

# 第一讲

## 导论：哲学何为？何为哲学？

人生就是一系列无尽的选择性填空题，最后所得的“分数”都是自己选择的结果。

哲学是对人之精神生命选择历程的自我观照。

学习哲学就是学习关爱自己的精神生命，以便能够获得更高的“分数”。

——题记

### 一、“学”之为人的存在方式

为什么要学习或研究哲学？学习和探究做人之道！

“做人”之道为什么需要学习和探究呢？

此源于人之存在的非专门化或未完成性。

人不是现成的存在物，而其他一切存在物都是现成的，即是完成了的。人则是未完成的。这是现代哲学人类学的一个基本命题，但古人早有认识和描述。

#### 1. 希腊神话和柏拉图哲学中对人的未完成性或非专门化的描述

在柏拉图对话中，有一篇题为“普罗塔哥拉”的对话，其中便有一段神话故事，来表达对于人的缺陷的认识的。在这里，柏拉图借普罗塔哥拉之口讲述了普罗米修斯和爱比米修斯的神话：

“很久以前，世界上只有众神，动物尚不存在。当命运呼唤动物生存的时候来临，众神将土和火以及一切可以和二者融合之物掺混，在地底下塑造了各类动物。最后，在让动物见天日之前，众神委托普罗米修斯和爱比米修斯适当的分配给每一种动物一定的性能。但是爱比米修斯却要求普罗米修斯把分配的差事让自己：‘待我分配完毕，你再来检验。’他在说服了普罗米修斯之后就着手分配。在这个过程中，他给某种动物以力量，却不给以速度；他让弱小的种类行动迅捷；有些种类获得尖齿利爪，而对那些无此特长之类，他也想到了给它们自我保护的性能。[……]总之，分配的原则是机会均等，在他的一切设想中，他留意不让任何一个种类灭亡。

“[……]但是众所周知，爱比米修斯并不十分谨慎小心，他没料到，当他把性能的宝库在那些无理性的动物身上浪费殆尽后，还剩下人类一无所获，他一时不知所措。就在他为难之际，普罗米修斯来检验分配结果了。他看到其他所有的动物都适当地各获其长，唯有人赤身裸体，既无衣履也无尖齿利爪。人类走出地底迎见天日的命运就要来临。为挽救人类而操劳的普罗米修斯从赫菲斯托斯和雅典娜那里盗取了技术的创造技能和火（因为没有火就无法获得和利用技术）。就这样，他送给人类一份厚礼。人类从此获得了可用于他生命需要的理智。但是，人类尚无安邦治国的知识。这门知识由宙斯掌管[……]。从此以后，传说普罗米修斯因他为爱比米修斯补过而偷盗的行为受到处罚。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 柏拉图：《普罗塔哥拉》，译文参见斯蒂格勒：《技术与时间》，译林出版社2000年版，第219—220页。

这里需要说明的是普罗米修斯所盗之火，并非通常神话故事中所说的用来烤煮食物的普通的火，而是希腊神话中的锻造之神赫菲斯托斯的锻造之火，火山便是他为众神打造武器的铁匠炉。这个人是个瘸子，但却手艺高超，是诸神的铁匠，制造了许多著名的武器、工具和艺术作品。如宙斯的闪电长矛，波塞冬的三叉戟，哈迪斯的双股叉，太阳神阿波罗驾驶的太阳马车，厄洛斯的金箭、铅箭都是他铸制的。（正是由于其高超技艺而在天后赫拉的主持下娶了最美的爱神阿芙洛狄忒——一个典型的古代理工男与文艺白富美的故事）。这是说，由于普罗米修斯所盗之火乃是锻造之神的火，因而人类就由此而获得了制造工具之能力，亦即由此获得了只有神具有的创造事物的能力。

“正因为人类具备了一部分神的性能，所以，首先人类是唯一信奉众神的动物，人类建祭台、立神像；其次人类很快就会灵便地节音表言。衣食住行则是在此之后的发明。”<sup>①</sup>

这段神话故事意味深长。它指出，人类由于爱比米修斯的过失而没有从神那里获得生存的天然能力，只是由于普罗米修斯的补救，才获得了生存的手段。换言之，如斯蒂格勒所说的，“人类是双重过失——遗忘和盗窃——的产物”<sup>②</sup>。但这种通过补救而来的生存手段与动物所具有的那种能力是有本质上的区别的。动物所具有的那种能力是神专门为各类动物准备的，而人类所拥有的火与制造技术则是神自身才具有的能力。如果把动物的器官也比作一种营生手段或工具的话，那么，这种工具是现成地赋予动物的，而且是唯一的、永久性的，而人所具有的制造技术则是不仅可以用来直接地制造它所需要的生活资料，而且可以制造用以获取生活资料的工具或手段。这样，可以说，动物至多只是拥有工具，而人则能制造工具。人在有能力制造工具这一点上，相似于神，而根本不同于其它物种。这说明，“人类的到来从一开始就是因为偏离了动物世界的平衡和安宁，这是由原始的过失而造成的偏离。在偏离之前，什么也不存在。”<sup>③</sup>那么，这种不同或偏离带来了什么样的后果呢？动物的能力是天赋的、自然的、本能的，而技术则是人为的、后天的。这样，动物的能力既然是天赋的，便无需学习，无需训练，或者至多只需要一些极为简单的训练，以使其天性得到更佳的发挥（华南虎到南非“留学”，其学习野生技能，其实只是恢复其野生能力。体型更大但野化程度较低的327号被另一只体型较小但野化程度较高的老虎杀死，说明老虎的“学习”不是离开原始本能，创造新的东西，而是“恢复”原初的野性本能。这与人类脱离野性更多者在战争中更具优势截然相反）。而技术既然是后天的、人为的，便须学习、训练，方能掌握。单纯的本能无须监控，如人们无须获得关于胃动力学的知识，亦无须监控胃的活动，胃便自发地消化食物。而技术则不然，若不获得有关知识，便无法进行活动。

但更重要的是，爱比米修斯和普罗米修斯的故事还有后半段。那是说，人拥有了火与制造技术后，他们创造了有音节的语言和食物名称，造出了房屋、衣服、鞋子、床，培育了庄稼，但这些手段仅足以获得生活资料，并不足以同野兽作战。故其先人是分散的，后来则集中到城市，以保护自己。但人并没有政治技术，战争技术则是政治技术的一部分。集中在城市中的人们在避免了野兽的侵害之后，人们之间又互相伤害。宙斯怕整个人类陷于灭亡，于是派赫尔米士来到人间，给人们带来尊严和公正作为治理城邦的原则，作为友谊与和解的纽带。这次尊严与

