，就做社会一员和宇宙一员需要他做的事；一旦死去，他就安息了。

朱熹认为，如果只是有“理”，那就只能有“形而上”的世界。要造成我们这个具体的物质世界，必须有“气”，并在气上面加上“理”的模式，才有可能。他说：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形。”^② 他还说：“然以意度之，则疑此气是依傍这理行。及此气之聚，则理亦在焉。盖气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作。只此气凝聚处，理便在其中……”^③ 在这里可以看出，朱熹说出了张载可能要说而没有说的话。任何个体事物都是气之凝聚，它不仅是一个个体事物，同时还是某类事物的一个个体事物。既然如此，它就不只是气之凝聚，而且是依照整个此类事物之理而进行的凝聚。为什么只要有气的凝聚，理也必然就在其中，就是这个缘故。

王夫之则直接用气圈定了宇宙范围，把世间的一切都纳入气的统辖之内。王夫之宣称：“阴阳二气充满太虚，此外更无他物，亦无间隙。天之象，地之形，皆其所范围也。”^④ 宇宙之间充满了气，既无他物，又无间隙，气是普遍的与无限的。

通过以上对中国古代哲学史的梳理，我们看到，气在中国传统哲学中不仅是宇宙论的一个重要概念，同时也是人的道德修养和道德体认的核心范畴。它既是无形的，同时也是有形的。在其中，既可以体会宇宙的氤氲化生，又可以感受到道德力量的浩然之气，因此人可以在自己的道德践履中通过“养吾浩然之气”实现一己

① 张载：《正蒙·太和篇》。

② 朱熹：《答黄道夫》。

③ 同上。

④ 王夫之：《张子正蒙注·太和注》。



身心与宇宙的合一。

（三）生命“气象”的彰显和投射

中国传统哲学的意向思维从“天人合一”的整体模式出发，强调天地人同构共感的人伦化的宇宙观和人生观，把宇宙看做是整体圆融、广大和谐、旁通统贯的系统，天人不仅不相分，而且是天人感应的。

在古代思想家看来，天、地、人、物不是各自独立、相互对峙的系统，而是彼此之间有着不可分割的联系，它们同处于一个充满生气的气场或生命洪流之中。孟子说：“亲亲而仁民，仁民而爱物。”^① 张载说：“民吾同胞，物吾与也。”^② 程颢主张天地万物与己一体，原无分别。也就是强调，人与自然万物，与草木、鸟兽、瓦石、山水，是密不可分的整体，天地万物是不同差异的统一。董仲舒说：“以类合之，天人一也。”^③ 总之，这种天地人同构共感的宇宙观和人生观不向现实人生之外更求一个超然冷漠的本体，同时也否定了人的绝对主体性，它更多地导向了自我反思，培养其独特的中国心胸——天地之心。

所谓天地之心，就是既以人生的眼光看宇宙，又以宇宙的眼光看人生。以人生的眼光看宇宙，宇宙就是人生的世界，“人之生也……故虽区区之身，乃举天地以奉之”^④。宇宙又是为人生的，宇宙的行为就是人生的行为；以宇宙的眼光看人生，人生的行为就是宇宙的行为，亦即“能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”^⑤。意思是说，人生也是为宇宙的。由于心与世界本原或本体相通，“只心便是天，尽之便知性”^⑥，因此，人不需要到心灵之外

① 《孟子·尽心章句上》，载杨伯峻译注《孟子译注》，中华书局1960年版，第322页。

② 张载：《西铭》。

③ 董仲舒：《春秋繁露·阴阳义》。

④ 郭象：《庄子注》。

⑤ 《礼记·中庸》。

⑥ 《二程遗书》卷二。



去找什么“实体”或“原型”，全部问题都可以在心灵体验中解决，在心灵体验中自我完成、自我实现。

儒家的孔孟，道家的老庄，都从各自立场肯定了这一点。孔子的“仁学”实质上是一种心灵哲学。《中庸》的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，表明上天的意旨和命令即天赋予人的本性是人应该具有的规范，但是，这种规范需要教化才能获得。到了孔子那里，这种规范则变成了“我欲仁，斯仁至矣”，意思是说，只要主观努力，就可以达到仁的境界。孟子的心性说则完全建立在心灵之上。孟子说：“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也”^①，“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉”^②。“万物皆备于我”，即是说“我”本与万物一体；“反身而诚”是说，如果能够尽心知性，重新认识万物一体之仁，以心合天，便可臻于宇宙人生之大全。对此，程颢的看法是：“天理”二字，是自家“体贴”出来。“体贴”就意味着，它既不是纯粹概念的认识，也不是单纯经验的集合，而是生命体验的结果。

中国哲学的人伦化的宇宙观和人生观规定了人们对自然、他人和世界的感受方式。在这种天人合一的宇宙观里，人不是独立于天地之外的理性审视者，他就内在于天地之中，与天地同构共感。从而形上之道作为人“安身立命”的内在根据，就是通过主体的“致虚极，守静笃”^③以及“心斋”、“坐忘”的心灵的自我操持、自我修养功夫，把一己身心融入宇宙之中，在宇宙的大化流行中通过对形上气象的生命体验而获得的。

在这种形而上学的气象体验中，宇宙观和人生观是合而为一的。一方面是一个天地可感，鬼神可泣的人伦化、情感化的天地，另一方面是一个最真切、最现实，同时又是最超越、最空灵的人生。“道”融化在情感中，也充实了此在，它就在伦常日用中，是人际的温暖、欢乐的春天。它既是精神又为物质，是存在又是意

① 《孟子·离娄章句上》，载杨伯峻译注《孟子译注》，中华书局1960年版，第173页。

② 同上书，第302页。

③ 《老子·第十六章》。



识，是真正的生活、生命和人生。人生与天地宇宙合一，人生既有缠绵氤氲的人情意味，又有挥之不去的宇宙荒寒，人生展现出混同天地的无限生机和玄远意蕴。

从海德格尔后期所提倡的思想对存在的倾听和守护姿态，可以看到这种思想视轨与中国传统哲学对大化流行的天地之道、宇宙人生之道的体悟和体验在某种意义上有一致之处，即都强调思或思想要不断反省、不断怀念、不断唤醒、不断追忆，以便守护住人的形而上学追求和理想。

海德格尔强调人是存在的守护者，思想是对存在的归属。他说：“记忆乃是思之聚合。向何处聚合呢？聚向把我们维系在本质之中的东西，在此聚合的同时，我们就在思它了。”^① 回忆并不是对随便什么的思，它是思念的聚集。它聚集起对那种先于其他一切有待思虑的东西的思念，这种聚集在自身那里庇护并且在自身中遮蔽着那种首先要思念的东西，即寓于一切本质性地现身并且作为本质之物和曾在之物允诺自身的东西。它发自内心呼唤我们，要我们驶向它，思它。我们思它，是因为我们喜欢那个本身有待思的东西，所以，去思它，也就是在思念它。由于思念是对存在的追忆、看护和守护，而不是对存在的规定和计算。这样，回忆作为被聚集起来的对有待思想的東西的思念，就是诗的根和源泉，因为诗的本质就居于思想中。

海德格尔得出这样的结论：“一切凝神之思就是诗，而一切诗就是思。两者从那种道说而来相互归属……”^② 大道作为道说而运作，把诗与思带到近处的切近本身，由之而来，诗与思被指引而入于它们的本质之本己中。由于道说不光承载着诗与思，并且提供出诗与思横贯其中的领域，即道说是诗与思的共同要素。因此，思想作为对诗的神思，就是对一种古老道说的倾听，“是一种让自

① 海德格尔：《什么召唤思？》，载《海德格尔选集》下，上海三联书店1996年版，第1206页。

② 同上书，第1148页。



行道说，而不是追问”^①。思不是追问，意味着它的本真姿态是对存在允诺的倾听、承认和接纳，它是诗意运思，是对存在的倾听、接纳和守护。

思想是对存在的倾听与守护，意味着人的形上追求和理想就在人的生活中，就在人对生命和人生的意义领悟中。这种形上追求既表现为主体的生命气象的彰显，同时又投射于艺术的审美体验和审美境界中。当然，这也要求观察主体具备一定的形而上学境界，才能去印证对象的形上气象。譬如荷兰著名画家梵·高的一幅农鞋画，在普通人看来，这是一双极普通的农鞋，但海德格尔却看到了：“从鞋具磨损的内部那黑洞洞的敞口中，凝聚着劳动步履的艰辛。这硬邦邦、沉甸甸的破旧农鞋里，聚积着那寒风陡峭中迈动在一望无际的永远单调的田垄上的步履的坚韧和滞缓。鞋皮上粘着湿润而肥沃的泥土。暮色降临，这双鞋底在田野小径上踽踽而行。在这鞋具里，回响着大地无声的召唤，显示着大地对成熟的谷物的宁静的馈赠，表征着大地在冬闲的荒芜田野里朦胧的冬冥。这器具浸透着对面包的稳靠性的无怨无艾的焦虑，以及那战胜了贫困的无言的喜悦，隐含着分娩阵痛时的哆嗦，死亡逼近时的战栗。”^② 在这里，“鞋”挣脱了它的定义所赋予它的外壳，它使大地和天空、诸神和终有一死者相互趋近，让它们居留在由自身而来的四重整体的纯一性中。

在这幅农鞋画中浸透了形上主体对四重整体的领悟，他领悟到大地的承受筑造，滋养果实，对水流和岩石的蕴藏，对植物和动物的庇护；领悟到天空的日月运行，群星闪烁，飘忽的白云和湛蓝深远的天穹；领悟到神与在场者的同伍，以及终有一死的人类对死亡的承担。在这里蕴涵着此在生存之全部欢乐，痛苦，爱，恨，孤单，无助，辛苦，操劳，所有的希望与绝望，甚至还包含着死亡，总之，这幅画是存在之本质所蕴涵的一切的庇护着的

① 海德格尔：《语言的本质》，载《海德格尔选集》下，上海三联书店1996年版，第1083页。

② 海德格尔：《艺术作品的起源》，载《海德格尔选集》上，上海三联书店1996年版，第254页。



澄明。

海德格尔之所以在这幅农鞋画里读解出无穷的意蕴，就因为他本身是一个形而上学的主体，他能感受到作品的形上意蕴。这就涉及获得体验明证性的主体条件。具体地说，体验的明证性需要心灵的修养和教化，哲学家主体只有超越知性思维的认知概念框架和价值态度框架，具有辩证法的人生态度和超越的人生旨趣，以生存论的关怀，在人格教养的整体实现里达到参赞天地之化育的天人合一，实现和建立起自身超越性的基础，形而上学作为气象才能显现出来。

由于西方哲学对终极的、绝对的确定性这个主题的寻求，所出现的本体论、认识论和生存论是哲学体系的自身区分和无限循环论证。^① 因此，对内在意识自明性的寻求不可避免地需要生存论和认识论的自觉。我们知道，胡塞尔和海德格尔共同促成的生活世界转向或生存论转向的共同的目標，就是要限制物理学客观主义或控制论思维方式的有效范围，寻求先于自然科学并使自然科学得以可能的生活世界前提，在对生活世界的先验的或超越论的反思中重新为哲学奠基或为哲学终结之后的形上之思奠基。在这种意义上，生活世界转向就不仅仅是哲学兴趣、关注的问题和研究领域的转向，而是思维态度、思维方式的根本变化。

