
一、哲学：人类文明精神的精华

1. 哲学的定义问题

本书既为“哲学导论”，自然应当从“何谓哲学”这一问题讲起，但它却是哲学中最难讲的问题之一。

哲学从来都是在诸体系和诸学派的竞争中存在的，并无超越各家各说的“一般哲学”。每种体系、每种学派都包含其各自的“哲学观”，这是哲学的历史和现状。

本书不是哲学上某一体系、某一学派或某家某说的“导论”，自然不可能断然地为哲学下一定义。然而，要说明哲学究为何物，却也恰是本书全部叙述的最后目的。这样，看起来就有一个矛盾：一方面，无法给出一个普适的定义，适合于哲学的各家各说，一方面又要说明何谓哲学。

但这只是表面的矛盾。定义固然不可取，说明却还是可能的。哲学毕竟是一个被公认的精神活动领域，与人类其他的精神活动领域在性质、方式、范围、目标乃至功用上都不同。这些不同归根到底又源自哲学问题的独特性质。这些具有独特性质的问题千百年来一直推动着哲学的进展，哪怕它们当中没有一个得到最终的解决，却由于试图

解决它们的种种努力或对它们的提法的改变，人类的思想不断得到了滋养而不致衰竭。

因而，说明哲学为何物，从说明哲学问题的缘起和性质入手，就是可能的。当然这样的说明，仍不是便捷和容易的，而且在说明之时仍难免融入某些特定的哲学见解。归根到底，人们一旦谈论哲学，即使仅仅作介绍，也就进入了哲学本身，即进入了一定的观点和思想境域，这是免不了的。欲有所明，终有所蔽，不应畏惧。我们不妨暂且从无尽的争论中超拔出来，坦然前行，分析哲学之问题，思考哲学之意义，展示哲学之类型，领受哲学之境界，或许真可以体会到哲学的引人入胜也未可知。

“哲学”一词，汉语中本来没有，日本近代学者西周首先用它来译西语philosophia一词。此词源自希腊语，是philein（爱）加上sophia（智慧）构成的，意即“爱智慧”。照此意，哲学就是求智慧的学问。智慧何义？智慧何为？智慧如何求得？这三个问题都很大，是哲学研究本身试图回答的问题，在这里无法用三两句话讲清楚。但是我们仍可以先通过区分智慧与具体的经验知识，把“智慧”的意思稍稍透露出来。

知识这个概念，含义原初极为广泛。后辈从前辈那里获得，或在自己的生活实践中形成的一切经验、技艺、典章、礼仪、观念、信仰都可算作知识。照此，初民社会所用的巫术亦可算人类最初的知识之一。只是到了近代西方，知识才通过取得了巨大成功的自然科学而确立了自己的涵义、标准和典型形态。如今，知识通过科学的样式把巫术、宗教、工艺、艺术乃至哲学都从它那里排除了出去。

哲学与科学的分野，在西方是经历了一个很长的历史过程的，但到今天已是确定下来了，我们现在已经不再把哲学理论等同于科学知识了。任何科学理论都关乎特定的、具体的经验领域，并且常能以数学的精确性来描述和预测自然现象或某些社会现象。在这一点上，哲学显然不是科学。哲学并不去精确地刻画经验，也绝不去预测某种具体的现象，因此也就不能具体地指导人们改造、控制自然或干预某些社会过程的实践。所以，哲学并不提供有实际效用的知识。

但哲学研究的成果毕竟是理论。既是理论，就必定属于理性之作品，这一点是各派哲学家都得承认的。即使是非理性主义或反理性主义的哲学家们，仍然需要对他们的非理性主义或反理性主义主张作论证，其论证方法及其所提供出来的“主义”本身，必定还是属于理性的。于是，一个有意思的结论就出来了：理性可以有另一种产品，一种不同于科学知识的产品。但这是一种怎样的产品呢？

科学和哲学，同属理性之运用，其产品却不一样，这是因为运用的方式不同。

科学总是必须把理性运用于具体的经验对象上，以便将日常经验提升为有普遍效准的知识，这也就是说，科学必须在它的分门别类的学科中针对一定范围的经验领域。

说起经验，我们要说，凡经验都源自人在他的世界里的人性的活动。不同的经验领域，是人性活动之不同的方面，亦即人类文明之不同的方面。说科学要以经验作基础，这就等于说，要以人性的活动作基础。科学若离开人性的活动便不会获得自己的对象。这本来就是在哲学研究中要讲的一个大道理，我们之所以在这里先提出来，是为了一开始就从根本上区分哲学与科学。

如果理性不是把它的目光对准经验对象，而是对准产生出经验对象的人性的活动本身的话，理性就是在对人性的活动，或者说对人类文明本身作反思。相对于科学而言，我们可以说，理性在这时候是对科学本身奠立其上的人类生活基础作反思。

在人类生活基础中活动着的是人的文化创造力，在这种创造力中既有理性的成分，也有非理性的成分。反思这样的基础，也就包括对理性和非理性的反思。理性的与非理性的文化创造力，合起来，可概而言之为人“精神”。所以反思文化创造力，也就是反思“精神”。对精神的反思，本身也是精神，故而可以说，这种反思就是让本已活动在人的文化创造中的精神去认识它自己，也即去达到自觉。这就是哲学的活动。

哲学作为这样的活动，其产品不会是关于具体的经验对象的知识，而是关于精神自身、关于文明之根基、关于人的文化创造之原动力的“知识”。我们称这种知识为“智慧”。智慧就是精神之达到自觉。

精神之达到自觉，未必只在哲学反思的形式中。在某些伟大的艺术作品中，或在某些伟大的宗教观念中，精神也曾达到了自觉，就是说，在伟大的艺术和深邃的宗教思想中也包含智慧。智慧并非只能采取理性反思的形式（即采取哲学）来表达。它可以表达在艺术的情感形象中，也可以表达在宗教的超验境界中。艺术、宗教，也如哲学一样，不产生具体的实用知识，而是表达人心对人类生活的体会，在这种体会中传达出文明赖以作基础的人的自我形象。这形象统一了一定时期中人类文明的诸方面，展示出文化创造在该时期中的基本动力。所以在德国近代哲学家黑格尔看来，艺术和宗教皆以真理（“绝对精神”）为内容，故可与哲学并置。在黑格尔的体系中，艺术、宗教、哲学三者共同构成精神发展的最高阶段。

那么，哲学同艺术、宗教的区别何在呢？区别在于精神达成自觉的途径、方式不同。艺术以感性直观的方式观照文明体系之内在的人性质素，宗教则将这种人性的质素表象为一种超验的神性，哲学则把文明中的人性质素作为文明的意义基础，将其阐发为“纯粹的思”。

纯粹的思是相对于在经验中的思而言的。对具体事物的感悟和认识活动，是“在经验中的思”；实际地改变或制作具体事物（包括自然事物和社会事物）的实践活动，若单就其本质的方面而言，其实也是“在经验中的思”。而哲学的认识则是对经验中的思再作思，即拿思想本身来作一番“思”，用古希腊哲学家亚里士多德的话说，就是“思想思想”。因为所谓“经验中的思”，正是文明活动中的人性质素，所以，“思想思想”就是对人性素质本身作理性的考察。考察所得，即是“纯粹的思”。

黑格尔因其体系的需要，视“纯粹的思”（哲学）高于“感性直观的思”（艺术）和“超验表象的思”（宗教），我们并不一定要跟着他这么来看，但我们总还是承认，哲学因为是“思想思想”，所以确实能够赋予精神的自觉以最高的纯粹性。

精神的自觉，在哲学反思的形式中，就是人性素质本身被理性地思过了。在艺术和宗教的形式中，人性素质确实已从实际展开的杂多的文明活动中被提取出来了，你也可以说这就是被思过了。故而在艺术和宗教的核心深处必定已有哲学的要素。但是，人性素质在这些形式中尚未用一种理论体系来被彻底地思，而哲学所做的工作，就是这样彻底的思。

对人性质素本身作彻底的思，就是要达成人的自我认识。古希腊神庙中的格言“认识你自己”，在古希腊哲人苏格拉底的思想中第一次

成为哲学上的自觉要求，并且被他规定为哲学的最高使命。从此，这项使命一直为西方哲学往后的一切伟大体系和学派所承袭，不管这些体系或学派在趋近这一使命时所循的路途是多么大相径庭。若把目光转向东方，看一看那些为东方民族的精神生活确定方向的古代先贤们的学说，我们同样发现，“认识你自己”也是佛学、儒家和道家学说的根本主题。

思考题

迄今为止人类精神在其中达到自觉的基本形态有哪些？

2. 文明与自然

哲学既以文明体系内在的人性质素为认识对象，就要先说明文明与自然的关系。

这个关系固然也特别是文化科学的课题，但是，哲学的研究角度却与文化科学不一样。文化科学先承认文明是一自主的存在领域，在此前提下考察自然与文明这两个领域的相互关系、相互作用，目的在于描述文明的一般结构和规律。哲学则要说明文明能否成为以及何以成为自主的领域，对文明与自然作区分的根据何在。

文明是人的生存方式。这句话意味着：人的生存方式不是自在的自然自身的一种形式。文明意味着超出自在的自然，包含着自在的自然不可能有的新的东西。对文明之超出自在自然的性质进行考察，就进入了哲学的领域。

文明的起源和性质问题，其实是人的起源和性质的问题，因为文明是人的生存方式。以文明的方式生存的存在物，表明他与其他存在物有不同之处。对此不同之处的研究和解释，构成人学问题。

在19世纪赢得了普遍声誉和影响力的达尔文进化论学说，把物种起源学说也用于解释人的起源。这种解释以科学的原则强有力地参与了反对宗教和神学的思想运动。人不是上帝的造物。人来自动物，特别是来自类人猿。人与类人猿在生物构造上有着确定的联系。类人猿是人的祖先。人从类人猿进化而来，代表着自然进化阶梯上的最高阶位。这种进化论的人之起源说已被普遍接受。按照这种学说，人并无什么神秘之处，人是自然的一部分，人的来源可以追溯到最原始的单细胞生物。这种学说以科学的原则强调了人与其他自然存在物的统一性、一致性，在人的问题上彻底贯彻了自然主义。