<sup>①</sup> 柏拉图：《普罗塔哥拉》，译文参见斯蒂格勒：《技术与时间》，译林出版社2000年版，第220页。

<sup>②</sup> 斯蒂格勒：《技术与时间》，第221页。

<sup>③</sup> 斯蒂格勒：《技术与时间》，第220页。

公正的分配不像技术的分配那样，只给了少数人，而是平等地分给每一个人。<sup>①</sup>

普罗塔哥拉所讲故事的后半段也大有深意。故事表面上看起来是为说明每个人在政治问题上有发言权的，因为宙斯把尊严与公正平等地分配给了每一个人，而不像分配其他技能那样，在各个人之间有所差别，但是，其深层意蕴仍在于指明，政治亦是一种技术，一种人类特有而动物却没有的生存技术。作为一种非本能的技术，虽然神将尊严与公正分配给了每一个人，但这只是一种可能性，一种潜质，在现实生活中如何具体的实现公正、尊严，仍必须学习，必须掌握一种不同于技术知识的实践智慧。但既然要学习，便必须对何为尊严、公正进行描述，对如何达到尊严、公正进行描述。其次，与一般技术活动相似，既然政治，或一般地说来人们之间的交往活动是一种非天赋的行为，那么，不仅人们须学习以便获得这种知识，而且在交往活动中如何实现公正、尊严，亦须对之有一种反身性监控，有一种描述，看是否合于公正、尊严。再次，与一般技术制作不同，一般技术作为人与物之间的一种关系，虽然一般意义上也不能离开与他人的关系，但在个别情况下，单个人的确可以直接面对自然，直接与物发生关系，而广义上的政治技术却必定不能回避与他人的关系，因为这种技术本身便是一种只能存在于人际交往活动之中的东西，是一种主体间关系。因而，公正与尊严的实现便不能不在更大程度上依赖于人们之间的以对于自身活动的描述为基础的话语交往，依赖于一种通过言谈而达成的某种目标、价值等等的共享。

因此，现代哲学人类学便把人的非专门化、未完成性作为基本原理。兰德曼写道：“不仅类人猿而且一般的动物在其总的构造上都比人更专门化。动物的器官适应特定的生活条件，每一个物种的必须器官犹如一把钥匙适合于一把锁。动物的感觉器官也同样如此。这种专门化的效力和范围也就是动物的本能，而本能规定了动物在每一种场合中的行为。然而，人的器官并不片面地指向某些特定行为，而是原初就非专门化的。”<sup>②</sup>“专门化的缺乏结果却由否定的因素转变为高度肯定的能力的因素。因为人的器官不是为完成少数几种生命功能而被狭隘地制定的，所以它们能有多用途；因为人不为本能所控制，所以人自己能够思考和发明。因此人懂得用其他东西来换取所缺乏的某种东西。”<sup>③</sup>在此基础上，兰德曼关于人提出了四个方面的规定性命题：人是文化的存在，人是社会的存在，人是历史的存在，人是传统的存在。这样，由于“人不是一义确定的，人可以并必须塑造自己”<sup>④</sup>。如何塑造？便是学习，通过学习，把自己塑造成人。因此，我们可以说“做人”，但除了“人”是需要“做”才能成为“人”之外，我们不会说“做”别的什么东西，如“做狗”，“做猫”，“做虎”，因为别的存在物是不需要“做”的（说“做牛做马”那不是牛、马们的事，更不是狗、猫、虎们的事情，而是人的事情，在已经是人的情况下被迫服务于他人或自愿报恩于他人），它们是现成的存在物。即使要“学习”，也往往只需要很短的时间，而只有人类，需要长时间的学习，从幼儿园到大学，到博士，需要二十多年时间。而且，相对于专攻某种专门领域的专家之学（一位学者说过：所谓专家，就是对越来越小的事情知道得越来越多的人），人文学科，特别是哲学，可以说是“通人”之学。在这个意义上，说某位搞哲学的是某一领域的专家，尽管人们往往会引以为荣，但在另外一些人听起来，总会觉得是一种讽刺。由于不仅仅是一种谋生技能，而是对于人

<sup>①</sup> 参见《柏拉图〈对话〉七篇》，辽宁教育出版社1998年版，第80页。

<sup>②</sup> 兰德曼：《哲学人类学》，上海译文出版社1988年版，第172页。

<sup>③</sup> 兰德曼：《哲学人类学》，上海译文出版社1988年版，第173页。

<sup>④</sup> 兰德曼：《哲学人类学》，上海译文出版社1988年版，第7页。

之存在方式的总体把握，更由于要携带着人类以往所获得的全部知识和智慧，便更是需要多得多的时间去学成。这种更多的时间，无疑是与哲学这种知识或智慧乃是一种非专门化或未完成性的东西相关的。

## 2. 中国古代哲人对“学以成人”的认识

中国哲人则早已以非神话的方式将通过学习而“做人”的道理做了透彻的阐发。孔子（前 551—479）曰：“学而时习之，不亦说乎？”（学而）夫子还现身说法：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。”（为政）荀子则系统地论述了学以成人之理。“君子曰：学不可以已。青、取之于蓝，而青于蓝；冰、水为之，而寒于水。木直中绳，輮以为轮，其曲中规，虽有槁暴，不复挺者，輮使之然也。故木受绳则直，金就砺则利，君子博学而日参省乎己，则知明而行无过矣。故不登高山，不知天之高也；不临深溪，不知地之厚也；不闻先王之遗言，不知学问之大也。”“积土成山，风雨兴焉；积水成渊，蛟龙生焉；积善成德，而神明自得，圣心备焉。故不积跬步，无以致千里；不积小流，无以成江海。”“学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。”（劝学篇）

对于孔、荀关于学的论述，杨国荣教授有如下解释：“理解人的以上视域，在中国哲学中首先与人禽之辨相联系。‘人禽之辨’发端于先秦，其内在旨趣在于把握人区别于动物的根本所在，‘人禽之辨’同时表现为‘人禽之别’。就其以人之为人的根本规定为关切之点而言，‘人禽之辨’所要解决的，也就是‘人是什么’的问题。对人的以上把握，在中国哲学中往往更概要地被理解为‘知人’。这里的‘知人’既涉及人禽之辨，又在引申的意义上关乎人伦关系的把握。”<sup>①</sup>

“以‘为己’、‘成己’为目标的‘学’，在中国哲学中同时被赋予过程的性质。在《劝学》中，荀子开宗明义指出：‘学不可以已’，这一看法意味着‘学’是不断延续、没有止境的过程。作为过程，‘学’又展开为不同阶段，与之相应的是人成就自身的不同目标。荀子曾自设问答：‘学恶乎始？恶乎终？……其义则始乎为士，终乎为圣人。’这里，荀子区分了学以成人的两种形态，其一是‘士’，其二为‘圣人’，学的过程则具体表现为从成就‘士’出发，走向成就‘圣人’。作为‘学’之初始目标的‘士’，是具有相当文化修养和知识积累的社会阶层。从人的发展看，具有知识积累、文化修养，意味着已经超越了蒙昧或自然的状态，达到了自觉或文明化的存在形态。中国传统文化中有所谓‘文野之别’。这里的‘野’即前文明的状态，‘文’则指文明化的形态。荀子所谓‘始乎为士’中的‘士’，首先便可以理解为由‘野’而‘文’的存在形态。”<sup>②</sup>

“与‘始乎为士’相联系的是‘终乎为圣’，后者构成了学以成人更根本的目标。相对于‘士’，‘圣’的特点在于不仅仅具有一定的文化修养和知识结构，而且已达到道德上的完美性。正是道德上的完美性，使‘圣人’成为‘学’最后所指向的目标。”<sup>③</sup>

以上只是儒家关于“学”之于人之意义的最早论述，其他各家亦有不同的论述，如老子的“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为。”（《道德经》第四十八章）道家的此种说法，虽然与上述荀子的儒家学说大异其