胡塞尔晚年提出“生活世界”这个陌生的词，是要探寻一条“通过从预先给定的生活世界出发进行回溯而达到现象学的超越论哲学之道路”^②。粗略地说，这条道路具有肯定和否定或者筑基和清除的双重要求。从否定的意义说，通过预先给定的生活世界的先在性，表明物理学客观主义和精密自然科学思维并不是唯一的理性类型，在一切科学之前总已有生活世界的存在，以至科学本身也只有从生活世界的变化中才能被理解。自然科学的客观存在和客观真理只是人们的一种理性信念，这种理性信念和方法不能为包括精神科学在内的精神世界提供普遍理性的基础，避免不了

① 孙利天：《哲学体系的自身区分及其循环论证》，《长白学刊》2002年第4期。

② 同上。



相对主义和怀疑主义。因此，从生活世界出发的超越论哲学必须对物理学客观主义加以悬搁或清除。从肯定的方面看，生活世界的现象学之路，生活世界的意义在于它显现了意向性构造或成就的原始性和多样性，对生活世界的先验还原或超越论反思，可以提供理性的本质类型及其统一性，从而使哲学还归于理性本身，以超越论之哲学为人类的认识、审美和道德实践提供终极确定性的基础，达到人的自我辨明。

海德格尔从《存在与时间》即已开始的生存论转向，同样没有离开西方哲学对终极确定性寻求的思想道路。后期海德格尔的思路发生了重大变化，但生存论的视阈仍是他思考的地平线，福音式的诗意的箴言始终有一个根本的主题，即改变人们的生存态度从而改变西方乃至人类的历史命运。海德格尔认为，哲学终结了，世界到了最黑暗的午夜。至此，只有用一种非规定性的思，思入存在的疏明之境，取回存在的光亮，才能照亮本真的生存，给晦蔽的人生以意义。在这样的意义上，海德格尔与他反对的西方哲学传统相去并不遥远，他的生存论转向也要为某种形上之思奠基。

在我们看来，生存论转向的更为根本的意义在于，“它把西方哲学固有的一个思想维度，即哲学作为生活理想的意义提升为系统的理论论证，从而一定程度地巩固了西方哲学在现代亦即科学主义时代的存在的合法性和它本有的高贵和尊严”^①。把哲学作为生活理想，客观地要求辩证思维方式的教化和思想训练，因为“辩证思维方式不单纯是一种认知工具，而是一种哲学的生存态度和生活样式，它表达着一种哲学的人生理想和境界”^②。

辩证法人生态度的首要特征，就是永恒超越的态度和精神。辩证法的超越是双重的。

首先，它与所有哲学理论一样是对缺乏反思的自然态度的超越。冯友兰先生在《中国哲学简史》中把人生境界分为自然境界、功利境界、道德境界和哲学境界。区分的根据不是人们做什么和

① 孙利天：《哲学体系的自身区分及其循环论证》，《长白学刊》2002年第4期。

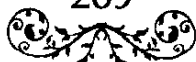
② 孙利天：《论辩证法的思维方式》，吉林大学出版社1994年版，第155页。



怎样做，而是人们对人生意义的觉解或理解。在这四个境界中，只有哲学境界给人们的生活带来最高的意义觉解。按照冯友兰先生的看法，生活在自然境界的人鲜有对人生意义的觉解，他的生活与动物没有太大的差异。但是，这种缺乏反思规定的生活样式和境界天然地具有辩证的态度和倾向。人们在本能和习俗的驱使下自然地把主体与客体、主体与主体看做是浑然统一、生动流变的。就它的说法和认识方式说，以素朴的形式表达着语言和思维固有的辩证本性，黑格尔、恩格斯和列宁都从日常语言中洞见到这一点。如树叶是绿的，紫罗兰是香的，伊万是人等最简单的话语或命题，已经包含着个别和一般、实体和属性的内在矛盾，人们正是在自发的矛盾表述中构造着自己的经验世界。

就自然境界的生活态度和实践活动说，未经反思的本能和习俗是决定性的力量，人与自然、自我与他人、情欲与理性等矛盾作为未分化的自发力量支配着人类的生活。总之，没有认识的精细区分和反思的抽象规定，也就没有人生态度的自觉和人生意义的寻求。所以说自然境界是“辩证的”，也只是在真正的辩证反思中才能指出的意味和倾向。

这就需要摆脱知性思维方式所导致的极端的理想主义和功利主义的束缚和控制。一方面，知性思维方式与极端的理想主义和功利主义是互为因果的。人的自然生活乃至人本身原本就是充满矛盾的存在，灵与肉，理与情，个人和群体，自然性和超自然性，等等，一旦在反思的规定中被简单地排除，即以一方否定、吞噬另一方，人们的生活态度就会出现偏差。知性思维方式用还原论、排除法把分解和割裂了的统一的自然生活再简单地予以单义地规定，在“非此即彼”的逻辑中必然陷入反思的偏执和迷误。在知性思维中如果执著于人的精神性、超越性、群体性，就会陷入唯理主义的独断论，把人生意义抽象地规定为某种脱离现实生活的理想世界、神性世界，这就是极端理想主义的人生态度；如果执著于人的感性欲望、情欲需要等自然性和物质性的方面，则会陷入经验主义的独断论，这就导致了极端功利主义、个人主义的人生态度。另一方面，人们在日常生活中获得的教化和修养，往往



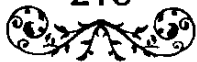
形成先于反思的人生态度和价值态度，它作为理解的前提结构从根本上规定了人的认识方式和思维方式。如果先行具有了某种极端理想主义或极端功利主义的人生态度，这就注定了在知性思维中左右摇摆或固执一端的认识路径。我们很难设想一个利欲熏心的人会有超越的辩证思考，也很难设想一个虔诚的宗教信徒会有对世俗生活的辩证理解。

其次，辩证法理论与其他形上学不同，它也是对以往哲学理论的超越。辩证法不仅要追求日常生活和各种生存方式、文化样式的根据和意义，而且对哲学自身的前提和信念进行反思的消解和追究，彻底的辩证法理论也包含着对辩证法理论自身的批判，包含着摧毁自身，走出自身的意向和逻辑。

辩证法的超越态度和精神是在历史文化的发展中及对历史文化的不断否定和批判中实现的。马克思在《〈资本论〉第一卷 1872 年第二版跋》中关于辩证法的一段名言最清晰地表达了辩证法的本质精神：“辩证法，在其合理形态上，引起资产阶级及其夸夸其谈的代言人的恼怒和恐怖，因为辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解，即对现存事物的必然灭亡的理解；辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中，因而也是从它的暂时性方面去理解；辩证法不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的。”^① 从意义论、价值论、政治哲学、历史哲学等不同方面去理解辩证法的价值态度和本质精神，都会有见仁见智的不同理解，但有一点是确凿无疑的，只有人才有意义的追求，生活和历史的意义都在意义的追求过程中，而意义追求的过程即是不断否定和批判的过程。任何终极意义的独断和绝对规范都取消了意义追求的可能性，因而必然是意义的绝对丧失。

辩证法的批判和革命本质并不是简单的拒绝态度，不是庸俗化了的斗争哲学，也不是波普尔所指责的那种追求进步而又否定任

^① 马克思：《〈资本论〉第一卷 1872 年第二版跋》，载《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社 1995 年版，第 112 页。



何进步的进步观。辩证法有自己的精神栖身之所，辩证法的批判总是哲学的批判、前提的批判，即是康德所说的对那些“自明性的东西”的追究和拷问。在对这些自明的、公理化的前提和信念的分析和批判中，辩证法使晦暗的、模糊不清的人生处境和人的意义感受澄明起来，当然它也可以使原被认为是确定无疑的东西变得动摇甚至使确定性完全消失。

从生存论的关怀去看辩证法的前提批判，辩证法成为人的解放的学说，它确实具有“解放的旨趣”。它要使人们从虚假的意识形态中解放出来，不管这种意识形态是宗教神学的，还是形而上学独断论的，抑或是实证主义和科学技术专制主义的。辩证法也力图使人从难以回避的伦理冲突中解放出来，据说伦理学才是黑格尔辩证法的诞生地^①，而我国传统辩证法思想则肯定是以伦理思辨为核心的。

从根本上说，辩证法是有限的自然生命解放自己成为无限精神存在的超越要求，因此它要求在不断的前提批判中使人们的人生境界获得提升，它是生命精神新新不已的固有冲动的哲学表达。

辩证法的人生态度和理想就是要超越功利主义和实用主义，以一种超越和批判的态度，使一己身心融入宇宙的无限创化中，在宇宙的大化流行中一物我、和天人，通过对形上气象的生命体验，为人生确立一个安身立命之本，实现着自身的终极关怀。但是，辩证法的人生态度也需要本体论信念的支撑，否则就缺少逻辑的力量和坚实的根基。也就是说，这种哲学家主体的体验仍然需要哲学家共同体的理性来确认。

根据托马斯·库恩的科学共同体定义^②，我们姑且把哲学家共

① 参见孙利天《论辩证法的人生态度和理想》，《吉林大学社会科学学报》1993年第2期。

② 托马斯·库恩：《必要的张力——科学的传统和变革论文选》，北京大学出版社2004年版，第288—289页：“直观地看，科学共同体是由一些科学专业的实际工作者所组成。他们由他们所受教育 and 见习训练中的共同因素结合在一起，他们自认为，也被人认为专门探索一些共同的目标，也包括培养自己的接班人。这种共同体具有这样一些特点：内部交流比较充分，专业方面的看法也比较一致。同一共同体成员很大程度上吸收同样的文献，引出类似的教训。”



同体定义为：“哲学家共同体是由对同一哲学主题的共同关注，由同一思维方式所吸引在一起的哲学家所组成的群体。他们由哲学史的思辨训练和哲学问题的内在的逻辑结构结合在一起。他们的哲学史背景往往相同，但是，却常常引出古老问题的新的提问方式和致思取向，从而使对同一哲学问题的思考越来越深入，越来越明晰。”由于哲学家共同体具有充分的哲学史的思辨训练，所以，它可以准确地判定自己时代的最优哲学。经过漫长地研究、消化，不断地诠释，从而能够使伟大哲学家的思想逐渐地获得人们或者说哲学家共同体的认同和理解。

哲学家共同体的理性选择之所以可能，首先是基于时代性的精神要求。哲学是时代精神的精华，哲学是思想中的时代，哲学是时代的社会主体的自我意识，一种哲学理论能够得到一定程度的传播，肯定是在某种程度上契合了自己时代的精神要求。因此，可以用时代性为哲学理论提供证明。其次，哲学史的内在逻辑、哲学史的问题结构为哲学家共同体的理性选择提供了客观依据。从哲学史的历史发展中我们看到，每一个伟大的哲学家都创造了自己的哲学家共同体，而这个共同体实际上已经先行地选定了自己的哲学理念。由于伟大的哲学家总是在已有的哲学思想空间中开辟出了新的思想道路，从功能上说，这种新的思想道路，超越了已有的思想道路，必然会带来理解的陌生化，而这种“‘陌生化’引起新鲜的直观体验，通过否定、矛盾而将思维的确定性与统一性作用提到一个更高的层次”^①。“陌生化”刺激了人们的好奇、学习和理解，因而，必然产生强大的学术吸引力，促使人们对问题进行关注和研究，最终达到哲学真理的自我辨明。最后，采用逻辑的、技术的手段作为哲学家理性选择的根据。通过严格的哲学评论和哲学批评，至少在西方哲学中，尤其是在英美分析哲学中，也可以使得哲学理论不断地朝着最优的方向发展。