但是，这种关于人的起源的进化学说，仍然面对一个基本难题：人之作为生物存在的自然起源，不可直接说明人之作为有文明创造力的存在物的起源。人固然是最高级的灵长类动物，但此处所谓“最高级”，仍不过是就生物学的观点来看的，这种观点，充其量是把人的大脑智能看成是自在自然自身最高级的形式。但是，人的大脑智能本身并不等于文明的创造力。若把人类幼体与社会世界相隔离，他即使生长到成年，他的天生智能的实际发挥不会超出聪明的类人猿。

所以，当涉及文明起源问题时，达尔文进化论的自然主义解释原则就是不适用的。而且，不仅不适用，甚至要求对达尔文的从低级到高级的单纯进化的原理进行修正。

一种富有意义的观察表明：人与动物的相似，最突出之处在人与幼年类人猿的相似上。幼年类人猿比成年类人猿更像人：幼小的类人

猿的头盖骨、前肢和后肢与人十分相近，它们的毛发和色素也较少；在心智上，幼小的类人猿比墨守成规的成年类人猿更富好奇心、更有尝试和学习的能力。这种类人猿幼体，从进化论的生物学观点看，是尚未完成的类型，是灵长类的原初类型，是从不成熟的结构向成熟的结构过渡的阶段，类人猿仅仅在其年幼时还表现出这种阶段上的特征。

从这一点可以引出一个富有意义的重要启发：人并不是从完成了的类人猿进化而来的，相反，人非但没有完成自然所要求的进化，却是固执了一个未成型的过渡阶段，类人猿才真正超出了过渡阶段而前进了。从生物学的原则看，相比人，类人猿才是更进一步进化了的物种。

这样说的根据，是生物进化论原则本身所提供的。进化论原理是自然选择、适者生存。所谓适者生存，就是大自然要求各个物种的器官适应它们各自所处的特定的生活环境，这就是生物器官的专门化。器官对特定的外部自然条件的适应能力，构成动物的本能，而本能则规定了动物在每一种场合中的行为。因此，高度专门化的器官构造及其适应一定环境条件的生活能力，依大自然的原则，是物种完善性的标志。例如老鹰眼睛的构造所具有的敏锐的视力、它的尖锐有力的爪子和它的适合于消化肉类食物的胃，使它成为典型的食肉类猛禽。

与动物相比，人的器官未曾达到高度的专门化，相应地，人在本能装备方面也相当贫乏。例如，人的牙齿既不是专吃植物的，也不是专吃肉类的，因此，自然没有规定人是草食动物或肉食动物；再如，人的生育并无季节上的限定，人的性活动也无特定的时期。凡此都表明，就大自然自身的尺度而言，人在本能装备上是不完善的。作为一个物种，人具有未完成性。大自然似乎把人只造到一半就推他上路

了，让人自己去完成那另一半。在这一点上，人就已经同单纯作为自然造物的其他动物区别开来了。他要么由于器官的非专门化和本能上的贫乏而被自然作为一个怪种而淘汰，要么由他自己形成一种生产性的、创造性的能力去适应外部自然条件而存活下去。这种生产和创造，不可能是人去改变自己的生物本性（这件事只有自然能做），而是根据外部条件去形成和改变自己的生活类型。这项由大自然交给人们去做的工作，即是文化，即是文明的创造活动。因此，人要么作为一个怪种而灭绝，要么去保持和发展幼年类人猿所具有的尝试和学习的能力，并且把尝试和学习看作是自己永远的任务。

正是在这一点上，我们看到了文明与自然的契合点之所在。自然在一个物种身上作为一种不完善性而为该物种准备好了尝试和学习的潜能，并用生存要求这一自然压力迫使该物种通过发展尝试和学习能力去形成一种超越自然本能的生存方式。这样，非专门化和本能方面的缺陷，就由不利的、否定的因素转变为有利的、肯定的因素。

也正是在文明与自然的这一契合点上，我们同样看到了文明之区别于自然的根据所在。文明作为人以改变生活类型的方式来适应外部条件的创造性活动，是在本能贫乏这种生存之否定性的基础上，达到生产性的自我决定的自由。因此人就必须不仅生活在自然界中，而且生活在由他自己所创造的文化世界中。文明的创造，作为一种必然性，植根于人本身的存在结构中。在这个意义上，确实可以说，人是被罚为自由的。动物不对自己的生活负责，它不能高于自然为它所选定的形式，也不能低于这种形式。但自然却未曾为人规定任何确定的生活形式，人必须在自己的文明创造中寻求确定的生活形式。

这就是人的自由的出发点，也即文明起源的必然性。

在这个出发点上，我们区分开了文明与自然，更严格地说，是区分开了文明与自在的自然。

这一区分的根本意义在于指明：作为人的人，乃是文明的作品，同时又是文明的创造者。

现在如果我们问：如何可能有这样一种存在者，它既是被造就的，又是这一造就活动的发出者？或者说，它依靠什么来达到自我创造和自我规定？这是哲学中最根本的问题。

如果说，我们在上面的讨论，是从关于自然自身的科学原理出发，揭示了文明起源的外在必然性（这一必然性表明：离开文明，人这一未完成的、不完善的物种必定被淘汰），那么，它还未曾揭示文明之所以必然形成的内在根据。

文明即是人所生活于其中的文化世界。自有人类社会以来的一个基本事实是：人必须生活在自然界中，但人只有通过生活在文化世界中才能真正生活在自然界中。我们在上面的讨论已经说明，文明不是自然自身的一种形式，不是盲目的自然力的哪怕最高级的形式。但是，即使如此，对于人类个体的能思维的自觉意识而言，文明的产生和发展却仍然是一个非自觉的自发过程。人必须自由，才能创生文明，但此创生过程又在实际上并非是自由自觉的。这是一个多么大的悖论！恰是这个悖论构成了人之谜。人之谜，亦即文明之谜，历史之谜。

文明的创造，对于自然自身的盲目必然性而言，无疑属于自由的范畴，但对于人心构造自身之理想状况的能力而言，它仍落在必然王国的范围之内。若用一种象征性的表述，人会对自己这样说：我做了

自然未曾教导我如何去做的事，但我却也并未由自己预先设计好这件所做之事，就好像我在混沌无意义的自在自然的荒漠上走出一条路来的，但我却感到是在一种我所不知的力量的推动下走出这条路来的，我对这条如此走来的路径以及它目前所至的境地感到十分惊讶。

正是在这个意义上，马克思认为，人类的社会世界迄今为止仍属于必然王国的领域。马克思曾经这样写道：

人类是自然的主宰，但人又是人的奴隶，是他自己的卑贱的奴隶。甚至科学的纯粹之光似乎也只能在愚昧无知的黑暗的背景前面生辉。我们的一切发明和进步的成果，似乎仅仅赋予精神的生命以物质的力量，而抽掉了人的生存，使之贬低成一种物质的力量。^[1]

在此可以清楚地看出，马克思所认为的人的生存，不是一种物质的活动，而是一种文化生命，在此生命中包含人性的精神质素。若把人性的精神质素贬低成一种物质的力量，这就是精神的力量被偷换为盲目的自然必然性，或者说精神的力量走向了自身的反面。

但是哲学不是仅限于揭明这一点，以醒世人，更重要的是，要说明这一点是怎么发生的。此种说明当从指出文明之必然发生的内在根据入手，而后由此出发去认识人类精神之达到自觉的艰难道路。

思考题

1. 为什么可以在一种比喻的说法上说：“大自然把人只造到一半就推他上路了”？

2. 迄今为止，文明自身的悖论是什么？

3. 精神与自然意识

我们在上面提到了精神。何谓“精神”？“精神”一词在日常语言中常与“意识”、“思维”这类词语混用。但“精神”一词的真正所指，须在哲学上予以辨明。

并非只有人脑才能对外界事物形成反映。具有高级神经系统的动物，在其生存活动中，都有对于外界事物的复杂的反映。这种反映都可说是“意识”。若说人的意识比动物的意识更复杂、更高级，固然没错，但问题是，这样说，只是说出了两者之间程度上的差别，并未划出它们之间的真正界线。在量上区分各种动物之意识的等级差别，仍然是在自然界本身的范围内谈论意识，所谈论的只是“自然意识”，是作为高级的物质形态之功能的意识。

人的精神不等于更高级一点的“自然意识”。我们试想一下，假如可以将人的精神看作更高级一点的自然意识，那么，人的精神就不再可能被理解为文明创造的力量，因为自然本身不可能包含超越自己的力量。

不过，精神毕竟仍是意识，即便它不是“自然意识”，却以较高级的“自然意识”能力的存在为前提，或者说，较高级的“自然意识”，乃是精神有可能发生的自然基础。

一句话，精神虽以较高级的“自然意识”的存在为其生物学的基础，但不等于较高级的“自然意识”。

那么，精神与自然意识的本质差别是什么，以及这种差别是如何可能的？要回答这一问题，我们必须首先比较一下动物在自然界中的存活方式与人在自然界中的存活方式的区别。这一区别就是本能活动与劳动的区别。

我们在前面曾经论及人作为一个物种在生物学尺度中的不完善性：人的肉体器官未达到充分的专门化，人的本能装备也非常不完备。因此，可以说，大自然仿佛只把人造到一半，就推他上路了，人必须靠自己来完成另一半。那另一半，就是须由人自己来寻得的合适的“生存方式”或“生活类型”。这种寻求的活动，超出自然界赋予人的本能，它就是文化之创造。最具基础性的文化创造活动，就是劳动。人首先必须通过劳动来维持和发展自己的生命，然后才有在这个基础上的文化世界之建构。

何谓“劳动”？根据人类学的一般定义，劳动是制造和使用工具的活动。这个定义是正确的，因为它在一般的外部标志上，把人类谋取生活资料的活动同动物本能的谋生活动区别开来了。确实，在动物界，我们几乎不能发现动物利用工具有意识地改变自然物和重新安排环境的活动。工蜂制造蜂房的精巧活动，可谓令人赞叹，甚至可以让蹩脚的人类建筑师感到汗颜，但这活动尽管很是精巧，却全然出自工蜂的本能，既未制造和使用工具，亦未包含任何学习和尝试的过程，所以不是有意识、有目的的活动。

不过，上述劳动之定义，并未深入地揭示出劳动对于建构人类文明的根本意义，因为，光是高度发达的天然智力本身，并不构成制造和使用工具之活动的本质要素。制造和使用工具的本质要素，只有通过劳动的哲学分析才能得到阐发。这里，很值得一提的是黑格尔在其《精神现象学》中对劳动活动之意义的精辟阐发：