<sup>①</sup> 杨国荣：《学以成人》，《文汇报》2014年8月18日。

<sup>②</sup> 杨国荣：《学以成人》，《文汇报》2014年8月18日。

<sup>③</sup> 杨国荣：《学以成人》，《文汇报》2014年8月18日。

趣，但在将“学”与知“道”，亦即达于人之至境（尽管与儒家的成圣大不相同），亦即成人上，却也有相通之处。

### 3. 第24届世界哲学大会以“学以成人”为主题之意蕴

由此观之，第24届世界哲学大会以“学以成人”（Learning to be Human）为主题，可以说是抓住了人的存在方式之根本。

当然，第24届世界哲学大会以“学以成人”为主题，引发了诸多争议。尽管大会已开过多时了，但人们对“学以成人”这一主题却仍议论不辍。议论中，褒扬者有之，贬抑者亦有之。但无论是褒是贬，却似乎大都跟随着世界哲学联合会的一些执委们陷入了将此语仅仅读作一个规范性论题的误区之中<sup>①</sup>。但问题在于，此语固然是一规范性论题，但却不能将之仅仅读作规范性论题，而是必须首先将之读作一个存在性或描述性论题。而只有首先将之读作存在性论题才能够为规范性论题提供本体论支撑，也才能够真正深入地理解哲学之本质意义。

对于这个主题，申办团成员、本次大会学术委员会主席杜维明在，2017年8月13日举行的世界哲学大会启动仪式上，作了如下解释：

“哲学不仅是理性思辨、自我反思，追求真理和意义的学问，也是学做人的学问。‘学以成人’是理论和实践的结合，是认知，也是行为。个人不是孤立的个体，是一个网络的中心点，也是另一个中心点的组成部分。学做人，必然牵涉他者，如家庭、群体、民族、社会、国家、宇宙。从生物人到文化人、文明人、政治人、经济人、生态人，等等，包括各种人物角色的转换，人始终处在转化和被转化，塑造和被塑造的变化过程之中。人在永恒中短暂，人也能在短暂中永恒，人即是哲学。”<sup>②</sup>

杜先生还有一段话说得非常好：“人是宇宙的观察着、欣赏者、参与者，也是共同创造者。人可以与天地万物形成一体，也可以成为粗暴的掠夺者和对立者。近年来，保护主义、极端主义、沙文主义、民族主义、排外情结弥漫全球，世界秩序被颠覆，被解构。危机中需要哲学，需要哲学家为人类的生活世界注入新的精神力量。”<sup>③</sup>

国际哲学团体联合会主席莫兰对本届大会的主题阐释为：“我们正处于各种各样的全球危机之中——政治的、经济的、社会的、环境的、信仰和价值的危机。人类的各种关系——人与人之间的关系、人与社会和自然环境的关系以及人与宇宙整体的关系——到处都受到如此大规模的挑战，以至于没有任何单一国家或单一语言共同体能够独自面对。我引用来自我自己的古爱尔兰语的一句谚语：‘我们生活在彼此的影子下。’现在我们是在全球范围内相互联系并相互依赖；我们的学术实践必须反映这个新的现实。我们彼此之间有很多东西需要相互学习。整个大会的主题‘学以成人（Learning to be Human）’，恰当地表达了我们对于相互学习的承诺，以及我们为了整个世界的进步、和平以及和谐而一起发展我们共同

<sup>①</sup> 谢地坤教授在回顾世界哲学联合会执委讨论第24届世界哲学大会的主题时写道：“当杜维明先生提出学以成人的建议时，立即招致一些执委的反对。理由十分明确：自1973年第15届世界哲学大会开始确立主题以来，连续8届的世界哲学大会的主题都是描述性的，而这个提议则有鲜明的东亚，尤其是中国思维的特征，是一种规范性的论题，而哲学大会更需要开放、描述性的主题。”（谢地坤：《学以成人与哲学何为》，《光明日报》2018年8月13日）

<sup>②</sup> 杜维明：《儒家贡献给人类的共同价值——在第24届世界哲学大会启动仪式上的发言》，《船山学刊》2017年第5期。

<sup>③</sup> 杜维明：《儒家贡献给人类的共同价值——在第24届世界哲学大会启动仪式上的发言》，《船山学刊》2017年第5期。

人性的意愿。”<sup>①</sup>

国际哲学团体联合会秘书长卢卡·斯卡兰提诺教授在启动仪式上的发言中也指出，“哲学似乎在以多种多样的形式寻找新的概念工具，来理解我们这个世界的文化、社会和伦理的复杂性。在这样的语境中，我们越来越意识到：离开中国在哲学、文化以及精神方面难以估量的文化和理论遗产，我们通常所谓的‘哲学’就是极其有缺陷的。”同时，他特别强调，“由于哲学自身全面的包容性和巨大的学术影响，本届世界哲学大会意味着一个历史性契机，让我们重新评估哲学的意义，增加哲学概念的文化复杂性和理论多样性，并且以如此多样、开放和包容的方式来重新思考‘人’这一概念。这个概念如果不是我们哲学所有领域，那么至少是大多数领域的核心关切。”<sup>②</sup>

以上三位第 24 届世界哲学大会的主要发言人关于本次大会主题的解读，都是从不同方面对于“学”与人类生存即“成人”的关系的思考。尽管这些阐释与原始儒家所提出的“学以成人”有不尽相合处，但其大的旨趣仍是相通的，可以视为是对原初儒家学说之扩展。

## 二、 哲学之“学”为什么重要？

以上所讨论的都是“学”之为人的存在的必然方式，或“成人”之必然方式，但所讨论的都只是一般意义上的“学”，而尚未专门进入到哲学之“学”的特殊意义。即便是涉及第 24 届世界哲学大会的主题，其实所涉及到的主要内容也并非单纯的哲学，而是大多是诸多当今世界所面临的现实问题。至此，便有一个不能回避的问题，那就是哲学之“学”对于人生有何特别重要的意义，或者说，为什么哲学对于人生是重要的。这个问题还可反过来问，那就是，人生是否可以没有哲学？这便是我们接下来要讨论的问题。

### 1. 哲学之“学”的独特性

“学”是人之为人的独特的生存方式，这一点似乎把人与其他动物区别开来。但如果我们进一步追问，是否有了“学”就足以“成人”，或者说，无论是何种“学”，就足以将人与非人区别开来？如果是各种技能性的“学”的话，事实上我们是无法将人与其他动物区别开来的，甚至更糟糕的是，动物仿生学告诉我们，人类的许多用具、装置，其实都是模仿动物的某种器官或功能而创造出来的；即便是与动物往往只擅长一种功能器官不同，人可以借助工具获得运用多种工具而在总体上超越任何一种动物，但这种数量上的超越恐怕也不足于将人与动物严格地区分开来。而真正使人与动物相区别的是人的目的性。马克思在《资本论》有一段颇为精彩的话：“我们要考察的是专属于人的劳动。蜘蛛的活动与织工的活动相似，蜜蜂建筑蜂房的本领使人间的许多建筑师感到惭愧。但是，最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蜡建筑蜂房以前，已经在自己的头脑中把它建成了。劳动过程结束时得到的结果，在这个过程

---

<sup>①</sup> 转引自江怡：《从第 24 届世界哲学大会主题看当代中国的哲学研究现状》，《探索与争鸣》2017 年第 11 期。

<sup>②</sup> 转引自江怡：《从第 24 届世界哲学大会主题看当代中国的哲学研究现状》，《探索与争鸣》2017 年第 11 期。

开始时就已经在劳动者的表象中存在着，即已经观念地存在着。他不仅使自然物发生形式变化，同时他还在自然物中实现自己的目的，这个目的是他所知道的，是作为规律决定着他的活动的方式和方法的，他必须使他的意志服从这个目的。”