在西方，哲学家共同体选择自己时代的最优哲学理论，是因为哲学家的理性是经过艰苦的哲学史思辨训练而获得的；而在中国

^① 邓晓芒：《黑格尔辩证法与体验》，《学术月刊》1992年第7期。

传统哲学中，哲学家主体对形上气象的体验则需要通过漫长的精神教化过程才能够完成。

哲学的精神教化立足于人的存在整体性，在保持心灵自由创造的状态下，建立起自身的形上根据。由于人是一种自我分化或分裂着的存在。人异于一般存在物，人总要在追寻自身存在的根据及意义中实现其存在；同时，其生存的满足已失去了直接的本能方式，必须通过创造和学习来实现。因此，教化的一个主要目的是，“要在人的实存之内在转变、变化的前提下实现存在的‘真实’，由此达到德化天下，以至参赞天地之‘化’育的天人合一”^①，是要为人的存在寻求真实，在人格教养的整体实现里，在审慎的反思和体验性的自觉中实现自身与形上根据的合一。

只有经过哲学的精神教化，哲学家主体的超越精神、批判精神以及创新精神才能建立起来，才能具备获得体验明证性的主体条件。具备了获得体验明证性的主体条件，哲学家主体就可以从对宇宙的静默的观察和体验中，领悟大化流行的宇宙生命精神，以身体道，或者说“践形”^②。

具体地说，哲学家主体对“道”的体悟不同，“道”对于哲学家主体的人生意义也不同，从而哲学家主体表现出的生命气象也有差异。《左传·襄公三十一年》（公元前542年）北宫文子所谓“有威而可畏谓之威，有仪而可象谓之仪。……君子在位可畏，施舍可爱，进退可度，周旋可则，容止可观，作事可法，德行可象，声气可乐，动作有文，言语有章”^③，讲的就是人对道的体验和践履所透射出的生命状态。孟子说：“君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁义礼智根于心，其生色也

① 李景林：《教化的哲学——儒家思想的一种新诠释》，黑龙江人民出版社2006年版，第5页。

② 参见《孟子·尽心章句上》，载杨伯峻译注《孟子译注》，中华书局1960年版，第319页。

③ 转引自周与沉《身体：思想与修行——以中国经典为中心的跨文化观照》，中国社会科学出版社2005年版，第90页。



粹然，见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”^①意思是说，有了德性的内在根据，其形于外者，自然而然便有清和温润之象，表现于面部，也反映在背部，以至于四体，不言而喻，在一举手一投足之间体现出仁者的道德精神、道德气象。二程曾谓仲尼气象如元气、如天地；孟子如“泰山岩岩”、“并秋杀尽见”。又谓孟子“宽舒”，“只是中间有些英气，便有圭角。英气甚害事”，与孔子相比，“如冰与水精非不光，比之玉，自是有温润含蓄气象，无许多光耀也”^②。说的是孟子的浩然之气与孔子的浑融气象的差别。再如理学的奠基人二程兄弟，当时有人评论说，“大程子（即程颢）如春风细雨，即温和而有润泽，有仁者气象；二程子（即程颐）如秋日严霜，即严肃而有条理，有智者气象”^③。贺麟认为：“孔孟的生活态度淳厚朴茂，有栖遑救世热忱，程朱的生活态度严酷冷峻，山林道气很重”，“先秦、汉、唐似都有春夏温厚之气。而宋儒的态度便带有秋冬肃杀之气”^④。由此看来，哲学家主体对“道”的生命体验不同，透射出的生命气象也迥然有别。

作为生命本原的气的大化流行，也使身心转化的可能得以敞开。由于气的深度、意涵、型相各个不同，人才得以展现出不同的境界层次。

人与自然、与自身存在的本然合一，儒学谓之性。但性并非一抽象概念，它必然包含气质、气性。气质、气性出于自然，但又皆有所偏，也就是说，它表现为个别、个体性。儒学主张反省内求，并在道德践行的活动里不断变化气质，“从而使道体、诚体、性体通化于气质、气性，在人的心灵中全体朗现出来”^⑤。这个过程，既是一个按照人心之自然的逐步展开过程，又是一个反省为

① 《孟子·尽心章句上》，载杨伯峻译注《孟子译注》，中华书局1960年版，第309页。

② 转引自周与沉《身体：思想与修行——以中国经典为中心的跨文化观照》，中国社会科学出版社2005年版，第215页。

③ 蒙培元：《心灵超越与境界》，人民出版社1998年版，第280页。

④ 贺麟：《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第192页。

⑤ 李景林：《论儒家哲学精神的实质与文化使命》，《齐鲁学刊》1990年第5期。



人本的自觉过程。通过心灵的修养和教化，“人心的本性便层层拓展开来，使那不纯不粹的气性逐渐纯粹化，从而使心灵的本然之诚明在气性中全部透显出来”^①。《大学》所谓“诚于中，形于外”，一个人由于内心状态即境界不同，其怀抱、胸襟或胸怀也不同，表现出的举止态度亦不同。

按照冯友兰的人生“四境界”说，“自然境界”是对人生或人生意义浑浑噩噩，不闻不问，满足于“活着就行”的动物性的生存状况里。“功利境界”则是每个人都有的熙熙攘攘的日常生活，为利、为名、为官、为家；或荣华富贵，功业显赫；或功败垂成，悲歌慷慨；或稳健平淡，度此一生。“道德境界”则圣贤高德，立己助人，清风亮节，山高水长。“审美境界”（天地境界）表现为对日常生活、人际经验的肯定性的感受、体验、领悟、珍惜、回味和省视，也表现为一己身心与自然、宇宙相沟通、交流、融解、认同、合一的神秘经验。^② 这里的境界实际上就是指心灵所达到的一种状态，其特点是内外合一、主客合一、天人合一。境界的实现，不仅是认识问题，也有情感体验与道德修养实践的问题。人的境界是一个不断提高的过程，在这个过程中，一个人因其境界不同，他的内心状态不同，表现出的气度和风貌亦不同，这种不同的表现就是道家所说的气象。

有气，有象，就可直观。由于直观不需要推论，也不需要论证，它当下即明，因此直观是一种基础的明证性。在这种意义上，形上本体作为哲学家主体的生命气象的透射和彰显，至少在中国的传统文化中有某种体验或者说直观的明证性。

总之，体验之思强调领会，而不在于认识。它认为世界是被我们经验到，而不是被我们认识到。我们不是世界的客观观察者，而是扎根于世界中的人，生活在某种处境中的人。我们与他人共在，与世界共生。作为自然人，我们置身于自身和事物之中，置

① 李景林：《论儒家哲学精神的实质与文化使命》，《齐鲁学刊》1990年第5期。

② 参见李泽厚《李泽厚学术文化随笔》，中国青年出版社1998年版，第27—28页。



身于自身和他人之中，以至于通过某种交织，我们变成了他人，变成了世界。体验的目的不是为了认识客体的规律和属性，而是为了理解和解释世界、历史和人生的意义。体验的结果是主体让客体在心中自由徘徊，最后达到物我两忘、物我互融的自由和谐的心灵化境。体验强调人类精神的生活世界根基，认为形上之“道”不是不可名、不可说的“无”，它就在人们的日常生活中，内在于个体的生活世界之中。但是，体验需要哲学家共同体的理性选择来确证。由于体验之思既是躯体的智慧，又是对超验的形上气象的当下直观，因此，可以这样说，它也是辩证思维确定性证明的一条思想道路。



结语 哲学是无尽的探索

无论是科学主义对形而上学的“拒斥”，还是来自辩证法体系自身的反叛，以及后现代主义文化思潮对一切“中心”、“主义”、“基础”和“本质”的摧毁、消解和解构，其实质都是对区别于科学思维方式的辩证思维方式的拒绝、反叛和消解。因此，科学主义时代哲学的合法性问题，从根本上说，就是辩证思维的确定性问题。

本书提出的三条证明原则虽然没有穷尽辩证思维确定性的证明道路，但是至少说明了哲学思维、哲学真理也有自身的明证性。在这种意义上，哲学有存在的理由，哲学不能被取代，更不会被消解。

第一个理由是：哲学根源于人的形而上学本性。这种形而上学本性不满足于日常经验和科学认识对世界和生活的分裂的认识，而要求用一个统一的原理和体系对世界作出解释。用理查德·罗蒂的说法，形而上学是一种诱惑，是一种“将万物万事归结为第一原理或在人类活动中寻求一种自然等级秩序的诱惑”^①。这种对最高普遍性、最终确定性的寻求，就是人的形而上学冲动。在这种意义上，只要人类存在，就离不开形而上学。

最先把形而上学同人本身联系起来的是康德。他指出，“盖即谓玄学已实际存在，即不视为学问，亦当视为自然倾向。盖人类理性不仅为博学多识之虚荣所促动，且实为自身内部之要求所鞭策，热烈趋向‘理性之经验的运用或由引申而来之原理所不能解

^① 理查德·罗蒂：《哲学和自然之镜》，商务印书馆2003年版，第10页。



答之问题’。是以无论何人当其理性成熟至可以思辨之时，即常有某种玄学存在，且常继续存在”^①。康德的意思是说，形而上学是人的自然倾向，只要人类存在，只要他们的理性发展到了思辨的地步，就将永远存在某种形而上学。在康德之后，海德格尔更是把形而上学看做“人的本性”，他认为，“超越存在者之上的活动发生在此在的本质中。此超越活动就是形而上学本身。由此可见形而上学属于‘人的本性’。形而上学既不是学院哲学的一个部门，也不是任意心血来潮的一块园地。形而上学是此在内心的基本现象。形而上学就是此在本身”^②。按照海德格尔的看法，形而上学作为人的本性，是人类摆脱不了的宿命，只消我们生存，我们就总是已经处于形而上学中。同样，劳伦斯·卡弘也认为，“在任何情况下，不管人们在改造世界的哲学研究中接受实用主义的限制，或是用斯多葛式的态度，过一种哲学上的西绪弗斯式的悲剧生活，或模棱两可地把真理置于一个更大的、价值多元的背景中，容忍它的不确定性，人们还是既摆脱不了哲学也得不出定论”^③。哲学是人类不能摆脱的宿命，只要我们生存，就已经处于某种形而上学的冲动中。

人处于形而上学中，是因为形而上学根源于人的生命本性。高青海先生的理解是，人就是这样的一种“超物之物，超生命的生命，超自然的自然存在”。人不是一个自我满足的孤独存在，人的本性是体现在他的“对象”中的。人只有在他物中、在对象中才能构成自己，确证自我的本质。这决定了人的特点是规定我之为我的因素并非自我本质，恰是非我因素；人只有把自身的内在本性、生命价值、生存意义外化为对象存在即雕凿在活动产品上，才会体现出人之为本性。在此意义上，人的本质是“内化他