劳动是受到限制或节制的欲望，亦即延迟了的满足的消逝，换句话说，劳动陶冶事物。对于对象的否定关系成为对象的形式并且成为一种有持久性的东西，这正是因为对象对于那劳动者来说是有独立性的。这个否定的中介过程或陶冶的行动同时就是意识的个别性或意识的纯粹自为存在，这种意识现在在劳动中外在化自己，进入到持久的状态。因此那劳动着的意识便达到了以独立存在为自己本身的直观。^[2]

黑格尔对于劳动的这一番分析正是指出了劳动与本能活动的本质区别。他用纯粹而清晰的哲学语言来描述这一区别。本能活动和劳动都构成对于现成对象的否定，本能活动对于对象的否定，是直接消灭掉对象以满足自然的欲望（消耗物品），而劳动对于对象的否定，则是欲望的节制或限制，是推迟欲望的满足，因为劳动不是消耗或消灭物品，而是陶冶、塑造事物。消耗与陶冶，是对于对象的不同的否定关系。前者随着欲望的满足而消失，后者在陶冶过程中止后却成了对象自身持久的形式。对象还在，并且带上了劳动者对于对象的否定关系，对于劳动者仍具有独立性。因此，这两种否定即是两种不同的意识：前一种意识是自在的自然意识，后一种意识是自为的意识，确切地说，是“否定”本身的自我认识。所以，这个否定（陶冶的行动——劳动）同时就是意识，但是是自为的意识，或曰：“意识的个别性”或“意识的自为存在”。只有当意识不是去直接肯定欲望的满足，而是去把对于对象的否定关系本身实现在某一自然物上（制作工具）时，意识才摆脱了它的直接自然性，成了自为的个别性，或者说，成了“意识的纯粹自为存在”。

更为重要的是，这个摆脱了直接自然性的意识，这个陶冶的行动，不是心理上个别的主观性，而是摆脱了自然欲望牵累的意识之具

有普遍性的存在，它“在劳动中外在化自己，进入到持久的状态”，成为对象的恒久的形式。原先自在的自然物，现在成了劳动的产品，而那“劳动着的意识”则在这个产品上成为可以由意识来直观到的“独立存在”，这就是说，自为的意识得以直观自己本身。此一直观，乃真正的是劳动之为文明创造活动的本质要素。这是黑格尔对劳动的哲学阐明最富意义的地方。

正是在这里，我们可以理解劳动对于自然意识之上升为精神的奠基作用。这个奠基作用就是劳动把自然意识“教化”为精神。意识惟有通过自己的对象性存在才可能达到自我认识，意识只有达到自我认识，它才同自然意识本质地区别开来而成为精神，而这一点正是也只能是通过劳动才达到的。

劳动通过其感性直观的成果，即通过使自己对对象的否定关系成为对象自身持久的形式，让意识能够直观自身，这产生了一个重要的结果：意识开始摆脱直接性和本能性的东西，开始能够自由地对待对象，并且在观照作为产品之对象时，发现了自己本身的主体性地位。这种结果的确切意义正是“教化”。

“教化”一词，在德语中是Bildung，该词还有“文化”、“修养”等含义，故而在英语中就用“culture”来译这个词。但若在哲学的上下文中用culture来译Bildung，就是不准确的，因为Bildung的本义是“构成”、“塑造”，而英语culture并无此义，把Bildung与culture等同起来，易引起把“教化”与“文化修养”等同的错误。culture的原义是“耕作”、“培养”，由此引申为“文化修养”。耕作或培养的意思，是把本已具备的潜在因素、潜在素质、潜在能力发掘、发挥出来，即是发展某种被给予的东西。所以，对自然素质进行培养的文化修养、文化训练，只是一种为了达到一定目的的单纯手段。至于教化，就不是

这样了。教化不是手段，而是目的本身。这是其一。其二，教化不是从某种现成的基础性要素中开发、发展出它的成熟形态来，也就是说，它不是发展某种被给予的东西，倒可以说，它是无中生有，因为教化的结果，乃是某种具有自主性的东西的形成、构成。

举例而言，一个初入人世的孩童，其最初所拥有的一切，无非是种种天然的禀赋、天然的欲望和意向。就此而言，他是一个自然的存在物，他沉陷在直接性和本能性的行为方式中，他按照他的欲求指引的方向行事，环境中的每一个他物，对他而言都是异己的东西，而当这些东西是他欲求的对象时，更是与他的生存紧密相关的异己物，他需要这些异己物，但正因为它们是异己的，所以他也就完全受制于它们。文化世界给予这个素朴的孩童的影响和作用，有两个方面。其一是训练出他的聪明和机巧，即用种种方式诱发他天赋的才智，使他赢得更好的手段来达到自然欲求赋予他的目的。这就是文化世界对纯朴孩童的“耕作”和“培养”。其二，是对他颁布一些规范和命令，这些规范和命令，不管其具体内容如何多样，至少在这样一个性质上是共同的，即对其天然的欲望施行某种限制，让他逐步学会节制和谨慎。节制和谨慎的理由，来自某种具有普遍性的东西，比如保持健康的必要性。规范和命令，对于这个孩童来说，显然是一种来自外部的强制性力量（因为伴随着来自成人世界的奖惩），但是，这种外部力量，即成人的意志，所要体现的内容却是一些具有普遍性的原则。问题的关键正在于此。包含普遍原则的成人意志，不是一种自然暴力。自然暴力（某些任性的父母出于私利而对孩童的粗暴，亦属自然暴力之列）固然也使孩童因恐惧而退却，但却并未因此而使他放弃欲望的直接性和需求的私利性，并没有使他学会去认识具有普遍性的价值、原则。反之，包含普遍原则的规范和命令，在施予孩童之时，就是促使他去认识超出个别性、直接性的普遍的东西，从而学会为遵循普遍原则而

放弃自然欲求的直接性。这一步一经达到，在这个孩童身上就发生了一种具有根本重要性的变化：他首次获得了一种他从来不曾有过的东西，一种即使以潜在的形式也不曾有过的东西，即，对于自然必然性，他第一次赢得了主体性，第一次在某一方面使自己从个别的自然存在上升为普遍的精神存在。这一步就是教化之实现。

由此可见，教化确实在根本上有别于培植或培养，对于现成的、个别的作为自然存在物的人来说，它确实完成了一种无中生有的过程：这个个人，作为受到教化的人而言，被构成、被塑造成了主体性的存在，这种存在超出任何先已存在的天然素质。

自然意识，无论发展到怎样高级、怎样复杂的程度，在其中仍不可能有任何主体性。这是区分精神与自然意识的关键点。人并非只是更聪明一点的动物，人之为人，乃在于人的主体性。而惟独精神才赋予人以主体性。至于精神形成之根据，我们在前面的论述已经予以指出，那就是劳动的教化作用。而且，只有根据劳动的教化作用，我们才能在正确而充分的意义上理解马克思关于人在劳动中自我诞生的原理。

对于这一原理，曾有一种误解，以为马克思所讲的劳动创造人，是劳动使人从猿猴进化为人。这种理解所以是一种误解，在于它包含了两个基本错误。第一个错误属于逻辑上的循环悖论：倘若猿猴通过劳动进化为人，则必须先假定猿猴也能劳动，但能劳动的猿猴，我们还能称其为“猿猴”吗？有人为了解除这一悖论，发明了一个概念，叫“前劳动”，意思是说，猿猴的活动方式是人类劳动的萌芽形态，“前劳动”逐渐过渡到“真正的劳动”，就使猿猴进化为人。但问题在于，我们并未因此而在对付上述悖论方面前进了一步，我们仍然需要解释“前劳动”是怎么过渡到“真正的劳动”的。假如猿猴从事的活动是“前

劳动”，那么它就只能“前劳动”，即使这种活动与“真正的劳动”是多么相似，就像我们现在在类人猿那里仍然可以发现的那种相似性。但是，不同事物之间的相似性并不能掩盖本质的差别，不能凭借相似性就断言两个相似事物之间的必然过渡。

对劳动创造人的原理的这种理解的第二个错误在于它包含了拉马克的进化论。拉马克的进化论以后天获得性状能够遗传的假设为基础来说明物种的进化。按照拉马克的观点，生物个体因其生活环境的影响所获得的个体性状可以遗传给该个体的后代，个体的后天获得性状通过遗传可以被积累、被强化，最终导致新物种的形成。然而，这个假设是错误的，摩尔根学派已经证明它的错误所在。能够被遗传的个体变异必须是在基因中发生的变异，这种变异并非得自个体在后天环境中的影响和活动。其实，即使对于不专门研究生物遗传学的人来说，拉马克的错误也是一目了然的。试想，倘若生物个体后天形成的性状能够遗传，那就意味着，一个因长期晒太阳而皮肤黝黑的人所生的后代也必然是皮肤黝黑的；或者，一个跳高运动员所生的孩子应该生而就有很强的弹跳能力。但这种说法显然毫无来自经验事实的支持。认为猿猴的“劳动”可以把猿逐渐变成人，所依据的正是这种拉马克式的进化论假设：由于猿猴的“劳动”，猿猴的前肢变得逐渐灵巧起来，最后进化为“人手”，而猿脑也是这样进化成了人脑，等等。

对马克思的劳动创造人的原理的误解，归根到底是由于不理解马克思在此原理中所指谓的人，并不是在生物学意义上作为一个自然物种的人；马克思并没有说劳动可以改变人的生物构造和形态，而是说，作为人的人所具有的主体性的地位，他的存在的普遍性，他对于自然界的自由的关系，都是劳动的产物、结果。人通过劳动把自身“教

化”成为主体性的存在者。在这种意义上的“人”，有一部自己的产生史，这部产生史就是以劳动为基础的社会历史。

与自然意识有本质差别的精神，并非凭空而来，它是劳动造成的。正是在此意义上，马克思对黑格尔关于劳动的哲学分析予以高度的评价：“他抓住了劳动的本质，把对象性的人、真正的因而是现实的人理解为他自己的劳动的结果 [3] 。”

思考题

1. 如何理解劳动的“教化”作用？在此作用中，自然意识如何上升为精神？

2. 如何正确地解释马克思关于劳动创造人的原理？

4. 精神的本性

以上我们区分了精神与自然意识，说明了在根本上使精神与自然意识相区别的要点：在外部对象身上达到了自我直观或自我认识的意识，具有主体性，也因此摆脱了直接性、个别性而具有普遍性。现在我们要对超出自然意识的精神的本性作进一步的讨论。