①

马克思的这段话里包含着三个关键意思：一是目的是人所知道的，这意味着对于尚不存在的事物的预见，而这需要一种创造性的想象力；二是目的是作为规律决定着他的活动的方式和方法的，这意味着目的性是一种自我规范的能力；三是使其意志服从其目的，这意味着作为规范需要一种意志力。而所有这些都归根到底源于人的未完成性，即未完成性意味着人必须由自己借助于创造性的想象力所构成的目的去规范自己的活动，从而将自己“完成”，即“成人”。

人要通过“学”而成人，那么，现在的问题是，要成为什么样的人呢？或者说，人所要成为的那个作为目的的“人”是如何确定的呢？这里的问题在于，既然人是未完成的，而且这不是仅仅指个体的人是未完成的，而是更为根本地是指人类作为整体是未完成的，是有待去完成的，是未被任何超越于人的力量所设定的，也就是说，人是自由的，即人并未被预定要成为什么样的存在，而是必须由自己去决定要成为什么样的存在，那么，关键问题就在于，人是依据什么样的原则去设定他所要成为的那个作为目的的“人”的？一般说来，既然那个作为目的的“人”，是人要成为的、尚不存在的事物，那么，这个“人”的状态，就是我们通常称为“理想”的东西，而达成这一“理想”的那些条件，就是值得去追求的，也就是通常所说的有价值的。或者说，作为人所要成为的那种状态的“人”，就是由这些“有价值的”东西所构成的。这也就是说，人来到世上，其存在的意义就是从其潜在的可能性将自身转变为作为理想的人，即“成人”，而“成人”之道便是“学”。换句话说，“成人”是目的，而各种“学”则为达于目的之手段。但既然作为理想的目的也不是现成存在的或为某种超越于人的神所颁布给人的，而是由人所设定、所创造的，那么，这种设定、创造的过程也就是一种“学”。如此一来，我们就有两种“学”，一种是手段之“学”，一种则是目的之“学”。

区分了两种“学”之后，我们再来看哲学之“学”的特殊意义。需要指出的是，这里所说的“学”还是广义上的，而非专指后世分门别类意义上的专门之学。而且，在史前期，人类所有的还只是直接地存在于实际生活之中的“学”，而并不存在专门的对于这些直接之学的反思。后来随着生产能力的发展，有一些人能够专门从事于反思性活动，但也只是出现了神话一类的笼统的话语系统。随着人类知识的发展，特别是分工与商品交换的发展，开始出现了从分门别类的意义上进行的各种对于直接之学的反思。这便是最早的科学。但科学所能反思的领域都是感性经验所能达致的，因而只能是分门别类地进行。这种分门别类的反思，于是便只能是对于各种手段之“学”的反思，所构成的各种经验性的科学；而对于目的之“学”的反思，则无能为力。于是，这一领域便被从科学领域排除出来，成了一个独特的反思领域。这便是通常所说的哲学。如果在后世分门别类意义上的“学”上说，则对应于广义上的手段之“学”的便是各种具体的科学，而对应于目的之“学”的便是哲学之“学”。

基于这种划分，与各门科学是对于人类手段之学的反思不同，哲学或哲学之“学”便是对于人类目的之学的理论反思，或者说，是对人类所构造的理想世界或目的王国的反思之学。既然人所构造的理想或目的王国是有价值的事物所指向的，即是价值之源，则这个理想的目的王国也可以说就是一个价值王国。在这个

① 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第202页。

意义上，也可以说哲学的核心内容就是价值论。但这个说法不尽准确，有可能被误会为哲学乃是单纯反思价值活动的。哲学并不能单纯就价值王国反思价值王国。这是因为，价值王国并不能孤立地存在，它必然只能是与各种有价值之物的关联中存在的，而各种有价值之物则是各门科学反思之对象。因此，对于价值王国的反思便不可避免地要涉及到价值王国与各种有价值之物的关系。这样，哲学便必定要在总体上与各门科学相关联而存在。更为重要的是，对于理想的价值王国的反思，其目的并非单纯为了反思而反思，而是必定为了实现价值理想而进行，即为了“成人”而进行，而要实现价值理想，便不能离开各种有价值之物，即离不开各门科学之助，于是，对于如何有效地实现理想目的的方式，亦即科学方法的反思，也便成了哲学之学的题中之义。

## 2. 哲学对于“成人”为什么重要？

至此，我们就不难理解哲学之“学”对于“成人”的重要性了。既然哲学之“学”是为目的之学，各门具体科学之“学”只是手段之学，而照通常的理解，手段是服务于、从属于目的的，那么，哲学对于科学的优越性就不言而喻了。当然，这个说法听起来有点自欺欺人的味道：明明哲学在当今时代是被边缘化了，怎么能说是更为优越呢？这就要看怎么理解了。哲学通常被说成是爱智慧或智慧之学，但智慧又通常被理解为聪明（早年听过的一个所谓学哲学使人聪明的小故事，大猫小猫从需要大小两个洞到只需要一个洞的故事）。如果是这样的话，那么哲学的确比不上别的具体科学有优越性。因为人们一般是在是否有用、用处大小的意义上来说优越性的。所谓“有用”，就是能带来更好结果的有效手段，即是在手段意义上说的，而哲学之为学恰恰不是手段意义上的，而是目的意义上的，因而，作为手段之学，哲学是无用的，无意义的。哲学的意义不在于它能够带来多少有用的效果，而是在于它对于人自身之目的王国的塑造。也就是说，目的之学是一种“为己之学”，即是为了提高自身的境界，而非为了获得实际的效益。当然，我们这里只是指明哲学对于人生之意义，而非贬低具体科学。具体科学自然有用，因为人必须首先在生物学意义上活着，才能够追求更高的境界，而离开了具体的有用之学，人是不能够很好地在生物学意义上活着的。但是，如果人只是满足于在生物学意义上活得好，那将是人生最大的失败：因为生而为自然意义上的人，一个人已经被赋予了“成人”甚至“成圣”的可能性，如果不去实现这种可能性，便是放弃了为人之资格，是自甘堕落。中国古代哲学中的人禽之辨，便是要人们认清自身如何为人的可能性的。

关于此，杨国荣教授的一段话说得很好：“作为人禽之辨引申的‘知人’，在中国哲学中常常又与‘为己之学’联系在一起。这里又涉及‘学’的问题。孔子曾区分了‘为己之学’与‘为人之学’：‘古之学者为己，今之学者为人。’（《论语·宪问》）这里的‘古’‘今’不仅仅是时间概念，在更内在的层面，二者展现的是理想形态和现实形态之别：‘古’在此便指理想或完美的社会形态，其特点在于注重并践行‘为己之学’。此所谓‘为己’，并不是在利益的关系上追逐个人私利，而是以人格上的自我完成、自我充实、自我提升为指向。质言之，这一意义上的‘学’，旨在提升自我、完成自我，可以视为成己之学或成就人自身之学。与此相对的‘为人’，则是为获得他人的赞誉而‘学’，也就是说，其言与行都形之于外，主要做给别人看。不难看到，在区分‘为人之学’与‘为己之学’



的背后，是对成就人自身的关注。”<sup>①</sup>获得别人的赞誉，吸引了人们的关注，从眼球的经济学来看，那自然就是更有用的东西了。这种学即便是以哲学的名义进行的，但若是从引起效益着眼的，那也就不再是为己之学了。