① 康德：《纯粹理性批判》，商务印书馆1960年版，第41—42页。

② 海德格尔：《形而上学是什么？》，载《海德格尔选集》上，上海三联书店1996年版，第152页。

③ 劳伦斯·卡弘：《哲学的终结》，江苏人民出版社2001年版，第422页。



物”与“外化自我”的统一^①。“内化他物”与“外化自我”恰恰是人的类本性。人的类本性意味着内在的差别性和否定性构成其存在永不停滞于一地、永不满足于已经达到的状态，总在不断超越自身、不断向更高和更完善的形态升华的内在动力。形而上学根源于人的生命本性，所以哲学的形而上学追求只能在对人的生命本性的把握中，才能得到切近与深刻的理解。萨特认为，“人是他产物的产物：通过人的劳动而自行创造出来的一个社会的各种结构，对每一个人规定了一开始的客观状况：人的真实性在于他的劳动和工资的性质。但是人的真实性又是在他经常以他的实践扬弃这种真实性的情况之下被规定的。……但是这种扬弃只能被理解为一种现存性对可能的关系”^②。意思是说，人的存在具有双重性：一个人既面临限制他的活动可能性的特定物质条件，同时也意味着一个人能够做什么。因此，人的本性就是——人不是生来具有人的本性，人的本质是要由人自己去争取、去创造的。这种创造体现为实践基础上的自在本性与自为本性的统一。换言之，人生活在有形的自然世界，却时刻向往着一个“无形”的世界。人总要在自然世界中去蕴注自己的追求，体现自己的超越，表达自己的意义。因而，人就永远不会满足于对人生活的自在的自然界，总要去设法挖掘它对人可能具有的多方面的价值与意义。这样一来，人必然要超出自然世界的自身限度，而建构“超验的”形而上学的世界，以求通过“形而上学”的世界表达在超越样态中的属人世界。

形而上学与人的本性的内在契合体现在人总是通过“理想”来实现着自己的创造性生活，总是通过“对外部的现实性要求”，以实现自身的目的，总是通过人的内在固有的尺度，在实践活动

^① 参见高清海《高清海哲学文存·续编》卷三，黑龙江教育出版社2004年版，第118页。

^② 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第70页，转引自张一兵《文本的深度耕犁：西方马克思主义经典文本解读》第一卷，中国人民大学出版社2004年版，第290页。



中形成自身活动的意义。^① 原因就在于，人的形而上学追求根源于人的改造客观世界的实践活动。正是人的实践活动使人化自然产生，促成属人世界的形成。在实践活动中，人不仅处处都把内在的尺度运用于对象，而且人也按照美的规律来构造，即在人的实践活动中蕴注着人的目的、理想和形上追求。人的这种形上追求是对经验存在的超越，其境界是绝对的，它反映着对最高远和最深层的、最根本和最终的事物理解的努力。

这种追求内在地植根于人的本性之中，就此而言，形而上学乃是人的宿命。所以，尽管从马克思、尼采到海德格尔和德里达，组成了布朗肖特所谓的“形而上学的葬礼行列”^②，但是，形而上学却始终像一个“幽灵”一般挥之不去。

第二个理由是：哲学具有文化形式的合理性。我们可以满怀信心地相信，在当代即便许多预言家宣布说，哲学的终结即将到来，哲学作为一种基础主义的事业可能已抵达其终点站。但是，从广义上说，人类对哲学探究的要求，亦即从事哲学或是不从事哲学的要求，是不可抗拒的，它与一个民族的存在休戚相关。海德格尔的说法是，哲学位于科学之先，这种在先并不仅仅指“逻辑上的”或者说它处于科学总体系的范围内，而是说哲学处于与科学完全不同的领域中和地位上。^③ “它与民族历史的本真历程生发最内在的共振谐响。它甚至可能是这种共振谐响的先声。”^④ 雅斯贝尔斯认为，“全部形而上学领域的伟大传承乃是我喜欢称之为暗码的，即从前苏格拉底时代以来就变得强有力的暗码的存在觉察”^⑤。这就是说，哲学不在外部而仅仅在哲学之内通过暗码的传承自己规定自己，因此哲学在事实上不是作为内容教诲的知识，它不是作为知识被占有，而是通过思维活动形成的智慧。这种思维活动

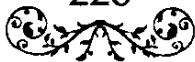
① 参见高清海《形而上学与人的本性》，《求是学刊》2003年第1期。

② 邓晓芒：《西方形而上学史的启示》，《求是学刊》2003年第1期。

③ 参见海德格尔《形而上学导论》，商务印书馆1996年版，第26页。

④ 海德格尔：《形而上学导论》，商务印书馆1996年版，第10页。

⑤ K. 雅斯贝尔斯：《哲学终结了吗？——与W·霍希克佩尔谈哲学的未来》，《世界哲学》2003年第5期。



的资源 and 深度是从数千年的伟大哲学家中永恒地、不可替代地向我们说话的，它具有自身的客观性。我们正是在与哲学思维的方法以及暗码、形而上学的哲学构造打交道中，才得以置身于内在关联之中，并在这种关联之中赢得我们自身的起源与全体的起源的联系。从这个角度说，哲学作为人类把握世界的一种方式有着文化上的合理性，几千年的哲学思维和理论样式是人类生活方式的一部分，它不能被消解和解构。因此，只要人类存在，哲学就永远不会终结。

按照劳伦斯·卡弘的理解，自苏格拉底受审时为他辩护的柏拉图《辩护词》以降，哲学就一直把证明自身的合法性作为其工作的一部分。哲学的首要目标是真实性，它的方法是探索，其中包括提出可以被公众理解的尽可能清晰而明确的主张，并使这些主张接受证据和推理的检验。从这种方法的广义上说，哲学探索和科学探索是相通的。但是，哲学不同于科学的地方在于，哲学的真实性是力求优先于其他判断或认识，要在各种认识内部建立秩序的终极判断的真实性，这种真实性是终极性的探索。终极性的就意味着它是无限的探索，是对任何探索或所有探索施加的限制提出质疑的探索。在这个意义上，我们可以把哲学理解为是探索的扩展，这种探索超出任何既有的范围、学科或前提的限制。它力求做出正确的、相对于其他判断而言是终极的断言性判断。它要不停地冲击任何探索以及全部探索的边界，它是不能明确宣布自身任务范围的探索，因为那些范围本身对于它就是成问题的。但这并不是说任何哲学实际上都不受限制，而是说从原则上哲学必须保持对无限制的证实要求的开放性。所以，劳伦斯·卡弘得出这样的结论：“企图限制哲学，无论做得多么精巧，都有害于哲学的本质。……我将宣布，从原则上说哲学是无法摆脱的，也就是说，把哲学证明的任务弃之不顾，不可能被合理地认为是获得了一种应当得到哲学承认的正确性”^①。

德里达也嘲笑有人认为解构主义者“不相信真理、稳定性或

^① 劳伦斯·卡弘：《哲学的终结》，江苏人民出版社2001年版，第12—13页。



意义的统一性，不相信意向或‘有意义的言说’”，这样理解解构主义者是“错误的（是一个正确的错误，但它是不真实的）……”^①按照德里达的看法，从原则上弃绝哲学不可能是正确的，试图用哲学来逃避哲学也是不可能办到的。因为逃避哲学的手段本身必须是非哲学，而非哲学的出路是在无原则的原则上弃绝哲学探索，即弃绝哲学而又不把这种弃绝当做哲学所应当承认的具有正确性的事情，不把它当做揭示了什么的的活动。所以，它是从外部而不是从内部审判哲学。无原则地弃绝或回避哲学既没有说也没有证明有关哲学的任何事情，因此，从原则的或正确的意义上说，逃离哲学的道路是不存在的。

第三个理由是：哲学有区别于科学的特殊问题。在今天的科学主义时代，哲学不能被消解不仅基于人的形而上学本性和文化形式的合理性，而且还在于哲学有自己特殊的问题。哲学问题的特殊性在于它要提供生活之终极意义、绝对善、绝对价值的理性依据，从而给予人们走向理想未来的信念与勇气，给人以安身立命的精神家园。正如诺瓦利斯所说，“哲学原就是怀着一种乡愁的冲动到处寻找家园”。由于哲学探究的是对人生有终极意义的东西，因此哲学完全可以避免成为科学，哲学研究应与科学研究截然分开。维特根斯坦的说法是，“哲学不是自然科学之一。‘哲学’一词所指的东西，应该位于各门自然科学之上或者之下，而不是同它们并列”^②。

虽然维特根斯坦通过语言划界，以（科学）语言的意义标准把“哲学问题”划入无意义的“神秘之域”，并把它们都看成是无意义的胡说。但是，他却没有因此而否定这种“哲学问题”，甚至赋予了它们以“绝对价值”，即哲学作为人生的根据和价值标准，总是以最根本的方式影响着人之为人的生活。

维特根斯坦对于关乎人生乃至世界意义的“哲学问题”的态度是：虽然不可说，却有最重要的意义和“绝对价值”。人之为人

① 劳伦斯·卡弘：《哲学的终结》，江苏人民出版社2001年版，第346页。

② 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，商务印书馆1996年版，第48页。



在于他必须为自己的“生活世界”寻求一种意义和价值，从而为其人生谋得某种希望和根据。所以，维特根斯坦才会说：“我们觉得，即使一切可能的科学问题都已得到解答，也还完全没有触及到人生问题。当然那时不再有问题留下来，而这也就正是解答。”^①人生的意义何在？维特根斯坦认为，问题的答案不可能存在于现实的世界之中，也不可能存在于可能的世界之中，而只能存在于它们“之外”的某种超验的“神秘之域”。

人生的意义是什么呢？维特根斯坦认为那是不可说，只可“显示”的东西，任何试图用语言对它进行描述的努力都是徒劳的。既然“哲学问题”是神秘的、不可言说的，那么，它又是如何以最根本的方式影响人之为人的生活的呢？他的回答是：它通过形而上学主体重新认识人的生活，并为其注入意义和价值。在这里，人生是一个自我超越的过程，是人走向自己的不可规定性，从有限存在走向无限存在的过程。现实生活中的人的有限性以其终有一死而划出了绝对的界限，于是超越的问题就从对时空的超越转入对人生价值的终极思考，也就是转向终有一死的个体有限性人生的存在方式问题。

在此意义上，关乎人生乃至世界的意义的“哲学问题”作为人之为人的永恒的形而上学追求，将与人类同在。人们能够做到的只能是哲学提问方式的变化，而这种探索本身永远不会达到终点。

在哲学的合法性问题一直遭到质疑的今天，我们认为，哲学存在的合法性并不意味着找到答案以使自己获得安宁，而在于根据不同的时代特征不断提出新的问题。康德的一句话至今仍然正确：“人类思想一度要完全放弃形而上学的研究，这就像我们为了避免吸入污浊的空气干脆完全停止呼吸一样没有意义。”^②这意味着，我们作为人就需要哲学，我们在哲学思维中，任何时候、任何瞬