文明活动所包含的一切人性的质素，都属于人的精神存在。而人的精神存在的根本基础在于劳动的教化作用。因此，正是在这一根本基础当中，我们才可能阐发出精神的本质特征。

劳动之所以在根本上不同于本能的活动，是因为本能活动之对象，对于伴随本能活动的意识（在较高级的动物那里通常有这种伴随的意识）来说，始终是一个异己的他物。这个他物是这种自然意识所需要、所欲求的对象，因而这种意识本身便受制于对这个对象的需要，换言之，受制于这个对象本身。这种意识因其对对象总觉得是一个它所需要、所依赖的东西，所以它就不得自由，即使它成功地获取并消耗掉这对象，这对象仍是自在的，而不是“为我的”。在这里，“主观性”与“客观性”保持着僵硬的对立。而凡是被“客观性”所制约的“主观性”，都不得不是个别的主观性，不能达到普遍性。

劳动则突破了这种个别的主观性的制限。伴随劳动的意识，即“劳动着的意识”，不是把它的对象当作它直接需要、直接满足的对象看，而当作要在它身上实现自身的对象看。劳动作为对事物的陶冶，并不直接消耗掉这个他物，而是要把这个他物做成“为我之物”，即扬弃它的异己性质，使作为对现成他物的否定关系的意识，变成这个他物自身的持久的存在形式。换句话说，劳动在这个他物上建立了“劳动着的意识”自己的家园。

这整个过程说明什么？说明劳动着的意识确实是从他物出发的，即从异己的感性事物出发，但却通过这个他物又返回了自身。然而，重要的是，在此一定要注意，这次返回，绝非返回原先的纯粹主观性和个别性，而是通过意识在对象身上的直观存在，返回了“劳动着的意识”的自为的普遍存在。对象于是不再是那个自在的他物或自在的异己之物，而是使意识借以达到自我直观的客观存在，即成为精神的客观存在。对象一旦被“劳动着的意识”所规定，并且通过陶冶的中介过程完成此规定，它对于意识就不再是绝对的他物，而是意识的“为我之物”。精神正由此诞生。精神之本性也由此揭明：所谓精神，“就是在

异己的东西里认识自己本身，在异己的东西里感到是在自己的家里”
[4]。

如此述说精神之本性，似乎还是过于抽象，过于思辨化，那就让我们试试通过简单的事例来述说。比如教一个小孩学会数数和算术，总是必须从具体可感的事物出发，即从感性的他物出发，如教他先数自己的手指。这时数的抽象观念是同具体感性事物融合在一起的，仿佛数也是一种具有感性特质的事物。但慢慢地就必须使他懂得区分数与具体事物，让他学会摆脱具体感性事物而去运算数本身。他一旦无困难地做到这一点，他就第一次学会了去处理非感性观察到的、“可能的”或纯属“假设的”事物，这用哲学上更纯粹的表述来讲，就是处理“自为的意识”本身。在因残疾而致精神成长受阻的特殊儿童的事例中，我们发现了区分抽象观念与感性事物的困难。在《劳拉·布里奇曼》这本书中有这样一段描写：“几天以前，当她的教师拿着一本算术教科书给她念一道算术题时，她问道：‘写这本书的人怎么会知道我在这里？’给她的这道题是这样的：‘如果你用四美元可以买一桶苹果汁，那么你用一美元可以买多少？’她对这个问题的第一个评论是：‘我不能用很多钱买苹果汁，因为它太酸了。’”这个事例很能帮助我们在此对精神之本性的讨论，它具有典型的范例价值。如果说，在学习数学和自然科学的过程中，总是首先要从感性的异己之物出发，那么，学习能否成功的关键，恰在于能否从异己之物那里向自为的意识返回，即，将那种异己之物看作是被自为的意识所规定之物。若能实现这一返回，便是精神兴趣之形成，而惟有精神兴趣之形成，才是数学、自然科学或其他科学理论之学习的真正基础。布里奇曼的困难表明她尚未形成精神的兴趣，因为她尚不能在苹果汁的数量规定与苹果汁的感性存在之间作出区分，从而无法理解那道算术应用题的真正意义。她不知道，在那道题中，苹果汁的感性特质是无关题旨的，苹

果汁是可以由任何他物来取代的，任何被用来取代苹果汁的他物，在此都只是那被视为有自主存在的数量规定和数量关系的载体，真正被运算的是作为“自为的意识”的数量规定和数量关系；在每一道算术应用题中，被提及的感性事物，都只是作为单纯地被数量观念所规定之物才有意义，而在这种意义中，这些感性的他物，对于数学意识而言已不再是“他物”，不再是异己之物，它们被解除了与直接的、个别的自然意识之间的对峙关系。

数学的本质是精神之本性的一个简明的例证。数学无疑地起始于人们在感性世界中计量感性事物的实践需要，但数学之成长为一门纯粹理性的学问，却要求精神在数量意识的领域中觉醒，也即，数量意识必须达到自为的存在，然后在这种“自为的数量意识”（数之精神）本身中，摆脱对具体感性存在物的依赖，逐次展开仅属自己的内容。这一展开过程，就是数学知识的进展。即使在最简单的算术中，情形也是如此。举例而言，我们除了只能在有限的范围内实际地数数以外，有谁可能真正去数像十万、百万、千万乃至亿兆这样的大数呢？但是我们每个理性的存在者都能在思想中领会和把握这样的大数。这个简单的例子说明，即使是要理解无法实际数出的大数，已经要求意识上升到理性的精神，即认识到数的观念的自为性质。

综上所述，人类在劳动的基础上赢得了自身作为主体性的精神存在，因为“劳动着的意识”及其行动过程本身体现了精神的本性：从他物出发，向自身返回。劳动使人学会摆脱自然意识与异己他物的对峙关系，学会使异己之物成为为我之物，这就使意识可能去超出狭隘的直接性与个别性，去处理一些非直接性的、可能的和假设的事物，学会容忍异己的东西，从而去寻找普遍的观点，不带“私心”地去看待事

物，在外部事物上去把握自为意识的客观规定。整个人类文明即奠基在由劳动教化而成的精神存在中。

思考题

为什么说劳动的过程与精神的本性是一致的？

5. 观念的真实性问题

我们在前面几节中的论述，其实已经表明，如果说人在生物构造上的不完善性，在自然必然性的意义上指明了文明起端之根据，那么，劳动则由于它建构了精神与自然意识的分野，提供了文明必然形成的内在根据。

这种说法暗示了这样一点：文明的本质要素是精神。但这种对文明的理解，似有唯心主义之嫌。有人或许会问：按照马克思的原理，整个人类文明不是以物质生产为基础的吗？人的精神生产和精神产品不是对社会物质生产的现实关系和发展水平的观念反映和表达吗？然而，我们在这里必须澄清两种意义上的精神概念。渗透在人的一切文明创造活动（包括物质生产活动）中的“精神”，与作为对社会物质生产的反映和表达的“精神”，不是同一层次上的概念。后一种“精神”，是在物质劳动与精神劳动发生分工的前提下才形成的，在这种分工发生之后，精神才能摆脱世界而去构造“纯粹的”理论、神学、哲学等，这就是对“意识形态”的构造，其真正基础确实正是马克思的唯物史观所指出的“社会物质生产的关系和发展水平”。但是，社会物质生产本

身绝非一个无精神的过程，相反这个过程只有通过不断地把精神作为自己的本质要素建构起来，它才能保持自己为“人的社会活动”。更具体地说，在这一过程中被建构的精神，把人对于自在自然的主体性以及人与人之间的关系不断地再生产出来。如果没有这种再生产，社会物质生产就不可能继续。这种再生产恰恰就是我们在前面几节中讨论的作为文明的本质要素的“精神”之活动。

由此可见，制造“意识形态”的精神，出生于在社会物质生产中被建构的精神，前者与后者不在同一个层面上，后者是前者的基础。前者之所以会从后者那里分离出来，是由于物质劳动与精神劳动的分工。对此，马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中说得很分明：

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。…… [5]

分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才开始成为真实的分工。从这时候起意识才能真实地这样想象：它是某种和现存实践的意识不同的东西；它不用想象某种真实的东西而能够真实地想象某种东西。从这时候起，意识才能摆脱世界而去构造“纯粹的”理论、神学、哲学、道德等等。 [6]

所以，在马克思的学说中，本来也区分了两种“精神”，一为“意识形态”，一为“实践的意识”。而我们在前面作为文明的本质要素来讨论的“精神”，乃是马克思所说的“实践的意识”。

在做了如上的澄清工作之后，我们现在来关注一个在哲学中具有根本重要性的问题，即观念的真实性问题。

我们既然说精神是文明的本质要素，既然把这要素同自然意识区别开来，我们其实就不是把精神当作物质自然本身的一种形态，也就是说，它是非物质的。那么，自然而然地，当我们按照常识的信念把唯一的实在性(reality)归诸自然物质的时候，我们就必然要问，非物质的精神有实在性吗？因为，我们似乎难以把实在性同时归诸两种本质上不同的东西，否则我们会进入二元论，而这与我们在形而上的思考中通常习惯于采取的一元论思维方式相悖。但这是一个很困难、很复杂的问题，在本书的最初部分就展开对此问题的讨论，并不适宜。其实，更恰当的做法是先不把“精神”这一主词同“实在性”这一谓词相连，而宁愿改变问题的提法，我们可以问：精神既不是物质的东西，而是观念的东西，那么，观念有无真实性呢？也就是说，我们现在宁愿先讨论“观念”这一主词能否同“真实性”这一谓词相连以及若能相连、在何种意义上相连的问题。这样做，并不是为了逃避唯物、唯心的对立问题，而是因为“实在性”作为一个本体论范畴，在不同派别的本体论学说那里有很大的歧义，贸然将之用来指谓（或不指谓）在人类文明体系中具基础性地位的观念，会严重地损害我们在此将要进行的富有意义的讨论。

我们将要进行的讨论，不是关于宇宙的统一性之基础的问题，而是关于人类文明世界的统一性之基础的问题。我们所要讨论的是这一基础的真实性问题，而不是它在世界本原学说意义上的“实在性”问题。

文明既然不是以自然界自身的尺度为基础的，也即不是盲目的、无意识的自然力的一个表现形态，那么文明显然就是以人对自然界的一定的关系作基础的，这种关系不可能不是一种观念的东西（当然未必一定是理性的概念）。诚如马克思所说：