我们还可以从人与人工智能的差别来看哲学对于“成人”之意义。这便是近年来引起诸多有识之士忧心忡忡的人工智能装置阿尔法狗（AlphaGo）战胜顶尖围棋手李世石（亦写作李世乭，英文名 Lee Sedol）这件事。从这一被称为里程碑式的重大事件来看这一问题，不同于人禽之别。阿尔法狗不同于先前人工智能装置的地方是能够进行深度学习。所谓深度学习(Deep Learning)，是指一种机器学习的方法，它试图使用包含复杂结构或由多重非线性变换构成的多个处理层（神经网络）对数据进行高层抽象的算法。这是说，Alpha Go 的胜利并非仅仅依赖强悍的计算能力和庞大的棋谱数据库取胜，而是 Alpha Go 已经拥有了深度学习的能力，能够学习已经对弈过的棋盘，并在练习和实战中不断学习和积累经验。正是由于阿尔法狗具有了这种深度学习的能力，这使得不少学者，如著名科学家霍金，开始担忧人工智能或机器人是否有一天会超过人，毁灭人类，或把人类当作奴隶。当然，关于人工智能能否超越人并奴役人的问题，是有着争论的。至少到目前为止，尽管阿尔法狗胜过了李世石，且未来还可能发展出更为强大的人工智能装置，但有一点是无疑义的，那就是阿尔法狗们并不具有理想，不会具有一个目的王国，因而也就不会具有对于作为目的王国之反思的哲学。而如果人之基本规定是具有其理想世界或目的王国，那么，阿尔法狗们便尚未达到人的标准，更谈不上超越人了。正是哲学所塑造的目的王国，使得人在本质上超越于机器，或者说，正是哲学，构成了人机之别。在此意义上，如果人们一定要在人机之间进行一场比赛以便分出高低的话，那么，最为适当的领域当是哲学论辩。机器可以胡诌几首所谓的“诗”，但它不会理解其境界；这种诗与驴尾巴蘸上颜料在画布上乱扫画出来的画是同样的。

至于未来人工智能的发展是否可能出现具有想象力，从而能够创造理想世界或目的王国，目下尚无法判定。若是能够具有人的这些能力，则可以说是进化程度更高的人类，或者说是未来的人类。这种未来的人类当然是超越了现在的人类的。至于说未来的他们会奴役现在的人类，则恐怕是一种秦琼战关公的穿越性想象了。

### 3. 哲学之“学”对于“成人”的切身意义

以上从哲学与具体科学的对比上理解哲学对于“成人”的意义，似乎颇为空洞或大而无当。据此，人们便往往会以为哲学只是那些不愁衣食的有闲之人的观念游戏。哲学诚然是一种闲暇之时的沉思，一种不具有任何外在目的的自由之学，但哲学既然是事关“成人”之事，事关实现人生之目的的事情，那么就不可能与现实生活了不相干。“成人”恰恰是通过一个人一生的日常生活而实现的。哲学是关于目的王国之学，价值理想之学。但价值理想并非单一自洽的体系，而是在诸基本价值原则之间便充满着冲突。比较重要的价值冲突，如在中国古代便有忠孝不能双全之冲突，希腊悲剧《安提戈涅》中家庭伦理原则与国家政治生活原则之间的冲突，现代社会中自由原则与平等原则的冲突。这些价值原则之间的冲突并非只是理论家们或政治家们之间的口舌之争，而是往往会体现在一个人生活中活生生的惨烈的冲突。

---

<sup>①</sup> 杨国荣：《广义视域中的“学”——为学与成人》，《江汉论坛》2015年第1期。

电影《无问西东》我以为非常好地表现了人们生活中所不可避免的价值冲突。我们且以其中的人物为例来看这种价值原则之间的冲突，以及价值抉择之难。《无问西东》（源于清华校歌第三段中的一句：“器识为先，文艺其从，立德立言，无问西东。”）中的主要角色，都面临着抉择，陈楚生扮演的吴岭澜，黄晓明扮演的陈鹏，章子怡扮演的王敏佳，张震扮演的张果果，铁政扮演的李想，还有王鑫扮演的中学老师许伯常，郑铮扮演的妻子刘淑芬，都面临着抉择，而且抉择的后果往往是惨烈的，譬如刘淑芬要以死来结束，李想以死方能洗刷自己的耻辱，但其中最为打动人的恐怕是王力宏扮演的沈光耀，其原型为沈崇海（1911年生，1922年入南开中学，1928年入清华大学土木系，1932年入杭州笕桥中央航校，后为航校教官、空军二大队九分队队长，1937年8月19日于上海龙港洋面驾机撞向日旗舰，壮烈殉国，时年27岁）沈崇海在撞向敌舰时高喊的是空军誓言：“我的身体、飞机，当与敌人的飞机、兵舰、阵地同归于尽！”对比一下，电影中沈光耀在驾机撞向敌舰时说的一句话则是：“妈妈，对不起！”这两句不同的话都会催人泪下。但两者引起泪崩的机理与效果仔细体味起来还是相当不同的：前者显示出来的是一种单纯的义无反顾、舍生忘死的英雄情怀，是一种美学上的崇高之美、壮烈之美，后者却要复杂一些，既有壮士从容赴死之情怀，但更多地却是对不能回报母爱的愧疚之情，显示出了人生关键时刻的抉择之难。人处于生死之际，要做出抉择，尽管有很多先在的条件会影响甚至决定一个人关键时刻的选择，如沈崇海之家庭出身（其父为民国政府司法院大法官沈家彝，其六弟沈崇健（字韩叙）解放后曾为外交部副部长），笕桥航校的校训：“我的身体、飞机，当与敌人的飞机、兵舰、阵地同归于尽！”而电影中的沈光耀，乃是名门之后，影片中一块刻着“三代五将”（深圳古鹏城有赖家三代五将）匾额显示出沈光耀的显赫家世，这些都会影响甚至决定一个人的抉择，但这些都不足以彻底消除此时的别种情怀，不能消除人生关键时刻的抉择之难。鲁迅亦曾有诗曰：“无情未必真豪杰，怜子如何不丈夫？知否兴风狂啸者，回眸时看小於菟。”也正是因为无法完全排除亲情之爱，这种慷慨赴死之情怀才更为令人肃然起敬，其人格才更为饱满。

若从哲学上看，这其中的面临抉择之困难，乃在于忠孝这两种价值在中国古代社会中是既相冲突又内在地紧相关联的。这是因为在儒家哲学中，家国一体，对国家的“忠”乃是对祖宗之“孝”的延伸或放大，因此，才有所谓以孝治天下之说。这在张载的《西铭》中有很好的表述：“乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。”如此一来，每“忠”与“孝”两种价值原则的每一种便都不能要求绝对的优先权和取消对方。

事实上，我们也能从一些事关生死抉择的诗句中，体味到其中隐含的价值冲突与抉择之难。如文天祥的“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”，林则徐的“苟利国家生死以，岂因祸福避趋之”。与之相似，安提戈涅所遭遇的也同样是两种价值原则之间的抉择之难。

至于现代社会中自由和平等两种价值原则之间的冲突，更是诸多哲学家的热门话题。有人便曾戏言说，法国大革命时的口号“自由、平等、博爱”，便是因为自由与平等的冲突，才用“博爱”来调和。但说“正义”乃是“自由”与“平等”两种互相冲突的价值原则之间的调节性原则，却非戏言，而是哲学家们的严肃之论。如哲学家阿德勒指出：“看不到或认识不到自由与平等需要限制这一点，我们就会在自由与平等的问题上犯严重的错误，同时我们也会感到，自由、平等