① 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，商务印书馆1996年版，第104页。

② 转引自威廉·魏施德《后楼梯——大哲学家的生活和思考》，华夏出版社2002年版，第179页。



间都想寻求我们最后的自我确证。哲学的此在就像空气一样存在，没有哲学我们就无法生存，那种属于人的、始终在场的哲学将永远存在下去。



参考文献

一 著作

1. 《马克思恩格斯选集》第1—4卷，人民出版社1995年版。
2. 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2000年版。
3. 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1993年版。
4. 高清海：《高清海哲学文存》第1—6卷，吉林人民出版社1997年版。
5. 高清海：《高清海哲学文存·续编》第1—3卷，黑龙江教育出版社2004年版。
6. 高清海：《找回失去的“哲学自我”：哲学创新的生命本性》，北京师范大学出版社2004年版。
7. 孙正聿：《理论思维的前提批判》，辽宁人民出版社1997年版。
8. 孙正聿：《哲学通论》，辽宁人民出版社1998年版。
9. 孙正聿：《马克思辩证法理论的当代反思》，人民出版社2002年版。
10. 孙正聿：《思想中的时代》，北京师范大学出版社2004年版。
11. 孙利天：《论辩证法的思维方式》，吉林大学出版社1994年版。
12. 孙利天：《死亡意识》，吉林教育出版社2001年版。
13. 王天成：《直觉与逻辑》，长春出版社2000年版。
14. 贺来：《辩证法的生存论基础——马克思辩证法的当代阐释》，中国人民大学出版社2004年版。
15. 俞吾金：《重新理解马克思——对马克思哲学的基础理论和当代意义的反思》，北京师范大学出版社2005年版。
16. 吴晓明、王德峰：《马克思的哲学革命及其当代意义——存在论新境域的开启》，人民出版社2005年版。
17. 吴晓明：《形而上学的没落——马克思与费尔巴哈关系的当代解读》，人民出版社2006年版。
18. 张一兵：《文本的深度耕犁：西方马克思主义经典文本解读》第一



卷,中国人民大学出版社2004年版。

19. 赵剑英、叶汝贤主编:《马克思主义哲学的当代意义》,社会科学文献出版社2006年版。

20. 赵剑英、张一兵主编:《国外马克思主义的基本问题》,社会科学文献出版社2006年版。

21. 卢卡奇:《历史与阶级意识——关于马克思主义辩证法的研究》,商务印书馆1992年版。

22. 张西平:《历史哲学的重建——卢卡奇与当代西方社会思潮》,生活·读书·新知三联书店1997年版。

23. 宾克莱:《理想的冲突——西方社会中变化着的价值观念》,商务印书馆1983年版。

24. 阿多尔诺:《否定的辩证法》,重庆出版社1993年版。

25. 路易·阿尔都塞:《读〈资本论〉》,中央编译出版社2001年版。

26. 路易·阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆2006年版。

27. 哈贝马斯:《重建历史唯物主义》,社会科学文献出版社2000年版。

28. 哈贝马斯:《后形而上学思想》,译林出版社2001年版。

29. 德里达:《马克思的幽灵——债务国家、哀悼活动和新国际》,中国人民大学出版社1999年版。

30. 詹明信:《晚期资本主义文化逻辑》,生活·读书·新知三联书店1997年版。

31. 弗雷德里克·詹姆逊:《政治无意识——作为社会象征行为的叙事》,中国社会科学出版社1999年版。

32. 弗雷德里克·詹姆逊:《文化转向》,中国社会科学出版社2000年版。

33. 陈永国:《文化的政治阐释学:后现代语境中的詹姆逊》,中国社会科学出版社2000年版。

34. 让-弗朗索瓦·利奥塔尔:《后现代状态:关于知识的报告》,生活·读书·新知三联书店1997年版。

35. 让-弗朗索瓦·利奥塔:《非人——时间漫谈》,商务印书馆2000年版。

36. 米歇尔·福柯:《知识考古学》,生活·读书·新知三联书店2003年版。

37. 米歇尔·福柯:《词与物——人文科学考古学》,上海三联书店2001年版。

38. 米歇尔·福柯:《规训与惩罚》,生活·读书·新知三联书店1999年版。

39. 米歇尔·福柯:《疯癫与文明》,生活·读书·新知三联书店2003年版。

40. 理查德·罗蒂:《哲学与自然之镜》,商务印书馆2003年版。

41. 理查德·罗蒂:《后哲学文化》,上海译文出版社2004年版。

42. 劳伦斯·卡弘:《哲学的终结》,江苏人民出版社2001年版。



43. 王治河:《扑朔迷离的游戏——后现代哲学思潮研究》,社会科学文献出版社1998年版。
44. 王治河:《福柯》,湖南教育出版社1999年版。
45. 陈嘉明等:《现代性与后现代性》,人民出版社2001版。
46. 康德:《纯粹理性批判》,商务印书馆1960年版。
47. 康德:《实践理性批判》,商务印书馆1999年版。
48. 康德:《判断力批判》上下卷,商务印书馆1964版。
49. 黑格尔:《哲学史讲演录》第一卷,商务印书馆1959年版。
50. 黑格尔:《哲学史讲演录》第二卷,商务印书馆1960年版。
51. 黑格尔:《哲学史讲演录》第三卷,商务印书馆1959年版。
52. 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,商务印书馆1978年版。
53. 黑格尔:《逻辑学》上卷,商务印书馆1966年版。
54. 黑格尔:《逻辑学》下卷,商务印书馆1976年版。
55. 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆1980年版。
56. 黑格尔:《精神现象学》上下卷,商务印书馆1979年版。
57. 黑格尔:《历史哲学》,上海书店出版社2006年版。
58. 科耶夫:《黑格尔导读》,译林出版社2005年版。
59. 里夏德·克朗纳:《论康德与黑格尔》,同济大学出版社2004年版。
60. 苗力田译编:《黑格尔通信百封》,上海人民出版社1981年版。
61. 《论康德黑格尔哲学》,上海人民出版社1981年版。
62. 《国外黑格尔哲学新论》,中国社会科学出版社1982年版。
63. 邹化正:《黑格尔哲学统观》,吉林人民出版社1991年版。
64. 邹化正:《〈人类理解论〉研究》,人民出版社1987年版。
65. 张世英:《论黑格尔的逻辑学》,上海人民出版社1959年版。
66. 张世英:《黑格尔〈小逻辑〉绎注》,吉林人民出版社1982年版。
67. 杨祖陶,邓晓芒:《康德〈纯粹理性批判〉指要》,人民出版社2001年版。
68. 杨祖陶:《康德黑格尔哲学研究》,武汉大学出版社2001年版。
69. 邓晓芒:《思辨的张力》,湖南教育出版社1992年版。
70. 黄裕生:《真理与自由——康德哲学的存在论阐释》,江苏人民出版社2002年版。
71. 赖欣巴哈:《科学哲学的兴起》,商务印书馆1983年版。
72. 卡尔·波普尔:《猜想与反驳——科学知识的增长》,上海译文出版社2005年版。
73. 维特根斯坦:《逻辑哲学论》,商务印书馆1996年版。
74. 维特根斯坦:《哲学研究》,商务印书馆1996年版。



75. 彼得·F·斯特劳森：《个体：论描述的形而上学》，中国人民大学出版社2004年版。
76. 胡塞尔：《胡塞尔选集》上下，上海三联书店1997年版。
77. 胡塞尔：《哲学作为严格的科学》，商务印书馆1999年版。
78. 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，商务印书馆2001年版。
79. 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，中国人民大学出版社2004年版。
80. 克劳斯·黑尔德：《世界现象学》，生活·读书·新知三联书店2003年版。
81. 《现象学在中国：胡塞尔〈逻辑研究〉发表一百周年国际会议》，上海译文出版社2003年版。
82. 倪梁康：《现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学》，生活·读书·新知三联书店1994年版。
83. 魏敦友：《回返理性之源——胡塞尔现象学对实体主义的超越及其意义研究》，武汉大学出版社2005年版。
84. 高秉江：《胡塞尔与西方主体主义哲学》，武汉大学出版社2005年版。
85. 马丁·海德格尔：《存在与时间》，生活·读书·新知三联书店1999年版。
86. 马丁·海德格尔：《形而上学导论》，商务印书馆1996年版。
87. 马丁·海德格尔：《海德格尔选集》上下，上海三联书店1996年版。
88. 彭富春：《无之无化——论海德格尔思想道路的核心问题》，上海三联书店2000年版。
89. 胡自信：《黑格尔与海德格尔》，中华书局2002年版。
90. 汉斯—格奥尔格·伽达默尔：《哲学解释学》，上海译文出版社2004年版。
91. 汉斯—格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法》上下，上海译文出版社2004年版。
92. 莫里斯·梅洛—庞蒂：《知觉现象学》，商务印书馆2001年版。
93. 卡尔—奥托·阿佩尔：《哲学的改造》，上海译文出版社2005年版。
94. M. 怀特编著：《分析的时代：二十世纪的哲学家》，商务印书馆1981年版。
95. 施太格缪勒：《当代哲学主流》上，商务印书馆1986年版。
96. 约翰·巴斯摩尔：《哲学百年新近哲学家》，商务印书馆1996年版。
97. 马蒂尼奇编：《语言哲学》，商务印书馆1998年版。
98. 威廉·魏施德：《后楼梯——大哲学家的生活和思考》，华夏出版社2002年版。
99. 艾耶尔：《二十世纪哲学》，上海译文出版社2005年版。
100. 洪谦：《论逻辑经验主义》，