凡是有某种关系存在的地方，这种关系都是为我而存在的；动物不对什么东西发生“关系”，而且根本没有“关系”；对于动物说来，它对他物的关系不是作为关系存在的。^[7]

所谓“为我而存在的”，就是为自为的意识而存在，动物之所以不能说出一个“我”字，是因为动物的意识是自在的自然意识，而不是自为的意识。人之所以可能对自然发生关系，正是因为劳动在实际地改变对象世界的时候使人具有了自为的意识。我们在前面已经说明了这种意识具有精神性质，现在我们完全可以肯定地说，人的文明创造活动所依凭的尺度，是精神的尺度，而精神尺度才是文明世界的统一性之基础。

精神的尺度其实是构成一个统一的文化世界之基础的若干最基本的观念。在这些最基本的观念中包含了人的自我形象。人的自我形象，在人类历史的早期阶段，最初被表达在原始的宗教观念和艺术观念中，而后才开始以理论的形式被表达在哲学观念中。

既然人为自己创设的自我形象被表达在观念里，而这些观念，作为文明之根基，对于一定的文化世界来说是命运攸关的，那就不可避免地会发生关于这些观念的真实性问题。这些基本观念显然不在个体主观意识的心理层面上，即不能被理解为个别个体的直接愿望、直接意志、直接感受、直接体验，而应被理解为超出心理层面的普遍观念，也即，是一种普遍的精神。那么要问：这种对个别的直接意识的超出，其真实性何在？为什么整个文明体系或文化世界能以这类普遍的观念存在为基础？

让我们再一次从人与动物的区别方面来试着回答上述问题。

关于人区别于动物的真正标志是什么的问题，是人类学家和研究动物心理的学者们所特别关注的。“人是能制造和使用工具的动物”这一定义，通常被认为是一个足以把人与动物区别开来的相当完美的定义。倘若个别高级灵长类动物也能使用工具，那么，至少它们不会制造工具，惟独人才能制造工具，人们通常相信这一点。但是，沃尔夫冈·库勒(Wolfgang Kohler)在一篇题为《类人猿的心理》的关于黑猩猩的观察报告中，却向人们提供了类人猿确实也会制造工具的事实材料。根据库勒的观察，黑猩猩在许多情况下显示出发明创造工具的能力，它们能够把原材料加工制作成它们所需要的形状，然后借助经过加工的物体达到一定的目的，这表明黑猩猩对于自己的活动过程具有理解和预测的能力。库勒观察过一只被称为萨坦的黑猩猩，它把竹竿的一头插入另一竹竿的空穴，连接成一根较长的竹竿，以获取远处的食物；假如一根竹竿的一端过大，不能插入另一根竹竿，它就会把竹竿的一头咬碎，直至能够插入。这一活动不能不说是一种制造和使用工具的活动，尽管它十分原始、简单，却真正的是改变现成自然物，以达到一定目的的活动。据观察报告，黑猩猩还会把木箱堆放起来，堆到好几层高，以获得悬挂在高处的食物^[8]。它显示了重新安排和改变自然物的能力，表现了根据物体的自然特性，把一物与另一物及与一个目的联系起来的能力——这正是工具活动过程的本质特征。这些观察报告不能不引起人们的惊诧：动物也能制造工具！原先被相信可以把人与动物最终区别开来的“能制造工具”之定义不适用了！

看来，我们不得不重新考虑区分动物与人的根本之点。既然类人猿制造工具的活动也体现了工具活动的本质特征，那么，我们也必须承认类人猿的头脑有相当的“判断和推理”的能力，表现出一定程度上的从事发明和创造的“智力”。但是，为什么类人猿没能在这种智力的基础上发展起物质文化来呢？为什么它们始终只能偶尔地表现出工具

活动的意识，而没有使工具的制造与使用成为一个不断积累和进步的过程呢？一句话，为什么类人猿不像人那样以工具的制造与使用作为自己在自然界中的生活的恒久的基础呢？为了回答这一问题，我们必须进一步考察类人猿的工具活动的内部的主观方面。诚然，类人猿的工具活动在主观方面也同人的工具活动有非常相似的地方，包含判断、推理、预见和回顾。但是，这种高级的智力活动，在类人猿的意识中只是一个片断的、非连续性的心理过程，只是对于偶然的、一次性的“工具情境”的应对。“工具情境”是有限的感觉知觉范围，在此范围内，类人猿能够去估量情势，形成计划，付诸行动，解决问题。问题解决之后，事情也就随之结束。所以，类人猿对于工具的需要属于一次性的情境性需要，工具对于它的存在也仅限于这种外部感性显现的范围。这就非常明显地指示出工具活动在类人猿那里完全受制于类人猿心理生活的根本特征。在类人猿的心理生活中尽管已有某些预见和记忆的萌芽，但在根本上无法摆脱out of sight, out of mind（在视野之外，即在心智之外）的基本状况。这正是问题的关键所在 [9]。

在人的哪怕最原始的工具活动中，即使这种活动在其外部特征上看来并不比类人猿的活动高明，人的活动也无限地高于类人猿的活动，这是因为，工具对于人与对于类人猿是两种不同意义上的存在。固然，在人那里，工具也必须是可感的外部物体，必须具有感觉形象，但是，工具不限于这种感性的存在，它更是人的心智中的观念。这“观念”并不是指工具的感性外观在人的记忆中的心理表象，而是指人的活动与自然物的“关系”在人的心智中的存在。为人的心智所把握的这种“关系”构成人的观念。这样，当人从事工具活动时，他实际上生活在两个不同的世界中：一个是可感的物理世界，一个是非感性的观念世界。当工具活动结束时，作为“工具情境”的物理界随之消失，

但作为物理存在的工具之离开视野，并不等于作为观念存在的工具之消逝，因为后者是非感性的，它属于人生活于其内的非时间的内在世界的成员，它是人的心智中的观念。观念之为观念，即在于它不是的时间过程中被感知的外部自然之物，它是超越感性的、非时间的因而是东西。

在外部感觉世界中的成员，都是在种种因缘机遇中生成、变化、消灭的东西，而对这种东西的感性经验也就随生随灭。动物因为仅有这类经验，所以它们所有的发明创造只能是一次性的、情境性的，它们各自独立，互不相关。人的工具活动在其外部表现上，固然也决不可能是持续不断的，人也是使用工具而后又放下工具，但作为观念存在之工具却始终存活在人的观念世界中。

实际被制作而成的工具之感性的存在，正因为它是感性的，所以不可能保持住自己，即使对它的使用不发生任何磨损，它也必然在自然力的作用下逐渐消蚀。但是这一点对于作为普遍的精神存在的人来说，是无关紧要的。工具在感性外观上的变化、消失，不会使工具在人的心智中消失。作为观念存在的工具是不朽的。如此看来，人所生活于其中的观念世界比他同样生活于其中的外部感觉世界更真实。

这一点立即使我们看到了古希腊哲学家柏拉图的理念论所包含的真理性因素。按照柏拉图的看法，有两个世界，一个是理念的世界，一个是感性事物的世界。前一个世界是超感性的、非时间的，因此是真实而不朽的。另一个世界由具体的感性事物所组成。具体的感性事物都是理念的不完善的、易逝的显现。用柏拉图的语言来说，理念是原型，能够被感知的具体事物则是这种原型的摹本。例如，世界上的每一匹马都是感性具体的，不是白马，就是黑马或其他什么马，其中没有任何一匹可以算得上是马之为马的原型。马之为马，乃是一理

念。作为理念而存在的马，是没有具体的感性外观的，但却是使某一类感性外观可以被赋予马之名称的根据，所以是马的原型。具体的感性的马，之所以可称为马，是因为它“分有”了马之理念。“分有”不是“等于”，故而不完善。不完善因事物的感性物质性而起。感性物质性是变化的、易逝的，是对理念的干扰。理念固然只有通过物质性的材料（基质）才能有感性的显现，但也在这显现中遭受损害，所以感性物质性因素是事物不完善的根源。

这种学说表面看来是一种独断的唯心主义，但若认真去想一想，可以发现其中的真理因素。

从本体论角度看，这种学说固然相当粗糙，并且可以说是相当武断的，因为它径直设定理念之自在自为的超验存在，而未去说明一个独立的彼岸的理念世界何以可能。但是，它明确地把人与外部自然界的的基础，不是确立在易逝的感觉世界之中，而是确立在不朽的观念世界之中，这是有真知灼见的。这种见识把人与动物在根本之点上区别开来了。比如，工具的制造和使用之所以成为人类文明的恒久的基础，正因为工具在人那里是不朽的观念存在。倘若锤子之为锤子，全然依赖于它的特定的感性外观，那么，当这种特定的感性外观消失（它是肯定会消失的）之后，锤子对于人就不再存在了。幸好，锤子对于人，作为一种实现敲打作用的中介物，是一种观念的存在，所以当某一种特定的锤子在人的视野中消失时，任何一样可用以敲打的东西都是锤子。我们不能说哪一把具体的锤子必须被看作锤子之典型，全世界所有制造锤子的人都不能这么说，谁都不能把自己手中的那把锤子说成是真正的、标准的锤子，其他锤子只是近似物。此民族发现彼民族所用的某种工具是锤子，并不是因为发现彼此所用的锤子

在外观上一致，而是因为彼民族所用的那个东西符合此民族的人心中关于锤子的观念。

由此还可以进一步来解释人类在工具上的进步。正因为每一种特定的感性的工具都不是工具本身，而是其特定的感性显现，用柏拉图的话说，是工具本身之不完善的摹本，所以人们必定要不断地去改变工具的感性特征，使之尽可能地接近于工具的观念原型。这就表现为工具的一个进步过程。人类之所以永远不会在工具的一种特定的感性特征上停留下来，正是由于这个缘故。这里还必须强调的一点是，所谓工具之观念的原型，绝不可误解为这种原型是在人心中的工具表象，表象还是感性的东西，只不过是在记忆和想象中的感性。观念之为观念，不是指这种东西，而是指对一种特定的“关系”之在意识中的把握。工具的进步，其实是力图让物体的感性特征更接近于实现对这种“关系”之在意识中的把握。