与正义之间有着不可调和的矛盾。”<sup>①</sup>。哲学家诺齐克也指出：“在政治领域中存在相互竞争的多元价值，这些价值都可以得到陪护、激励和实现”，但“把所有目标协调一致的包容进来是不可能的”，这样，选民在某一时期只是倾向于追求其中部分价值，而这就造成了民主政治的一种之字形过程<sup>②</sup>。

当然，哲学本身并不能对一个人所遇到的价值抉择提供现成的解决方案，但通过哲学思考，通过参照哲学家所提供的解决原则，如儒家的己所不欲，勿施于人原则，康德的三条道德原则或道德律令<sup>③</sup>，至少会澄清问题，使一个人能够清楚地看到自己所处的境况，并进而通过权衡诸价值原则之分量而做出恰当的抉择。

### 三、 何为哲学？

以上两部分大致上是讨论“哲学何为”的。进一步的讨论自然便是哲学是什么的问题，亦即“何为哲学”的问题，亦即哲学，特别是近现代哲学的特征问题。

#### 1. 真正的哲学是时代精神的精华——人的凸显

哲学是时代精神的精华，被人们说得太多了，几乎成了一句套话。人们往往只是从一个时代有一个时代的哲学去泛泛地理解这一命题。这样理解原则上说也对，但却往往错失了其深刻的历史内涵。这里的这句话是马克思的表述，而更早在黑格尔那里也有过类似的表述，那就是哲学是把握在思想中的时代。但值得思考的是为何这一表述只是在近现代才出现？而这正是由于人类历史在这一时期发生了翻天覆地的变化。因此，说哲学是时代精神的精华，对其内涵的理解便需要关联于这一巨变时代。这一内涵可从内容和形式两个方面去看。在内容方面，这一时代的最重要特征是人的凸显；在形式方面，则是哲学的体系化以及与宗教的分离。我们先看第一个方面。

近代社会所发生的最大的变化，是封建主义的解体导致的人的个体化。人们通常把封建主义的解体与资本主义的兴起直接关联起来，但新近的研究表明，这是两件虽然有关联但却不能完全等同的事情。（国内学界长期以来对封建主义一词有错解，特别是将封建主义与专制主义混同，常有“封建专制主义”之说。“封建”是等级制，权力层级分割，而“专制”则是集权。说封建专制主义便等于说分权的集权主义，这犹如说方的圆）。封建主义解体是封建等级制内部结构自然的进程，即由于政治权力之间的博弈自然导致权力逐渐上移，最后会形成消除了中央权力中心之外的一切权力中心。这体现于社会结构上，便是各种传统共同体的消解，社会政治权力归于中央集权下的政府。这在西欧大致上发生于 13—15 世纪，而在中国则更早，发生在唐宋之间。共同体有多种形态，血缘共同体是人

---

<sup>①</sup> 参见阿德勒：《六大观念》，团结出版社 1989 年版，第 143 页。

<sup>②</sup> 参见诺齐克：《政治的之字形过程》，载《学术思想评论》第八辑《后发展国家的现代性问题》，吉林人民出版社 2002 年版，第 507 页以下。

<sup>③</sup> 康德三条道德律令是：“要只按照你同时能够愿意它成为一个普遍法则的那个准则去行动。”“你要如此行动，即无论是你的人格中的人性，还是其他任何一个人的人格中的人性，你在任何时候都同时当做目的，绝不仅仅当做手段来使用。”“意志不是仅仅服从法则，而是这样来服从法则，即它也必须被视为自己立法的，并且正是因此缘故才服从法则（它可以把自己看做其创作者）。”（康德：《道德形而上学的奠基》，中国人民大学出版社 2013 年版，第 40，49—50，55 页）

类社会组织的原生态（其典型是血缘家族），后来有了地缘共同体（俄国村社为其典范）、职缘共同体（行会、计划经济下的单位则是其典范）等变体。而封建等级制正是建立在各种共同体的基础之上的。当然，西方的封建主义解体之后，虽然也发展起了集权的专制主义或绝对主义，但绝对主义国家形态并未延续很长时间，而是在几百年之后即由于资本主义的发展而进入了现代国家形态；而在中国，绝对主义国家形态则延续千年之久。至于资本主义的起源，在现今历史学界，特别是马克思主义历史学界，则是一个存在着巨大争议的问题。当然，无论如何争论，现代意义上的资本主义的起源于英国则是无可置疑的，而其他国家，则是在其具有更高效率的生产方式的刺激之下而不得不走向现代化之路的。即便是德国，甚至法国，也是在其刺激之下发展起来的。

传统共同体的解体带来了人的个体化，即从传统共同体襁褓中出离出来的个人，现在需要面对全新的生存境况。

在传统共同体的条件下，在技术条件方面，由于生产力水平低下，人对自然基本上还是一种顺从关系，靠天吃饭还是常态，这种状态便要求人们对自然有一种敬畏态度。既然技术条件还不允许人们通过控制自然来满足自身的欲望，那就只能克制自身的欲望以达成人与自然之间一种和谐关系。因此，在人与自然的关系上，适宜的思想观念便应是敬畏自然，克制欲望的自然主义取向。而在这种制度条件下，由于只能借助于各类共同体来进行社会整合，生产出特定的社会秩序，且由于防止两极分化和消除自由竞争对维持特定社会秩序的重要性，便要求一种视共同体绝对高于个人，并崇尚和谐、不争的态度。因此，在这方面，适宜的思想观念便是一种崇拜群体，甚至有将群体及其代表人物神圣化的取向。此外，在这种条件下，一方面，由于共同体对个人的绝对优势，个人无力改变自身的处境，另一方面，亦由于不同阶层的不平等终难消除，便要求人民将这种状况视为命定，从而不求改变而安于命运。因此，总归起来说，总体上便是一种定命论的群体主义的自然主义。中国古代观念中持久地对于已经失去的淳朴和谐的“三代”的怀念，对于孝道的推崇；俄罗斯农民对于米尔公社的依恋，即所谓“身在米尔，死也值得”，对上帝、沙皇、老爷、公社四位一体的崇敬，如《婚札歌》中所说的，“遵照上帝的旨意，遵照沙皇的法令，遵照老爷的指派，遵照公社的决定”<sup>①</sup>，都表明了这一点。与之相适应的哲学，便也只能是以总体性的存在为基本原则，并从此类基本原则出发，去说明个体存在的。譬如西方中世纪的基督教神学便将教会置于首位，中国汉代经学则如一位论者所言，其“突出特点是因应旧有的宗教神学秩序的崩溃与出于重建政治信仰的需要而‘神道设教’，在天道观的基础上，把传统阴阳五行说引入经学的领域并巧妙地结合，借助并发挥阴阳五行学说，论证儒家纲常伦理的合理性，并以神学复归的形式重新阐释天（神）人（君）关系，树立对天道的信仰，进而建立起一个与政治一统相呼应、以儒家价值观、伦理观为旨归的思想体系。”在其代表人物董仲舒那里，“他把自然界和人类社会的变化全部视为天的意志。在他的《春秋繁露》中，天道就是人道最好的指示灯！”<sup>②</sup>（需要说明的是，这里排除了古希腊与中国先秦哲学，是因为彼时情况比较复杂，这里无法展开讨论）。