商务印书馆 2005 年版。

101. 陈波:《奎因哲学研究——从逻辑和语言的观点看》,生活·读书·新知三联书店 1998 年版。

102. 王路:《走进分析哲学》,生活·读书·新知三联书店 1999 年版。

103. 徐友渔等:《语言与哲学——当代英美与德法传统比较研究》,生活·读书·新知三联书店 1996 年版。

104. 宋继杰主编:《BEING 与西方哲学传统》上下,河北大学出版社 2002 年版。

105. 张世英:《天人之际——中西哲学的困惑与选择》,人民出版社 1995 年版。

106. 张世英:《进入澄明之境——哲学的新方向》,商务印书馆 1999 年版。

107. 张世英:《哲学导论》,北京大学出版社 2002 年版。

108. 张祥龙:《海德格尔思想与中国天道——终极视域的开启与交融》,生活·读书·新知三联书店 1996 年版。

109. 张祥龙:《朝向事情本身》,团结出版社 2003 年版。

110. 何中华:《哲学:走向本体澄明之境》,山东人民出版社 2002 年版。

111. 陈鼓应注译:《老子今注今译》,商务印书馆 2003 年版。

112. 《中国哲学史教学资料选辑》上,中华书局 1981 年版。

113. 《中国哲学史教学资料选辑》下,中华书局 1982 年版。

114. 冯友兰:《中国哲学简史》,北京大学出版社 1996 年版。

115. 李泽厚:《中国思想史论》上中下,安徽文艺出版社 1999 年版。

116. 李泽厚:《世纪新梦》,安徽文艺出版社 1998 年版。

117. 李泽厚:《李泽厚学术文化随笔》,中国青年出版社 1998 年版。

118. 蒙培元:《中国哲学主体思维》,人民出版社 1993 年版。

119. 蒙培元:《心灵超越与境界》,人民出版社 1998 年版。

120. 王树人、喻柏林:《传统智慧再发现》上下,作家出版社 1996 年版。

121. 王树人:《回归原创之思——“象思维”视野下的中国智慧》,江苏人民出版社 2005 年版。

122. 李景林:《教化的哲学——儒家思想的一种新诠释》,黑龙江人民出版社 2006 年版。

123. 周与沉:《身体:思想与修行——以中国经典为中心的跨文化观照》,中国社会科学出版社 2005 年版。

二 论文

1. 高清海:《再论实践观点的超越性本质》,《哲学动态》1989 年第 1 期。



2. 高清海:《哲学思维方式的历史性变革》,《开放时代》1995年第6期。
3. 高清海、孙利天:《马克思的哲学观变革及其当代意义》,《天津社会科学》2001年第5期。
4. 高清海:《中国传统哲学的思维特质及其价值》,《中国社会科学》2002年第1期。
5. 高清海:《马克思对“本体思维方式”的历史性变革》,《现代哲学》2002年第2期。
6. 高清海:《中国传统哲学属于全人类的精神财富》,《吉林大学社会科学学报》2002年第5期。
7. 高清海:《形而上学与人的本性》,《求是学刊》2003年第1期。
8. 高清海、孙利天:《哲学的终结与人类生存》,《江海学刊》2003年第5期。
9. 高清海:《中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论》,《吉林大学社会科学学报》2004年第2期。
10. 孙正聿:《辩证法的批判本性》,《中国社会科学》1992年第4期。
11. 孙正聿:《塑造和引导新的时代精神——面向新千年的马克思哲学》,《中国社会科学》2001年第5期。
12. 孙正聿:《解放何以可能——马克思的本体论革命》,《学术月刊》2002年第9期。
13. 孙正聿:《马克思的哲学观与马克思开辟的哲学道路》,《社会科学战线》2003年第1期。
14. 孙正聿:《人类思想运动的逻辑——黑格尔概念辩证法的真实意义》,《社会科学战线》2003年第6期。
15. 孙正聿:《怎样理解马克思的哲学革命》,《吉林大学社会科学学报》2005年第3期。
16. 孙正聿:《历史的唯物主义与马克思主义的新世界观》,《哲学研究》2007年第3期。
17. 孙正聿:《历史唯物主义的真实意义》,《哲学研究》2007年第9期。
18. 孙正聿:《辩证法:黑格尔、马克思与后形而上学》,《中国社会科学》2008年第3期。
19. 孙正聿:《辩证法与精神家园》,《天津社会科学》2008年3期。
20. 孙利天:《简析庄子对自由的逻辑论证》,《松辽学刊》1988年第1期。
21. 孙利天:《关于辩证法的十点意见》,《人文杂志》1989年第1期。
22. 孙利天:《哲学的合法性论纲》,《吉林大学社会科学学报》1991年第4期。
23. 孙利天:《辩证法是一种哲学的思维方式》,《社会科学探索》1992年第1期。
24. 孙利天:《论哲学的思维方式》,《长白论丛》1992年第2期。
25. 孙利天:《论马克思主义哲学



- 的辩证思维方式》，《长白学刊》1993 年第 1 期。
26. 孙利天：《论辩证法的人生态度和理想》，《吉林大学社会科学学报》1993 年第 2 期。
27. 孙利天：《现代哲学革命和当代辩证法理论》，《哲学研究》1994 年第 7 期。
28. 孙利天：《辩证法与后现代主义哲学》，《天津社会科学》1995 年第 2 期。
29. 孙利天：《寻求和建设马克思主义哲学的当代形态》，《社会科学战线》1996 年第 2 期。
30. 孙利天：《哲学是人类自由和解放的理想》，《学术月刊》1997 年第 3 期。
31. 孙利天：《追思形而上学》，《求是学刊》1999 年第 6 期。
32. 孙利天：《生存论的态度与本体论的理解》，《社会科学战线》2001 年第 2 期。
33. 孙利天：《21 世纪哲学：体验的时代？》，《新华文摘》2001 年第 7 期。
34. 孙利天：《什么是黑格尔辩证法的“合理内核”？》，《长春市委党校学报》2002 年第 3 期。
35. 孙利天：《哲学体系的自身区分及其循环论证》，《长白学刊》2002 年第 4 期。
36. 孙利天：《实践理性的自然基础——中国哲学对意识能动性的理解》，《吉林大学社会科学学报》2002 年第 5 期。
37. 孙利天：《后现代主义哲学与东方思想》，《社会科学战线》2003 年第 5 期。
38. 孙利天：《信仰的对话：辩证法的当代任务和形态》，《社会科学战线》2003 年第 6 期。
39. 孙利天：《试论当代中国哲学的思想起点》，《吉林大学社会科学学报》2004 年第 2 期。
40. 孙利天：《朴素地追问我们自己的问题和希望——中国哲学、西方哲学和马克思主义哲学会通的基础》，《吉林大学社会科学学报》2005 年第 3 期。
41. 孙利天、刘梅：《内在与超越——内在意识形而上学的根本焦虑》，《社会科学》2006 年第 12 期。
42. 王天成：《西方辩证法与中国哲学精神的理论交汇点》，《长白学刊》1995 年第 3 期。
43. 王天成：《中西哲学思维方式的区别与内在联系》，《江海学刊》1999 年第 2 期。
44. 王天成：《从外在形而上学到内在形而上学》，《吉林大学社会科学学报》1999 年第 3 期。
45. 王天成：《知识形态的形而上学及其可能性》，《长白学刊》1999 年第 4 期。
46. 王天成：《感知、想象力与本质直观》，《长白学刊》2003 年第 1 期。
47. 王天成：《先验哲学视野中的



世界及其客观性》，《吉林大学社会科学学报》2003年第4期。

48. 王天成、马妮：《形上之知与辩证法的生存空间》，《社会科学战线》2003年第6期。

49. 王天成：《从传统范畴论到先验范畴论——康德的先验范畴对传统形而上学范畴论的批判改造》，《社会科学战线》2004年第2期。

50. 王天成、李晓勇：《形而上学的审美意蕴——形上之知的明证性基础》，《学习与探索》2004年第4期。

51. 王天成：《黑格尔概念辩证法中的个体生命原则》，《天津社会科学》2005年第2期。

52. 王天成：《生命意义的觉解与辩证法的任务》，《吉林大学社会科学学报》2005年第4期。

53. 王天成：《象、概念与概念思维》，《博览群书》2006年第2期。

54. 王天成、崔巍：《先验哲学的基本原则》，《中共长春市委党校学报》2006年第5期。

55. 王天成、曾东：《辩证法的三种形态——意见的逻辑、幻相的逻辑和思辨的逻辑》，《社会科学战线》2007年第4期。

56. 王天成：《黑格尔形而上学维度的革新》，《吉林大学社会科学学报》2007年第4期。

57. 贺来：《辩证法的当代意义》，《社会科学战线》1998年第2期。

58. 贺来：《哲学的合法性的自我辩护》，《人文杂志》1998年第3期。

59. 贺来：《马克思哲学与“人”的理解原则的根本变革》，《长白学刊》2002年第5期。

60. 贺来：《辩证法对话维度的当代复兴——从伽达默尔解释学与辩证法的深层结合看》，《社会科学辑刊》2007年第1期。

61. 张盾：《辩证法与当代哲学的命运——评阿多尔诺对辩证法的重新诠释》，《南京大学学报》2004年第4期。

62. 张盾：《重新阐释马克思与黑格尔的理论继承关系——从黑格尔的视角看》，《江海学刊》2006年第5期。

63. 张盾：《黑格尔与马克思历史观的关系——黑格尔历史原理的“显白教诲”》，《马克思主义与现实》2008年第2期。

64. 张盾：《精神自我发展历程的辩证法——黑格尔历史原理的“隐微教诲”》，《天津社会科学》2008年第3期。

65. 张盾：《黑格尔的“历史和逻辑统一”是如何可能的——黑格尔历史原理的案例研究》，《吉林大学社会科学学报》2008年第4期。

66. 张盾：《“历史的终结”与历史唯物主义的命运》，《中国社会科学》2009年第1期。

67. 徐长福：《马克思的实践首先是一个价值本体概念》，《哲学动态》2001年第10期。

68. 徐长福：《从马克思实践概念



的价值维度看“人文关怀”问题》，《哲学研究》2003年第3期。

69. 刘福森：《从实践唯物主义到历史唯物主义》，《理论探讨》2001年第6期。

70. 刘福森：《马克思“新唯物主义”世界观的总体性质》，《人文杂志》2003年第6期。

71. 俞吾金：《人文关怀：马克思哲学的另一个维度》，《光明日报》2001年2月6日。

72. 俞吾金：《如何理解马克思的实践概念——兼答杨学功先生》，《哲学研究》2002年第11期。

73. 俞吾金：《论恩格斯与马克思哲学思想的差异——从〈终结〉和〈提纲〉的比较看》，《江苏社会科学》2003年第4期。

74. 俞吾金：《作为全面生产理论的马克思哲学》，《哲学研究》2003年第8期。

75. 俞吾金：《对马克思实践观的当代反思》，《哲学动态》2003年第6期。

76. 吴晓明：《马克思的哲学革命与全部形而上学的终结》，《江苏社会科学》2000年第6期。

77. 吴晓明：《试论马克思哲学的存在论基础》，《学术月刊》2001年第9期。

78. 吴晓明：《主题、基点与路径：阐释马克思哲学之当代意义》，《江海学刊》2003年第1期。

79. 吴晓明：《重估马克思哲学革

命的性质与意义》，《复旦学报·社会科学版》2004年第6期。

80. 吴晓明：《论马克思哲学中的主体性问题》，《复旦学报·社会科学版》2005年第5期。

81. 吴晓明：《马克思对主体哲学的批判与当代哲学的语言学转向》，《复旦学报·社会科学版》2006年第3期。

82. 王德峰：《论异化劳动学说对于历史唯物主义的奠基意义》，《复旦学报·社会科学版》1999年第5期。

83. 王德峰：《论历史唯物主义的本体论意义》，《学习与探索》2004年第1期。

84. 张汝伦：《马克思的哲学观和“哲学的终结”》，《中国社会科学》2003年第4期。

85. 衣俊卿：《“哲学的终结”与马克思主义哲学的实质》，《求是学刊》1988年第1期。

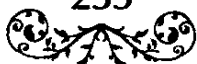
86. 衣俊卿：《关于马克思学说的双重解读》，《学术研究》2001年第12期。

87. 王南湜：《回归生活世界意味着什么》，《学术研究》2001年第10期。

88. 王南湜：《作为实践智慧的辩证法》，《社会科学战线》2003年第6期。

89. 王南湜：《实践概念与马克思主义哲学的创新》，《吉林大学社会科学学报》2004年第5期。

90. 王南湜：《实践、艺术与自



由——马克思实践概念的再理解》，《哲学动态》2003年第6期。

91. 王南湜：《马克思的自由观及其当代意义》，《新华文摘》2004年第17期。

92. 张一兵：《“我对我的环境的关系是意识”——新版〈德意志意识形态〉第一章手稿学习札记》，《天府新论》1992年第5期。

93. 张一兵：《马克思“必然王国”向“自由王国”转换的理论真谛》，《哲学研究》1994年第8期。

94. 张一兵：《自然唯物主义、人本学唯物主义与社会唯物主义——〈神圣家族〉的哲学解读》，《长白学刊》1998年第4期。

95. 张一兵：《从精神现象学到人学现象学——析青年马克思〈1844年手稿〉中对黑格尔的批判》，《社会科学研究》1999年第2期。

96. 张一兵：《德里达幽灵说的理论逻辑——〈马克思的幽灵〉的文本学解读》，《理论探讨》2005年第5期。

97. 张一兵：《德里达：不在场幽灵的激进在场——〈马克思的幽灵〉的文本学解读》，《马克思主义与现实》2006年第1期。

98. 陈学明：《为马克思辩护——读雅克·德里达的〈马克思的幽灵〉》，《教学与研究》2000年第1期。

99. 陈学明：《德里达对马克思主义现实性的论证》，《马克思主义与现实

实》2000年第4期。

100. 陈学明：《我们应当如何继承马克思主义的遗产——雅克·德里达的有关话语评析》，《马克思主义研究》2000年第5期。

101. 陈学明：《对福山的“福音”的有力驳斥——读德里达的〈马克思的幽灵〉》，《哲学研究》2000年第6期。

102. 陈学明、卢晓红：《马克思主义与晚期资本主义社会——詹姆逊对马克思主义当代意义的论证》，《教学与研究》2001年第8期。

103. 仰海峰：《马克思对黑格尔哲学的五次批判——对唯物辩证法的一个发生学研究》，《南京政治学院学报》1998年第4期。

104. 仰海峰：《青年马克思人学现象学的哲学建构——〈对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判〉解读》，《长白学刊》2001年第1期。