上面这些讨论可以帮助我们具体地理解，为何说人类文明的本质要素是精神。人对外部世界的感觉，尽管可以有真实性，文明却并不以之为基础。文明不是奠立在人对外部世界的感觉知觉上，而是奠立在关于自身活动与外部自然的“关系”的自为意识上，这种自为意识就是观念。柏拉图把这种观念说成是不朽的理念，其合理的地方在于强调了一种比感觉的真实性更高的真实性，即观念的真实性。观念的真实性之所以比感觉的真实性更高，是因为感觉的真实性单凭自身是没有意义的，即对于文明没有实质的意义；而观念的真实性却使动物的感觉提升为人的感觉，使对于外部自然的动物式的应对提升为对于自然的精神的态度。

不过，像柏拉图这样区分两个世界——理念世界和感觉世界，并且在两者之间划下了鸿沟，也就留下了一个根本的问题未曾解决：观

念真实性之起源。借用佛学中的话，如果人对外物的有限认识是谓“识知”，那么对于超经验的对象的认识就是“智知”。承认有智知，就是承认人有“无限心”，而对于有限外物行经验认识之心，只是有限的心。有限心根据于无限心，经验的认识根据于理念的认识。这是柏拉图主张的。但是，无限心是如何可能的？并且，那有待无限心去认识的超验的理念又是如何可能的？柏拉图的解决方案十分独断：理念本不在时空之中，对于感性世界，它乃是一超验的彼岸世界，故不探讨它的起源；人心，作为灵魂，曾居住于理念世界中，故本有无限心，投身凡世后，这无限心被感性所遮蔽，遗忘了对理念的了解；但感性另一方面也刺激灵魂去回忆理念（“学习只不过是回忆”）；不过，感性也仅在刺激回忆方面有作用，一旦有了回忆，感性又只是对回忆的消极的干扰因素，必须加以克服。

这种解决方案不能令人满意。第一，那使人去赢得普遍的精神存在的劳动，完全被撇开了；第二，人的感性在观念的真实性之起源中，仅有消极作用，只有被动性，甚至只是有待克服的干扰因素，无任何积极意义。由于这两点，柏拉图的理念论才有了神话痕迹。

不过，我们也恰是因为柏拉图理念论所留下的困难，要感谢他。他以极端肯定的方式摆明了观念的真实性，然后把探讨此种真实性之起源的任务留给了后人。

神话式的解决既是不通之路，那么非神话的解决之路就必须开拓。人类哲学思想的进展因此问题而获得长久的动力。西方近代哲学中的大师，如笛卡尔、康德，以探讨理性的先验本性的方式来追问观念真实性之起源，马克思在感性活动的社会性中揭示“实践的意识”对普遍观念的生成作用。现象学哲学，如胡塞尔的理论，则在感性的领域中探寻普遍观念之真实性在逻辑前的起源。凡此种种，依佛学的说

法，均为“转识成智”的努力。智知要从穷尽地探究识知而来，是谓“穷识见智”。有超验规范力的、更真实的普遍之观念，本已蕴涵在人与自然的感性关系（感性的活动，感性的经验、体验，如前所说，都是“关系”，已是精神性的）中，由此，观念的真实性才有根柢。发现此根柢，是为了明见文明的动力本身，即了解人的“无限心”是如何被开发出来的。一种文化、一种文明，倘若长久地沉溺于识知之中，而不见智知所达之境域，便有生命衰竭之虞。

此正是所以说观念的真实性问题是哲学中有根本重要性的问题之缘由。

思考题

1. 为什么马克思认为“关系是为我而存在的”？
2. 柏拉图“理念论”的真理因素是什么？
3. 柏拉图“理念论”留下的难题是什么？探讨这一难题的意义何在？

6. 由实际到真际：哲学证明人的理想

上面的讨论，已把我们导向去理解哲学的根本旨趣。穷识见智，是哲学的根本任务。为什么要见智，如何去见？上面已经说了一些，但还说得不太清楚和充分，在此我们试更作申说。

识之为识，关乎实际中的事物；智之为智，关乎真实际中的道理。穷识见智，就是要由实际进入真实际。这里所谓“实际”与“真实际”的说法，取自中国现代哲学家冯友兰先生。他在《新理学》一书的“绪论”中论述了实际与真实际之关系，为的是说明哲学的本务。他说得非常好，我们可以借用。

大凡人们在日常生活中与之打交道的事物，都是实际的事物，对实际的事物形成经验，就是“识知”（见闻之知）。识知总是对于外部事物的经验的判断，例如，判断“这是方的”。这一判断要能形成，自然先要有感觉材料，要有外物在人的心灵中留下感性印象。但这一堆感觉材料本身是杂乱无章的（它由视觉、触觉等组成），这外物究为何物，是无法仅凭这些感觉材料来判断的。感觉本身不作判断，它只是形成对于外物的印象。说出“这是方的”，必包含非得自感觉的理解，即把这一组感觉材料同“方”的观念联系起来，然后才把杂乱的感觉得构成一个别的此物，并将它判断为“方的事物”。现在这一实际事物被发现了，此一发现，就是识知。日常生活中的经验，大都由这些对个别实际事物的判断所构成。

倘若更进一步问：我为什么把此物判断为“方”？我们可以对此进行思考，而后得出结论：“凡方的事物都有四个直角”。这又是一个判断。不过，这个判断和上面那个判断已有所不同，因为它不是针对一个别事物，而是针对一类事物，这类事物都具有“方性”。这类事物在实际中究竟有多少数目，不得而知，但思想知道有这类事物实际存在。它们所以被称为“方的”，是因为“有四个直角”。这一判断既思及实际，又思及实际被如此判断的道理，即拿“方之理”去对一类实际有所肯定。这正是从日常经验判断上升到科学判断的例子，正是科学之为科学的特征。科学判断、科学命题，不是仅仅对个别事物有所肯定

或否定，而是关涉一类实际。不过，科学判断总还在实际中，是对实际的肯定或否定。

假如我们还进一步，我们不问实际中有否与“方性”相应的事物，而仅仅思及“方性”本身，即仅仅思及方之所以为方的道理，而不顾及有否实际的方的事物存在，我们下此判断：“凡方必有四直角”。此时，我们把“方”看作是直角之为直角的道理本身的必然结果，即我们在纯粹思维（不牵涉经验对象的思维）中展开“方性”。这一展开，是不依赖任何来自实际的经验证实的。我们立即就明白了，这种思维就是几何学的思维。几何学思维纯然在数和形的“真际”中活动。在这一点上，哲学的本性正和几何学一致：它们都“不切实际”。

不喜欢哲学或对哲学有鄙视态度的某些务实主义者，通常批评哲学不切实际。假如他们真是在上述意义上讲哲学“不切实际”，他们就是完全正确的。可是，他们并不同时也说几何学、数学不切实际，反倒认为几何学、数学很实际，这便暴露了他们原来不懂哲学之“不切实际”是什么意思，同时也根本不懂几何学、数学的基本精神。须知，若要否定哲学，是须得连同几何学、数学一起都否定掉的。难怪柏拉图郑重其事地在他创立的学园的门口写上“不懂几何学的人不许入内”这样的话。

或有人进一步这样追问：不切实际的思，何以便可自诩是对“真际”的思呢？为什么不可说，这种思，思的是“幻际”呢？对此驳难，极易答复。倘若所思为“幻际”，则它与使实际事物之所以如此向人呈现的那个“理”便毫无关涉。在“幻际”的“思”里面，所能有的只是与无根据的想象混杂在一起的“思”，比如我们可以想象狮身人首的怪物，也可以想象一座由黄金堆积而成的金山。这类想象其实是将实际中的感性材料作任意的组合罢了。倘若我们所思虽不切实际，却是切

合相应的实际事物只要存在就必定不能逃脱的“理”，则这样的思，所思必是真际。例如，在几何学中，我们思纯粹的点、纯粹的线和纯粹的面，但在实际中谁也不可能找到不具面积和体积的点、线、面，故所思不切实际，但思的又却是实际中的点线面之所以是点线面的道理本身。几何学中思三角形之定理，其实是不在乎实际中有无三角形的事物的，但同时知道，如果有，它的三内角之和必是180度。你能说三角形定理属于幻际吗？牛顿发现万有引力定律，固然是因了成熟的苹果总是坠地而不是升空的启发，但哪怕世界上地球与苹果都消失了，或一切能体现万有引力定律的物体都消失了，这万有引力定律并不会消失，因为这定律本身是不朽的，它不经历时间中的变易，它在真际中。

由此我们亦可见实际与真际的关系：有实际，必有真际，如冯友兰所说，“实者必是无妄”；有真际，不必有实际，如冯友兰所说，“真者未必不虚”。在数学中可以推论出虚数，但在实际中找不到符合虚数之关系的事物；随着物理学的进展，可以发现虚数的物理意义，但是，作为对数量关系之真际行思的数学，并不顾及这一点，更不依赖这一点。于是，便有这样的结论：实际必蕴涵真际，真际可超出实际。也就是说，真际的范围大于实际。

我们可以进一步揭明这样一层意思：凡真际与实际重合之处，均为有实际事物存在的领域，是“实际所是”的领域；科学对“实际所是”行思，即是为了揭示其“所以是”，即由实际进入真际，这正如中国儒学所说的“由著知微”。在由著知微的基础上，还可更进一步，去知那“未著之微”，即知那真际超出实际的部分，这就是知“所应当是”。数学和哲学，都是在由著知微后更进一步，力图知“未著之微”。

“所应当是”，显然还不是“所是”，故还是虚的，但此“虚”却不是“幻”，而是理想。在此，理想与幻想要作严格区分。理想是由著知微后所知道的“应当”，故而是以真际之理作根据的“应当”；幻想之所以是幻想，因其由情绪和想象做成，无真际之根据。

由此可见人之能思的伟大。倘若人的意识总是那种面对着异己之物的自然意识，而不能达到普遍的精神存在，人就只能被实际事物所牢笼，跳不出去，如何还谈得上文化创造？人只是因为能由“所是”知“所以是”，进而知“所应当是”，才得以去树立理想。而正因为有理想，人才有文化生命。

西方有谚语说“哲学不能烤面包”，是揶揄哲学的意思。不错，哲学并不教会我们如何去做有实用价值的具体的事，它在那里“空谈玄理”，实在说来毫无实际用途。不过，纯粹的数学和几何学（不是应用数学、应用几何学）也是这样的。几何学谈论“方之所以为方”的理，但“方”非我们所能用，能用的是方桌或方凳。然而，有哪一张方桌或方凳不是按了方之理才可能被造出来的呢？不光如此，方桌或方凳造出之后，其好坏优劣，不也是依方之理才获得其评价的吗？评价即包含尺度。尺度来自何处？来自对真际的了解。如果我们老是被困在实际中，又如何可能去了解真际呢？不了解真际，又如何能发生对实际事物的评价，并提出进一步努力的理想目标呢？由此看来，人类难道不该有一门学问专门去讨论“玄理”吗？