然而，传统共同体的解体所导致的人的个体化，使得个人现在无法再依赖于共同体所保留的传统生活方式，而是必须面对全新的生存境况。这种新的个体化的生存境况是从封建主义解体开始的，但资本主义商品生产的发展则将之推向极

<sup>①</sup> 参见金雁等：《农村公社，改革与革命》，中央编译出版社1996年版，第70，106页。

<sup>②</sup> 宋锡同：《汉代经学走向管窥》，《河北大学学报》2008年第1期。

致。这样一种全新的生存境况显然需要有与之相应的新的观念形态为之提供精神引导和支撑。适逢其时，在西方，便是由宗教改革、文艺复兴、启蒙运动等精神文化运动所构建的新哲学所提供的。起点是新教基于唯名论的唯意志论提出的因信称义，将个人与上帝直接关联起来，排除了天主教所主张的基于亚里士多德理性主义哲学的教会中介作用。一旦排除了理性与教会的有效作用，如何达致上帝之真理，就只能借助于源于上帝恩典的内心信仰，即对于个人来说，唯一能够确定的就只是内心的信仰<sup>①</sup>。这一点用哲学的方式表现出来，便是笛卡尔的“我思故我在”。这就是说，作为个体的人，现在被推到了出发点的位置，要从个人出发，去达到对于上帝及其所创造的世界的理解。换言之，个体化的人，现在成了哲学关注的起点和中心。

## 2. 近现代科学发展对于哲学建构方式的改变

卢卡奇曾经说过，“把形式的和数学的、理性的认识，一方面和认识一般，另一方面和‘我们的’认识简单武断地等同起来就是整个这一时期的最突出的特点（甚至连最具有批判精神的哲学家也是如此）。对人类思想史，特别是对近代思想兴起本身最粗浅的考察就告诉我们，这两种等同都不是在任何情况下都站得住脚的。近代思想兴起时，曾不得不和截然不同的中世界思想进行了最艰苦的思想斗争，直到新的方法和关于思维本质的新观点真正得到了胜利。”<sup>②</sup>与中世纪不同，“近代理性主义的新颖之处就在于，随着它的发展而愈来愈坚持认为，它发现了人在自然和社会中的生活所面对的全部现象相互联系的原则。每一种以前的理性主义则相反，它们始终只是一种部分性的体系。人的存在的‘最终’问题被禁锢在人的知性不可把握的非理性之中。”<sup>③</sup>何以如此？体系化事实上是近现代社会的一个普遍特征。有人将现代化工厂体系、贝多芬交响乐和黑格尔的哲学体系，视为最富特征的现代社会标志。《傅雷家书》中记载着一个故事，说是傅聪初到欧洲时，觉得无法理解交响乐，傅雷告诉他到大工厂去体验一下各种机器在一起

---

<sup>①</sup> 因信称义有广狭两义：广义是指基督徒得到救赎和在上帝面前成为义人的必要条件。狭义是指基督教新教尤其是路德宗关于如何得救的教义。“称义”，意即“成为正义的”。按基督教教义，人自犯有原罪以来，已经失去理性的能力，因而不能自行有正义的行为，成为正义的人。成为正义的人只能由上帝的拯救而获得。因而称义包括上帝使人脱离罪恶（不义）而进入恩典（义）；人脱离罪恶而变为义，在新教中则由人的忏悔蒙上帝恩赦成为义人。中世纪神学强调圣功是获救的重要步骤，但后来流于形式，不重人的行为与信仰。马丁·路德从保罗致罗马人书中的因信称义的观点引申出信徒可以由于信仰而直接成为义人，可以免去中世纪的繁文缛节。以此，因信称义成为路德派的重要教义。

可参考一位网络作者（陈陈）的说法：如果有信徒从牧师的讲台上得知保罗“因信称义”那个欢欣鼓舞的信息之后，回家再查考《雅各书》第2章“人称义是因著行为，不单因著信”这段经文时，不免会觉得一头雾水。莫非圣经自相矛盾？不，圣经无谬误之处，而且雅各、保罗各自提出的这两种教导，也正是基督徒在信仰中的两个互相补充、辩证的基本原则。我们来看“因信称义”教义产生的背景及针对性。当年，面对一大群按摩西规条受过割礼，念念有词不停地数算善行多少的法利赛人、文士，保罗大声疾呼，“所以，弟兄们，你们应当晓得，赦罪的道是由这人（耶稣）传给你们的，你们靠摩西的律法，在一切不得称义的事上，信靠这个人（耶稣）就都得称义了。”上帝借着保罗斥责那些只奉行律法，却不认复活的主的人。对于那些想靠行善、修行、刻苦己身而称义的人，保罗也强调说，“你们得救是本乎恩，也因着信，这并不是出于自己，乃是上帝所赐的，也不是出于行为，免得有人自夸。”的确，人类不能自救，要靠耶稣的宝血的救赎。因信称义的道，就是建立在这个基础上的。不过这个真理随即被曲解使用，有些人声称接受了恩典却没有圣洁生活的品行。雅各在这种情景下做出了强烈的抨击，讲到信心若没有行为就是死的。自古以来，在信心和行为的争议上，钻营者大有人在。今天我们信徒得胜的法宝，其实是信靠主耶稣爱的命令。所以，信徒总要在信字下功夫，而且要明白其真实含意，放弃自己、完全顺服、爱人如己……总而言之，信既是名词，也是动词。（<https://www.zhihu.com/question/36743635/answer/68810969>）

<sup>②</sup> 卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆1992年版，第179页。

<sup>③</sup> 卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆1992年版，第180页。

的轰鸣声。古代音乐，小夜曲，是农业时代之产物，是自然的，而交响乐则是工业时代的非自然的東西。

关于体系化之原因，卢卡奇将之与物化现象所导致的形式与内容的分离联系起来加以说明。这固然是相当深刻的，但失之于笼统；海德格尔将近代科学的本质理解为技术，理解为对于世界的订造，即把世界理解为满足人类需要的材料库，可能更为直观地说明理论体系化与工厂体系的内在关联。但所有这些其实都可以归结为人与上帝及其创造物的分离，以致人只能通过模仿上帝的创世行动来接近上帝和世界。这也就是歌德《浮士德》中浮士德枯坐之中按耐不住内心创造的冲动，要将《圣经》“约翰福音”的首句“太初有道”译为“太初有为”。这种创造既然是模仿上帝的创造行为，而非上帝所创造的现成事物，那么，便只能依据内心的构造，即基于一些基本原则而将对象构造出来。而这就形成了体系。科学如此，哲学亦自当如此。

进一步，科学的发展对宗教神学的说明世界的方式也提出了挑战，特别是日心说对基督教神学从古代继承下来的地心说的挑战，使得宗教神学失去了说服力。但科学虽然能够破坏宗教神学的说明方式，却无法代替它去说明人之道的生活的可能性，诉诸感官痛苦与快乐来说明道德原则，被证明是失败的。于是，哲学便被必须代替宗教神学来说明这一切。于是，在中世纪，哲学是从属于神学的，是其婢女，而现在，随着神学的失落，婢女被解放了，独立于神学，并取代了神学成了宗主。当然，说明的方式是改变了，但问题还是那些人生的根本性问题。所以罗素说，哲学就是用科学的语言谈论神学的问题。黑格尔则认为，绝对精神发展有三个阶段，艺术、宗教，最后则是哲学。只有哲学能够把握绝对精神。