105. 仰海峰：《马克思与形而上学的颠覆》，《哲学研究》2002年第4期。

106. 仰海峰：《重思马克思和黑格尔的关系》，《哲学原理》2003年第10期。

107. 艾福成、白刚：《从实践唯心主义到实践唯物主义——解读马克思〈对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判〉》，《社会科学战线》2003年第1期。

108. 王福生：《马克思哲学与现实的辩证法——以〈共产党宣言〉为



例》，《求是学刊》2005年第1期。

109. 杨耕、张立波：《马克思哲学与后现代主义》，《哲学研究》1998年第12期。

110. 杨耕：《德里达：从解构主义转向马克思主义——解读〈马克思的幽灵〉》，《哲学研究》2000年第5期。

111. 杨耕：《胡塞尔：从先验自我转向生活世界——从马克思的观点看》，《吉林大学社会科学学报》2004年第5期。

112. 张立波：《后现代思想家与马克思》，《天津社会科学》2000年第2期。

113. 张立波：《马克思和哲学的极限》，《求是学刊》2002年第6期。

114. 张立波：《阅读马克思的三种方式》，《现代哲学》2002年第3期。

115. 张立波：《读者批评与马克思文本的解读》，《学术研究》2003年第9期。

116. 杨学功：《也谈马克思哲学的人文关怀——兼与俞吾金先生商榷》，《哲学研究》2002年第6期。

117. 姚大志：《詹姆森：马克思主义与后现代主义之间》，《山东大学学报》2003年第4期。

118. 姚大志：《什么是辩证法？》，《社会科学战线》2003年第6期。

119. 姚大志：《后现代主义与启蒙》，《社会科学战线》2005年第1期。

120. 杨大春：《解构的踪迹：法国后结构主义概论》，《教学与研究》1999年第5期。

121. 炎冰、严明：《语言游戏与合法化误构——利奥塔尔的后现代概念谱系考辨》，《福建论坛》2004年第11期。

122. 张廷国：《“解构”现代性——从胡塞尔到德里达》，《江苏社会科学》2003年第2期。

123. 杜小真：《德里达的解构主义》，《首都师范大学学报》2000年第3期。

124. 杜小真：《德里达和现象学》，《现代哲学》2006年第4期。

125. 包亚明：《德里达解构思想研究》，《上海社会科学院学术季刊》1991年第2期。

126. 包亚明：《德里达解构理论的启示》，《学术月刊》1992年第9期。

127. 余碧平：《解构之道：雅克·德里达思想研究》，《复旦学报》1990年第1期。

128. 汤建龙：《德里达解构主义评析》，《科学技术与辩证法》2003年第5期。

129. 陈本益：《论德里达的“延异”思想》，《浙江学刊》2001年第5期。

130. 胡继华：《延异》，《外国文学》2004年第4期。

131. 张亮：《德里达之箴言的马克思主义启示》，《探索》2001年第



4 期。

132. 尚杰:《“看不见的现象”暨“没有宗教的宗教”——再读德里达〈马克思的幽灵们〉》,《教学与研究》2005 年第 1 期。

133. 盛宁:《“解构”:在不同文类的文本间穿行》,《外国文学评论》2005 年第 3 期。

134. 任平:《今日马克思主义:如何超越后现代主义的地平线——与雅克·德里达〈马克思的幽灵〉的对话》,《江苏社会科学》2001 年第 2 期。

135. 毛崇杰:《解构的激情与“‘后’之后”——评〈马克思的幽灵〉》,《哲学研究》2000 年第 5 期。

136. 方向红:《论德里达与马克思及马克思主义的关系》,《马克思主义与现实》2003 年第 4 期。

137. 杨生平:《对资本主义终结论的重重一击——评德里达〈马克思的幽灵〉》,《马克思主义研究》2004 年第 1 期。

138. 杨生平:《解析德里达的〈马克思的幽灵〉》,《哲学研究》,2005 年第 3 期。

139. 魏小萍:《解构主义与马克思主义相遇,给我们带来了什么启示?》,《现代哲学》2005 年第 1 期。

140. 张小简:《历史并未终结——近年来国内外关于马克思主义历史命运的思考》,《哲学研究》2003 年第 11 期。

141. 王宁:《弗雷德里克·詹姆

逊和他的马克思主义批评理论》,《南方文坛》2002 年第 2 期。

142. 朱刚:《评詹姆逊的“元评论”理论》,《当代外国文学》1997 年第 1 期。

143. 王恒:《批判与归属:后马克思主义思潮的内在张力》,《福建论坛》2000 年第 4 期。

144. 胡亚敏:《后现代社会中的新马克思主义批评》,《华中师范大学学报》2000 年第 6 期。

145. 方朝晖:《“辩证法”一词考》,《哲学研究》2002 年第 1 期。

146. 田海平、马英林:《拯救辩证法:后形而上学时代的思想任务》,《社会科学战线》2003 年第 6 期。

147. 赵敦华:《中西形而上学的有无之辨》,《北京大学学报》1998 年第 2 期。

148. 朱德生:《形而上学的情结》,《求是学刊》2003 年第 1 期。

149. 何中华:《“现代性”危机与“形而上学”命运》,《求是学刊》2003 年第 1 期。

150. 陆杰荣:《形而上学的“真实”与形而上的“真实”》,《求是学刊》2003 年第 1 期。

151. 邓晓芒:《马克思对“自我意识之谜”的解答》,《湖南社会科学》1990 年第 6 期。

152. 邓晓芒:《黑格尔辩证法与体验》,《学术月刊》1992 年第 7 期。

153. 邓晓芒:《论中、西辩证法的生存论差异》,《江海学刊》1994



年第3期。

154. 邓晓芒:《辩证逻辑的本质之我见》,《逻辑与语言学习》1994年第6期。

155. 邓晓芒:《补上“实践唯物论”的缺环——论感性对客观世界的本体论证明》,《学术月刊》1997年第3期。

156. 邓晓芒:《论先验现象学与黑格尔辩证法的差异》,《江苏社会科学》1999年第6期。

157. 邓晓芒:《西方形而上学史的启示》,《求是学刊》2003年第1期。

158. 邓晓芒:《论马克思对哲学的扬弃》,《学术月刊》2003年第3期。

159. 邓晓芒:《论中西辩证法的本体论差异》,《世界哲学》2004年第1期。

160. 邓晓芒:《康德的“先验”与“超验”之辨》,《同济大学学报》2005年第5期。

161. 王炳文:《作为第一哲学的超越论现象学》,《世界哲学》2005年第2期。

162. 张庆熊:《胡塞尔论自我与主体际性》,《哲学研究》1998年第8期。

163. 高秉江:《普遍本质的明证性追求——现象学“本质直观”评述》,《华中理工大学学报·社会科学版》1999年第4期。

164. 钱捷:《什么是康德的先验

论证?》,《华南师范大学学报》2000年第2期。

165. 钱捷:《本体的诠释——析梅洛—庞蒂现象学的“肉体”概念》上,《哲学研究》2001年第5期。

166. 钱捷:《本体的诠释——析梅洛—庞蒂现象学的“肉体”概念》下,《哲学研究》2001年第6期。

167. 杨大春:《梅洛—庞蒂研究状况述评》,《哲学动态》2001年第7期。

168. 杨大春:《梅洛—庞蒂哲学中的诗意之思或非哲学倾向》,《文史哲》2005年第2期。

169. 郭红:《含混与回避:梅洛—庞蒂哲学的基本特征》,《河北大学学报》1996年第2期。

170. 庞学铨:《身体性理论:新现象学解决心身关系的新尝试》,《浙江大学学报》2001年第6期。

171. 臧佩洪:《当下向身体开放的存在之现象学描述——论梅洛—庞蒂的本体论建构》,《南京社会科学》2003年第6期。

172. 臧佩洪:《身体、现象与世界——梅洛—庞蒂早期身体问题研究》,《江海学刊》2006年第2期。

173. 吴波:《论伽达默尔解释学经验的辩证本质》,《西藏民族学院学报》2006年第1期。

174. 何卫平:《简评伽达默尔的解释学辩证法》,《哲学动态》1997年第9期。

175. 何卫平:《试析伽达默尔效



果历史原则的辩证结构》，《湖北大学学报》1998年第1期。

176. 张志平、邹驯智：《试论伽达默尔诠释学与黑格尔辩证法的关系》，《浙江学刊》2000年第1期。

177. 李红：《先验符号学的涵义——卡尔—奥托·阿佩尔哲学思想研究（一）》，《自然辩证法研究》1999年第11期。

178. 李红：《另一种先验哲学——卡尔—奥托·阿佩尔哲学述要》，《教学与研究》2000年第10期。

179. 李红：《分析哲学和解释学的融合——罗蒂和阿佩尔的哲学融合模式》，《自然辩证法研究》2001年第6期。

180. 李红：《分析哲学和解释学的融合趋向》，《哲学动态》2001年第6期。

181. 李红：《批判与重构——阿佩尔的先验诠释学理论》，《哲学动态》2006年第3期。

182. 张今杰，林艳：《阿佩尔先验语用学的特征及其理论后果》，《中南大学学报》2003年第2期。

183. 张今杰：《哲学的两种改造——罗蒂与阿佩尔哲学比较》，《青岛科技大学学报》2003年第2期。

184. 张今杰：《哲学的改造——阿佩尔认知人类学研究》，《自然辩证法研究》2004年第10期。

185. 张今杰、林艳：《卡尔—奥托·阿佩尔先验语用学研究》，《科学技术与辩证法》2005年第3期。

186. 盛晓明：《“先验语用学”与基础论辩》，《自然辩证法通讯》2001年第4期。

187. 张再林：《从阿佩尔哲学看中西文化的会通》，《人文杂志》2003年第2期。

188. M. 石里克：《哲学的未来》，《哲学译丛》1990年第6期。

189. O. 纽拉特：《科学的世界观：维也纳小组——献给石里克》，《哲学译丛》1994年第1期。

190. G. H. 冯·赖特：《二十世纪的逻辑和哲学》，《哲学译丛》2000年第2期。

191. H. 斯鲁加：《弗雷格与分析哲学》，《哲学译丛》1988年第2期。

192. M. 达米特：《弗雷格在哲学史上的地位》，《哲学译丛》1988年第2期。

193. G. 弗雷格：《对意义和意谓的解释》，《哲学译丛》1996年第1期。

194. B. 玛吉：《罗素在哲学史上的主要贡献》，《哲学译丛》1987年第6期。

195. A. C. 葛瑞林：《罗素对当代哲学的影响》，《哲学译丛》1998年第2期。

196. M. 邦格：《对辩证法的批判性考察》，《哲学译丛》1980年第1期。

197. T. 洛克莫尔：《分析哲学和向黑格尔的回归》，《哲学译丛》2006年第1期。



198. T. 洛克莫尔:《分析哲学和向黑格尔的回归(续)》,《世界哲学》2006年第2期。
199. 伽达默尔:《论科学中的哲学要素和哲学的科学特性》,《哲学译丛》1986年第3期。
200. H. G. 伽达默尔:《黑格尔与海德格尔》,《哲学译丛》1991年第5期。