哲学之大用，正是在它的无用之中。它正因为没有在实际中的效用，才得以以追求真理本身为自己的目的。

真理对于作为人的人来说，是生死攸关的大事。作为人的人，是有文化创造力的人；有文化创造力，就是有文化生命；有文化生命，

意味着有理想，有关于人的理想。动物不需要形成关于自己“应当是”什么样子的理想，动物之为动物，就是它实际所是的样子，它只有自然赋予它的生命和生命的样式。人则必须拥有文化生命，才能保持其为人。若一个民族的大多数成员失去了人生的理想，或只以动物式的欲望满足为“理想”（人欲横流之状态），那么他们就丧失了真正的人生奋斗，即丧失了把自己提升到人的高度和尊严的奋斗，这个民族的文化生命就处于衰竭之中。在欧洲和中国的历史上，都曾出现过这种状态。这时，哲学就从孤独中走出来，成为批判现状、为新的时代阐扬其真理的思想事业。如果它对真理的阐扬能够赋予社会基础中的盲目冲突和对抗以自觉的精神和意义，用马克思的话说，就是给予世界“一个真正的斗争口号”，“向世界指明它究竟为什么而斗争”，那么，这个民族的文化生命就可能赢得自己的伟大复兴。

冯友兰先生说得好：哲学是“以心静观真际，可使我们对于真际，有一番理智底，同情底了解。对于真际之理智底了解，可以作为讲‘人道’之根据。对于真际之同情底了解，可以作为入‘圣域’之门路 [\[10\]](#)”。讲“人道”，就是讲人之理想；入“圣域”，就是进入圣贤的境界。在冯友兰看来，第一，讲人的理想，要有根据，这根据就在真际中，即在关于人及其文明的根本道理的真际中；第二，对人及其文明的道理，不仅要了解，而且要心向往之，以为它是好的、善的，虽还不实际中，却是值得每个个人去追求的。有此两个方面，一个人就有希望获得人的最高成就：为圣为贤。中国的传统精神历来相信，人皆可成尧舜。佛学也相信，人人都有佛性。我们当代人似乎对于这种说法，不以为必要，认为过于沉重，或近乎荒唐。大家似乎都宁愿只做凡人，不愿意那么严格地反省自己，听到劝人向上向善的话，就认为是令人讨厌的说教，这种心态相当普遍，但实在不是好的现象。我们

固为凡人，都难免错误，但总不应以错误为光荣，总不应以圣人的标准为可以嘲笑的对象。

人们建立各种各样的学问，都是为了讲事物的道理。物理学要讲物理现象的道理，化学要讲化学现象的道理，哲学要讲的是人的道理。人的道理是各种道理中最难讲和最难证明的，它不像科学的道理，可以由被给予的经验事实来证实。可以去证实哲学所讲的人之理想的，是人的生命实践，但这样的实践，不是从理论本身那里可以预先推断出来的，因此问题就复杂起来。所以，哲学不是求助于证实，而是求助于证明。证明是从既有的生命实践出发的，即从揭明使这种生命实践所以可能的根据这一点开始（这即是证明既有的实践所包含的人性质素），然后由此去发现在实践中隐含的人的发展的必然方向。哲学若能接近于做到这一点，便接近了智慧的境界。

思考题

1. 真际与幻际的根本区别是什么？
2. 哲学与人的生命实践的关系如何？

7. 哲学问题的基本性质

任何学问，都从“问”开始。动物不会向自己提出问题，人类则是自我发问的动物。人类所面临的各种挑战，无论是来自外部自然的还是来自人自身的，在人那里，都以问题的形式出现。人的文明生活及其进程本身，就是由一系列的问题及其解答所构成的。文明对付挑战

的第一步，就是把挑战恰当地转化为可被接纳到文明体系中去的一定性质的问题。

倘若我们试着把人类可能面对的问题作大致的分类，那么，可以分出五大类型：一是经验问题，二是形式问题，三是预测问题，四是抉择问题，五是超验问题。

先看经验问题。这类问题在日常生活中天天遇到。比如，问“那个冰箱里有没有牛奶？”这个问题如何解答？打开冰箱的门观察一下。前提当然是冰箱的门可以被打开，即允许作经验观察。比如，问“崇明岛上有无袋鼠？”此问题也不难解答，所费的是实地考察之功夫，也属经验观察的范围。再比如，问“上海市静安区有多少人口？”这个问题的回答也依据经验，只是要先确定特定的统计时间，把在这时间前后的人口因出生与死亡而有的变化排除在外。经验问题的基本特征是，它的解答最终要得到来自感性观察证据的支持。例如，我们固然可以根据袋鼠的生活习性所要求的自然环境来推测崇明岛上没有袋鼠，但这推测并不构成对此问题的最终解答。假如我昨天看到冰箱里有牛奶，并且确知冰箱后来一直未被打开过，我因此可以不凭观察就断言里面有牛奶，但很显然，此断言最终凭借的还是观察，只是加进了一个根据经验必然性（关于感性事物在短时间内不会自行消失的信念）所作的逻辑推论的因素。

再看形式问题。“方程式 $x^2 = 4$ 有多少个解？”这个问题显然无法通过经验观察来回答，因为此问题之所问不涉及任何感性对象。它的解答全然以数学对二次方程式的形式定义为前提，然后依据纯粹的逻辑推演来完成。再比如，问“何谓‘眼科医生’？”回答此问题也不用任何观察，因为“眼科医生”是一个在医学实践体系中的分类概念，此概

念本身涵括了一类医学实践者之活动的共同特征：专治目疾。所以，对此问题的解答，可以说就是先验地从此概念中分析出它的内涵来，它也是一个专凭形式推论来解决的问题。还可再看一个例子。假设为一个新建成的住宅区造一个超市，规定此超市应设在使该住宅区各处的居民都能以最短的路程到达它的位置上。试想，这个问题是不是凭经验观察来解决的？初看起来仿佛是的。但我们有没有可能凭借一次又一次的实际的感性测量来找到这样一个位置呢？不可能，因为这样的感性测量可以进行无数次却不会有确凿无疑的答案。幸好，具有几何精神的人知道这个问题的唯一解决办法是诉诸几何学的逻辑论证：在几何公理及其定理和推论的体系中，这个问题的逻辑意义获得了明确的规定，并且拥有与此意义相应的形式推论方式。所以，这个问题并不落在经验观察的范围内，而是落在纯粹的形式推论的范围内。

第三类问题是预测问题。明天会不会下雨？甲、乙两国之间的这场外交冲突会不会演变为战争？中国的人口在21世纪中叶会达到多少？这类问题有一个共同的特征，就是根据以往的经验来预知未来的一项经验事实。它所问的对象不是当下呈现的实际事物，而是将来要出现的实际事物。这类问题如何解答？其方式根本之点在于根据过去来推知未来。就其根据着过去而言，它是经验观察；就其包含推论过程而言，它又是逻辑的分析和推演。所以它是经验观察和形式推论两者的结合。由过去推知未来，是根基于人的这样一条信念：未来必定符合过去。过去发生的事物包含某种必然性，在特定的条件再次形成的情况下，某种事项必将重演。

第四类问题是抉择问题。比如，我在或出卖同志以保全生命，或坚守秘密以保全组织的情况下该怎么做？这类问题与上一类问题是不同性质的问题，尽管它们有共同之处，即所问之对象都还不是事实。

这类问题是在先已解决了预测问题的情况下才可能提出来的，亦即，选择此项或彼项的可能结果已被预知。所以，这类问题不是在于未来会发生什么，而是在于应该选择怎样的未来。前一类问题与这一类问题虽然都面对未来，但前者面对的是知识论意义上的未来，后者所面对的是价值论意义上的未来。这一类问题之所以会发生，有两个根本的前提。一是，人是有作出选择的责任的，这不是指人对未来有预知的责任，而是由于在某种未来之构成中包含了来自人的抉择而有责任。二是，人的抉择并不是由某种更高的力量所预先规定的，即它不是出于某种高出人之上的必然性，这也就是说，人是有自由的。确实，被选择者及要求选择之情势，非由个人所生成，它们来自规约个人行为的普遍原则，个人在这些原则面前没有自由，比如，保全生命是来自自然的普遍原则，牺牲个人以保全组织是某种伦理的普遍原则，但是，当这两种原则在某一特定的情境中直接冲突时，选择的责任立刻就被加之于个人，这时没有更高的力量帮助或规定这个人作出怎样的选择。在解答这类问题时，人可以得到怎样的指引呢？经验观察？形式推论？或经验观察加上形式推论？都不行。自由之为自由，正因为它既是超经验的，又是超形式的，它正是人的生命实践本身。因而，由自由而引起的抉择问题，在理论上无确定之解。

第五类问题是超验问题。“何谓‘自由’？”“何谓‘正义’？”“美是什么？”“善是什么？”“数（不是数字）是真实存在的吗？如果是，它是物质的，还是精神的？”“时间是什么？有无开端？有无终结？”“在宇宙中有没有既不在空间中、也不在时间中的实体？”诸如此类的问题，同前述四类问题显然大不相同。我们在日常生活中一般不会向自己提这类问题。这类问题的问之所向与问之所问很“不切实际”：首先，它们的对象既不是经验上可观察到的事项，也不是逻辑思维所关注的纯形式；第二，它们所求的解答，既不是对感性世界的经验描述和预

测，也不是感性世界之逻辑模型的建构。但它们却并不因此是空无内容的。它们之所向（内容）即由它们之所问构成。这是它们真正的独特之处。据此特点，我们称其为超验的问题。超验的问题构成了哲学的研究领域。