201. J. 哈贝马斯:《康德之后的形而上学》,《哲学译丛》1998年第2期。
202. 雅克·德里达:《延异》,《外国文学》2000年第1期。
203. 朱迪思·巴特勒:《论雅克·德里达》,《国外理论动态》2005年第4期。
204. B. 斯韦曼:《后现代主义、德里达和延异》,《哲学译丛》2000年第3期。
205. A. 内哈马斯:《真理与后果——怎样理解J. 德里达》,《哲学译丛》1989年第2期。
206. 哈贝马斯:《现实与对话伦理学——J. 哈贝马斯答郭官义问》,《哲学译丛》1994年第2期。
207. 弗雷德里克·詹姆逊:《什么是辩证法》,《西北师大学报》2005年第5期。
208. K. 雅斯贝尔斯:《哲学终结了吗?——与W·霍希克佩尔谈哲学的未来》,《世界哲学》2003年第5期。
209. E. 莱维纳:《幻象:世界的终结》,《世界哲学》2003年第5期。
210. A. 科恩:《哲学的终结:对一场针锋相对的争论的剖析》,《世界哲学》2004年第1期。
211. R. 罗蒂:《哈贝马斯和利奥塔尔论后现代性》,《世界哲学》2004年第4期。
212. R. 罗蒂:《一个幽灵笼罩着知识分子:德里达论马克思》,《世界哲学》2004年第4期。
213. 奥伊则尔曼:《马克思主义自我批评的原则基础》,《哲学译丛》2000年第4期。
214. G. 普里斯特:《二十一世纪初的哲学走向何方?》,《世界哲学》2005年第5期。
215. H. 约纳斯:《哲学:世纪末的回顾与前瞻》,《世界哲学》2005年第6期。
216. 涂纪亮:《弗莱格的语言哲学及其对分析哲学的影响》,《哲学研究》1983年第11期。
217. 张立中、殷正坤:《对邦格“辩证法批判”的批判》,《哲学研究》1984年第3期。
218. 汪堂家:《弗雷格哲学思想述论》,《哲学研究》1986年第6期。
219. 徐友渔:《评“哲学中的语言转向”》,《哲学研究》1991年第7期。
220. 陈晓平:《符号的涵义与指称——简评弗雷格的意义理论》,《华南师范大学学报》1997年第5期。
221. 陈晓平:《关于可证实原则



的形而上学基础》，《哲学研究》2005年第6期。

222. 仓茫：《评波普尔和邦格对辩证法矛盾观的批判》，《马克思主义研究》1998年第4期。

223. 郭贵春、殷杰：《论指称理论的后现代演变》，《哲学研究》1998年第4期。

224. 王路：《涵义与意谓》，《哲学研究》2004年第7期。

225. 贾可春：《罗素的摹状词理论》，《哲学研究》2004年第9期。

226. 周小华：《专名和确定摹状词区分的一个哲学前提》，《哲学研究》2006年第1期。

227. 应奇：《斯特劳森——论识别与本体论的优先性》，《浙江大学学报》1997年第3期。

228. 应奇：《本体论的相对性与优先性——从奎因到斯特劳森》，《社会科学战线》1998年第5期。

229. 应奇：《斯特劳森的哲学图像》，《哲学研究》1998年第11期。

230. 应奇：《斯特劳森对身心问题的消解》，《自然辩证法研究》1998年第12期。

231. 应奇：《“斯特劳森——罗素之争”的本体论旨趣》，《学术月刊》1999年第1期。

232. 应奇：《我与斯特劳森哲学的因缘》，《世界哲学》2006年第4期。

233. 余纪元：《通过斯特劳森而思》，《世界哲学》2006年第4期。

234. 江怡：《论斯特劳森的描述的形而上学》，《哲学研究》2005年第6期。

235. 江怡：《斯特劳森思想的启发：寻求一种哲学拓扑学》，《世界哲学》2006年第4期。

236. 蒙培元：《论中国传统的情感哲学》，《哲学研究》1994年第1期。

237. 蒙培元：《从心灵问题看中西哲学的区别》，《学术月刊》1994年第10期。

238. 蒙培元：《心灵的开放与开放的心灵》，《哲学研究》1995年第10期。

239. 蒙培元：《“道”的境界——老子哲学的深层意蕴》，《中国社会科学》1996年第1期。

240. 李景林：《论儒家哲学的精神实质与文化使命》，《齐鲁学刊》1990年第5期。

241. 李景林：《本虚而实——儒家教化理念的立身之所》，《吉林大学社会科学学报》2004年第4期。

242. 李景林：《共通性与共同性——从中国哲学看人的超越性存在》，《齐鲁学刊》2006年第2期。

243. 苏平富、苏国辉：《象征思维：中国传统哲学的致思方式》，《广西师范大学学报》2000年第3期。

244. 陈立胜：《身体：作为一种思维的范式》，《东方论坛》2002年第2期。

245. 黄俊杰：《中国思想史中



- “身体观”研究的新视野》，《现代哲学》2002年第3期。
246. 复光：《“身体”辨证》上，《江海学刊》2004年第2期。
247. 复光：《“身体”辨证》下，《江海学刊》2004年第3期。
248. 刘静芳：《体验、解析、会通——张岱年哲学方法论的综合创新》，《学术月刊》2005年第5期。



后 记

本书的初稿是我的博士论文，经过近三年的修改而成。选题和写作均在我的导师孙利天教授的指导下完成，是对他为我打开的思想视阈的描绘。是孙老师引领我真正进入哲学，给了我精神生命。

1988年大学毕业后，我成了一名大学教师，先教了5年《中国革命史》，然后是7年的大学本科共同课的《马克思主义基本原理》。在那段时间里，虽然很努力，熟悉了教科书的每一版本，甚至能把所使用的教材倒背如流。为了深入理解教科书的内容，我还认真研读了《马克思恩格斯选集》。然而，这些并未给我带来任何快乐，我的心灵日益空虚、窒闷，找不到自信的感觉，根本体会不到为学术而学术的自由和高贵。一门学科怎会这么容易穷尽？为什么没有灵魂飞升的喜悦？那时我不知道自己已陷入了“教科书哲学”的素朴实在论的思维方式的死胡同。困惑、焦灼了12年，2000年我有幸重临学术殿堂之门。2000年9月8日，在吉林大学马列部硕士研究生的迎新见面会上，我的导师——孙利天教授给我们做了入学讲话，那是我第一次聆听老师的教诲。记得那时我一下子就为他的神情所慑服：这位老师的眼睛里竟有一种氤氲万千的自然气象，有一种连绵的历史感。当时的我只是纳闷，这位老师怎么会有如此不平凡的神情？！后来，在跟随孙老师学习的过程中，我渐渐明白，那是身体所表征的文化，是汇集着人类的尊严和骄傲的眼神，是形上之道在空虚寂静的心灵或绝对自由的自我中所得到的明明白白的显现。它是一种境界，一种气象。借用孟子的说法，“君子所性，仁义礼智根于心，其生色也晬然，见



于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻”。对于一个生命主体来说，它是个体精神的发展和成熟，是外在的哲学理论化为内心自觉见证的理解过程，是生命主体在超越性的人生态度和理想中通过心灵的体验、体悟、觉悟而获得的。

心灵因何而伟大？我要学习，渴望有一天，也能拥有老师那样的感受和感动。当然，我知道，这条路路途迢遥，无休无止，永无尽期，但若有一种“夸父逐日，道渴而死”的精神和毅力，也未曾不能窥见那道神秘的天光和秘密。每次聆听老师的课，我都会感觉到一种巨大的震撼，一种被精神力量穿透的淋漓的痛快感。区区如我，卑微得如同一粒尘埃，竟也能感受到生之欢愉和痛苦。是孙老师给了我重生的精神生命，使我知道了生命的本质是精神。在精神二元化自己、乖离自己、发现自己和回复自己的过程中，我一次次地目睹了美、创造和死亡，也体会到精神不死鸟再生的喜悦，以及生命重回自身的坚韧和强大。在那里，真的有一个真、善、美的世界存在，那是属于我自己的心灵世界，完满而自足，替我挡住外面的雨雪风霜。在那里，我是幸福的。

我的导师不仅给了我一个精神世界，而且教会我学习，教会我怎样做人，怎样成为人。我学会了感谢和感恩。在伦常日用中，敞开自己的心灵，让生命中的美好事物争相涌入，享受他者所带来的感动和惊喜，享受那些弥足珍贵的记忆。我也学会了向自然学习，学会了顺其自然，感受生命自身的节律，知道了人生既有缠绵氤氲的人情意味，又有挥之不去的宇宙荒寒，从而能够平凡、真实和快乐地生活，拥有真正的生活、生命和人生……

我还要感谢吉林大学哲学社会学院的学术团体，他们严谨、坚实的治学风格，对民族命运强烈的使命感、责任感，深深地感染着、激励着每一个学子，使我们在未来的学术道路上能够走得踏实、坚定。我要特别感谢孙正聿老师和张盾老师，他们评阅了我的论文并参加了我的论文答辩会，他们所提出的问题深化并完善了我的论证。我还要感谢王天成老师，他的德国古典哲学课使我受益匪浅。贺来老师的《逻辑哲学论》讲座、刘福森老师的历史唯物主义研究，填补了我知识领域的某些空白。感谢他们的思想



耕耘和收获。

林中路上结伴行，四年半的博士生活使我和我的同学结下深深的情谊，多少次聚会、多少次畅谈，使我们走进彼此的心灵。同门师兄、师弟、师妹的关爱让我觉得富足和幸福，使我在艰苦的学习过程中更加坚信：“如果生活纯属劳累，人还能举目仰望说：我也甘于存在？是的！只要善良，这种纯真，尚与人心同在，人就不无欣喜以神性度量自身。”

家人的包容和理解，让我的心灵宁静，助我找到了有限个体通往无限的道路——“从这个精神王国的圣餐杯里，他的无限性给他翻涌起泡沫。”

最后，感谢吉林大学哲学基础理论研究中心所给予的资助，使本书得以付梓出版。

郭嘤蔚

2011年2月



Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):

```
{
  "filename": "MTI5NjMyNTguemlw",
  "filename_decoded": "12963258.zip",
  "filesize": 23168808,
  "md5": "b02ca85fb01fcf83fb15e434e176437b",
  "header_md5": "ccd192f795f48f0ba6980064d4e7708f",
  "sha1": "b1f9dff83b26d828b6228fb1f744b1bf9d39ac50",
  "sha256": "aaef0f8370dfd2d2573638b067430b1f7fdfe9f1f849b4435a4502696194afd5",
  "crc32": 1717033794,
  "zip_password": "52gv",
  "uncompressed_size": 23888070,
  "pdg_dir_name": "\u8bba\u8fa9\u8bc1\u601d\u7ef4\u7684\u786e\u5b9a\u6027_12963258",
  "pdg_main_pages_found": 244,
  "pdg_main_pages_max": 244,
  "total_pages": 267,
  "total_pixels": 1211249768,
  "pdf_generation_missing_pages": false
}
```