现在要问：这些超验问题是怎么会形成的？它们究竟有何意义？

让我们以“美是什么”这一问题为例。必须注意，它与“什么是美的”这一问题在性质上不同。“什么是美的”这一问题是一个经验问题，涉及的是审美经验。当我们在对外物作审美观照时，我们即是在回答这个问题。我们能够对艺术作品或非艺术作品作审美判断，这是一种经常发生的活动，在这种活动中，我们区分美的东西与不美的东西，所以，这是每一个有审美能力的人经常在回答的普通问题。不过，在能回答此问题的人之间经常会就同一个对象在审美判断上发生分歧，此人认为美，彼人未必认为美，如果意见分歧很大，引起了争论，往往会各执己见，相持不下。假如经过一番争论，争论双方发现关键问题在于各自心中各有不同的美之标准、美之尺度时，“什么是美的”这一问题中的主宾关系就会倒转，由询问“什么是美的”转变成追问“美是什么”。“美是什么”这个问题不会在经验中发生。在经验中，我们只是要判断何为美的。但是，当判断有了疑惑，也即经验问题不得解决之时，问题便转向超验。美之为美，之所以是一超验问题，因其所问是美的尺度本身。这一问题不再能依经验来索解，也不是纯逻辑的形式推论可以解决，在美之概念本身中无法先验地分析出美的经验内涵，因为这概念不是出自逻辑上的定义，不像“眼科医生”这个概念那样是一种逻辑上先行规定的一个分类概念。但是，这个问题却仍然不可避免地出现了。

是不是真的不可避免？有的哲学家认为，人向自己提出这类问题是一个错误，这类问题既不指称经验，又不关涉形式推论，所以是无意义的问题，是假问题。按照他们的见解，比如“美”，只是指称一类经验的一个名称，它只有语义学上的意义，而无实在的意义，所以关于美的超验问题（对于美的哲学思考），应还原为关于审美命题的语义分析。不过，我们还是要问这些哲学家：如果承认审美经验乃是一类经验，是否也就应该承认这类经验有一个共同的根据呢？假如坚持认为并无什么共同的根据，有的只是经验事物之间的相似性，那么，随之而来的结论便是，经验本身便是直接的、自生的实在，知识的任务只是去忠实地描述它。但是，很明显：第一，经验总是人对外物的经验（暂时撇开人的内心体验这类经验不论），而不是自在之物本身；第二，经验是变化的，而不是一成不变的。拿审美经验来说，不仅会因时代、因民族而异，甚至会因个人而异。相异造成对相异之根源的探询。而这种探询本身即已设定了一个基本前提：经验的直接自在性乃是假象，经验是被建立起来的。哲学所探询的正是某种建立起经验的东西。建立起经验的东西，正是那使经验得以可能的根据。这根据不是经验本身，是经验之非经验的基础，因而是超验的，或曰“形而上的”。哲学问题的基本性质，正是在于对经验之形而上的基础进行追问。

然而，在此有必要立刻作一个补充性的说明：假如你接受了上述说法，切勿匆忙地就把经验之形而上的基础当作某种既定的实体，仿佛哲学所探究的对象本已现成地在某个地方，例如在柏拉图所说的超验的理念世界里，哲学就指向这类超验的实体。这种想法在古希腊的哲学家柏拉图和亚里士多德那里成为哲学的基本原理，但西方哲学在经过了近代阶段的发展之后已经扬弃了这种想法。关于这个扬弃过程及其缘由，本书将在后面的适当部分予以介绍和讨论。我们在此只是

指出这样一点：哲学问题之“所向”（它的“对象”、“内容”）正是由它之“所问”本身来构成的。这是哲学问题之基本性质的又一个极重要的方面。

哲学所探讨的对象，既为经验得以成立之根据，它就无法依傍经验方法来“证实”它的对象之存在。但这并不是说它可以超脱于经验之外来任意地设想经验的根据。它必须采取一定的方式来追问经验的基础。它或在思维的本性中，或在语言的本性中，或在物质的本性中，或在人与世界的经验前的感性关联中作此追问。追问方式的不同，就是追问之所向的内容不同。或换言之，哲学问题的提法本身，总是在先地决定了问题之研究的基本方法。

这里顺便谈一下哲学有无进步的问题，或能有助于更好地理解上面的说法。

哲学有一个和其他学科很不相同的地方。回顾哲学史，几乎看不出哲学有什么确凿的进步。如果说在化学中就燃烧的原因的研究，经历了从“燃素说”到“氧化说”的确定无疑的进步，那么，在哲学中，我们却看不到与此类似的进步。哲学在其早期阶段所提出的一系列问题直到今天一个都未曾得到最终的解决。我们在哲学中看到的是一个不断争论的历史舞台，看到的是不同学派、不同体系之间的争辩，而且，不同学派或体系之间的对立，大都可以在古代哲学中找到其渊源。这样看来，哲学是谈不上有什么进步了。但这是一个错觉。问题其实在于我们不能仿照科学来为哲学确定其进步的尺度。哲学的进步与科学的进步，是不同类型的进步。哲学进步并不在于它所提出的一系列问题逐次得到了解决，而是在于问题提法的改变。例如，古希腊的哲学家曾就存在与变化的对立发生争论，即，究竟存在是根本真实的，还是变化是根本真实的？爱利亚学派与赫拉克利特各执一端。尽

管后来的德谟克利特用原子及其在虚空中的活动方式综合了存在原则与变化原则，但并未真正克服这两个原则之间的对立，而只是将此对立保持在一个体系的内部。直到康德，存在与变化的问题才以另一种方式被提出：存在与变化，作为两个先验范畴，它们之间的关系如何？这个新提法的意思是，存在与变化不是两个不同的实在领域，而是我们的经验知识的不同条件和预设，也就是说，它们是我们逻辑上用以先验地规范感觉材料的不同范畴，这两个范畴都是我们的认识的普遍原理，所以它们之间的对立其实是假象，对立问题应转变为两个认识原理之间的关系问题。这个问题的新提法，之所以是进步，是因为它开辟了从理性的先验法则去理解人类经验之先决条件的视野。的确，关于存在与变化的对立问题在哲学中还可以继续争论下去，但是，它已经不再能以“前康德的”方式来争论了。既然思想的境界已经提升，问题就不再可能以低于这一境界的水准来讨论。这就是哲学的进步。

所以，哲学的进步，不是某些问题之一劳永逸的解决，而是由问题提法的改变所导致的境界之提升。理解问题的境界之提升，意味着对既有的文明尺度要作重新的审视和批判，这便构成了对文明尺度与终极规范的追问，它正是人类之所以提出并力图解决超验问题的根本旨趣之所在。

但问题提法之改变是不是可以任意进行呢？问题提法改变所体现的进步是怎样被确认的呢？标准只有一个：看一看新的提法能否比以前的提法让我们更彻底地去揭示人类经验成立之根据。揭示得愈是彻底，愈能帮助人类摆脱违逆人性发展的文明病症，重新找到维护和发扬人的价值与尊严的精神家园。

因此，由哲学问题的性质可以看出哲学问题的意义。

哲学问题的超验性，在于它不能凭经验求解，但并不意味着它是完全超离于经验之外的玄思冥想。经验原是它的问题之源，也是它的解答成功与否的最终根据。既然哲学问题追问的是使如此这般的现实经验得以可能的根本前提，那么，它所揭示的前提当能表明：一旦此类前提消失，人所面对的经验世界会有另外的面貌，所以它的解答应能经受住人类经验之改变的历史检验，同时还应启示出人在未来克服文明之总病症的前景。

中国宋代时候的哲学家，就哲学之研究法，曾说了一句很好的概括的话：“不离日用常行内，直到先天未画前”。哲学所要揭示的道理，并不超脱人世，真理并不远在彼岸，而是就在我们的日常生活中，在我们的一言一行中；只是我们不曾觉悟到它，我们的日用常行本是依之而起的，但我们因为无知，常常任物役心，偏离本心，遮蔽真理，我们在经验中画地自牢，自我束缚，自泯本心。哲学要从日用常行中发现常行在根本上依之而起的“先天”之道（这“先天”不是时间上在先，而是指逻辑上的“先于经验”）。这与我们上面所说的哲学揭示经验之超验的根据之道理正相一致。

这种“先天之道”正是文明精神之精华。倘若失却它，文明便不复可能，人就要沦为禽兽；假如揭示它、证明它，人类即使处在重重罪恶和困境中，却总还有着希望和未来。

每种文明都是在一定的经验之“器”（“形而下者谓之器”）中展开其先天之道的；对器之坚执乃至迷失于器中，必包含对道之偏离，于是，文明便不免显示出种种病症。抢劫银行、通货膨胀、官吏腐败为现代文明常见之病症，有社会学、经济学、政治学等分别来诊治这类病症，开出种种药方。但以哲学观之，终究是头痛医头、脚痛医脚的“治标”；或有好的药方，暂可去其病痛，然病根并未除去，因这类病

症源自现代文明的根基处。这根基也恰好就是现代社会学、经济学、政治学以之为理论大前提的基本法则。因此，改造根基不是这些社会科学的任务。至于哲学，则在根本上关怀当下文明的基本法则，力求发现其所由出的“先天之道”，查明此“道”之如何生长出如此这般的基本法则，又如何在此生长中遮蔽了“道”。哲学如此行其本务，不亦伟哉！

然哲学之伟大，又恰恰源自其无与伦比的谦虚：自知无知。经验中的人，总因自己的经验而以为所知甚多。然哲学的精神正在于把这些“知”先行悬置起来，不以为其为真知，只把它们看成是“意见”而已，从而彻底承认自己无知。这是人可能有的最大的“虚怀若谷”。这虚怀之功夫，即是去蔽之功夫，去日常之俗见，这是哲学思考的第一步。然后才可能去求那隐藏在经验之根据中的真谛。

说哲学揭示人类文明精神之精华，即是此意。

思考题

1. 为什么说哲学问题的“所向”正由其“所问”构成？
2. 哲学进步的基本标志是什么？

本篇进一步阅读书目

1. 恩斯特·卡西尔：《人论》，上海译文出版社，1985年。

2. 布莱恩·麦基：《思想家》，生活·读书·新知三联书店，1987年。

3. 何·奥·加塞特：《什么是哲学》，商务印书馆，1994年。

[1] 转引自施密特：《马克思的自然概念》，商务印书馆，1988年，第1页。

[2] 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆，1979年，第130页。

[3] 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第116页。

[4] 伽达默尔：《真理与方法》上卷，上海译文出版社，1992年，第17页。

[5] 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1972年，第30页。

[6] 同上书，第36页。

[7] 《马克思恩格斯选集》第1卷，第35页。

[8] 见怀特：《文化科学——人和文明的研究》，浙江人民出版社，1988年，第38—39页。

[9] 参见怀特：《文化科学——人和文明的研究》，浙江人民出版社，1988年，第43—44页。

[10] 《阐旧邦以辅新命——冯友兰文选》，上海远东出版社，1994年，第10—11页。