### 3. “人是什么？”之为近现代哲学的中心问题

以上讨论使我们能够得出如下结论：问“何为哲学？”或“哲学是什么？”的问题，在近现代条件下等于问“人是什么？”

康德哲学被认为“在近代哲学上恰似一个处于蓄水池的位的人。可以这样说，康德以前地哲学概皆流向康德，而康德以后的哲学又是从康德这里流出的。”<sup>①</sup>郑昕先生亦云，“超过康德，可能有新哲学，掠过康德，只能有坏哲学”<sup>②</sup>。

康德眼光深远之处在于他最为真切地看到了近现代哲学之问题的根本性转换，即从对自然、理念或上帝的追问，转变为了对人自身的追问。他在论及哲学这一“关于人类理性的最后目的的科学”时指出：“哲学领域提出了下列问题：1）我能知道什么？2）我应当作什么？3）我可以期待什么？4）人是什么？形而上学回答第一个问题，伦理学回答第二个问题，宗教回答第三个问题，人类学回答第四个问题。但是从根本上说来，可以把这一切都归结为人类学，因为前三个问题都与最后一个问题有关系。”<sup>③</sup>此外，在《纯粹理论批判》“先验方法论”中，亦有类似的说法<sup>④</sup>。

康德三大批判提供了一个解答，其核心主张为现象与物自体之间的划分，进而导向理论理性与实践理性之间的分割。具体说来，也就是必然与自由，决定论与能动论之间的悖论性关系问题。后康德的从费希特到谢林、黑格尔的德国观念

<sup>①</sup> 安培能成：《康德实践哲学》，福建人民出版社1984年版，第3页。

<sup>②</sup> 郑昕：《康德学述》，商务印书馆1984年版，第1页。

<sup>③</sup> 康德：《逻辑学讲义》，商务印书馆1991年版，第15页。

<sup>④</sup> 参见康德：《纯粹理性批判》，人民出版社2004年版，第611—612页。



论，都是试图找到一种解决问题的方式。在黑格尔哲学解体之后，青年黑格尔派，与黑格尔同时但只是在黑格尔哲学解体之后才流行起来的叔本华的意志主义哲学，在二十世纪被追封为“存在主义”的克尔凯郭尔哲学<sup>①</sup>，当然，还有最重要的马克思主义哲学，都是对这些问题的探讨与回答。无疑，在所有这些哲学方案中，马克思主义哲学提供了最具优越性的回答。

## 四、马克思主义哲学何为或其优越性何在？

马克思主义哲学的优越性在于它最为深刻地把握住了近现代社会历史性变迁之本质特征，将人把握为改变世界的对象性活动，并将改变世界以实现人的自由发展作为其鹄的。

### 1. 马克思主义哲学是改变世界的哲学

“改变世界”，这是马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中提出的哲学宣言。前面表明，近现代哲学之以“人是什么？”为中心问题，是对于封建主义的解体所导致的人的个体化和伴随着资本主义兴起的人对自然从顺应到支配的巨大转变的一种观念表达。从康德将“人是什么？”的问题分解为“我能知道什么？”“我应当作什么？”和“我可以期待什么？”三个方面，我们不难看出这当中所蕴含的改变世界之意象。然而，康德虽然肯定了“按照自由概念的实践”的创造性意义，但却仍将“按照自然概念的实践”，亦即近代以来人类生活中最为重要的这一改造自然世界的实践排除在了自由的概念之外，因而在很大程度上仍未脱出传统的解释世界之观念。在其后的黑格尔那里，这种改变世界的生产劳动实践获得了更高的评价：“黑格尔的《现象学》及其最后成果——作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法——的伟大之处在于，黑格尔把人的自我产生看作一个过程，把对象化看作非对象化，看作外化和这种外化的扬弃；因而，他抓住了劳动的本质，把对象性的人、现实的因而是真正的人，理解为他自己的劳动的成果。”<sup>②</sup>但问题在于“黑格尔唯一知道并承认的劳动是抽象的精神的劳动”，因而，他也就未能真正把握到现代世界的这一根本性的特征。

而唯有马克思才真正把握住了人类改变世界这一现时代的根本历史特征，并将改变世界的实践这一概念作为自己哲学的首要概念。基于此点，马克思在哲学史上首次将实践概念作为哲学之基础，其革命性意义也就不言而喻了。在此意义上，我们可以说马克思是现代实践哲学的真正开创者。尽管如倪梁康教授所指出的那样，“实际上黑格尔以后的现代哲学，在总体上是某种意义上的实践哲学，也是在这个意义上的反形而上学”<sup>③</sup>，但西方哲学所发生了这一具有根本意义的转向，若追溯其真正的源头，则非马克思莫属。或者说，马克思是西方现代实践哲学的真正奠基者。

---

<sup>①</sup> 伯恩斯坦曾言：“克尔凯郭尔基本目标不是要发展一种新的哲学观点……像马克思一样，但以一种极其不同的方式，克尔凯郭尔要求我们‘超越’哲学。克尔凯郭尔会同意马克思关于哲学家们只是解释了世界的说法，但他将会加上，对于我们每个作为独一无二的个体来说，关键在于改变自己。”（Bernstein, Richard J., *Praxis and Action*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971, p123.）

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第163页。

<sup>③</sup> 倪梁康：《欧陆哲学的总体思考：海德格尔思想比较研究·主持人话语》，《求是学刊》2005年第6期。

## 2. 马克思主义哲学以实现人的自由发展为终极目标

《共产党宣言》中写道：“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”<sup>①</sup>这是说，马克思主义哲学改变世界的最高目标便是每个人的自由发展的人类解放，亦即实现每个人在最高意义上的“成人”。这一点也更早地体现于马克思《关于费尔巴哈的提纲》中这一命题之中：“旧唯物主义的立脚点是市民社会，新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会的人类。”<sup>②</sup>这其中的一种意思便是说，旧唯物主义只是以市民的政治解放为目标，而新唯物主义则立足于以人类解放为目标。正由于马克思主义哲学的这一根本性特征，1998年，正值《共产党宣言》发表150周年，哲学家罗蒂在德国《法兰克福汇报》上发表了《〈共产党宣言〉——150年之后》一文以示敬意。在这篇文章中，罗蒂把《宣言》和《新约》相比较，认为这两个文献虽然都同一些令人遗憾的历史事件相联系，但只要人类还有对正义的希望和追求，每一个教师、每一个家长，都应该向他们的孩子们推荐这两本书，因为这两本书都表达了这样一种希望：“我们准备着到达这样一天，我们有能力到达这样一天，那时候，对所有人类的需要，我们都怀着敬意、抱着诚意，就像对我们身边的人、我们所爱的人的需要那样。”罗蒂认为《共产党宣言》甚至比圣经《新约》更具有强大的启迪性和感召力，由于它比《圣经》更具有世俗性，所以它也就更能够有力地激励人们为建立一个更加平等的理想社会而斗争。罗蒂的这番话，表明他抓住了马克思主义哲学之以改变世界为鹄的的根本特征。

## 3. 马克思主义哲学提出了有效的改变世界以实现人类解放的方法论原则

马克思主义哲学优越性的根本之点，还在于它不仅以人类解放，实现每个人的自由发展为目标，更在于它并未停留于只是谈论这一目标，或者只是满足于将之简单地付诸实施，而是借助于科学研究提供了有效地改变世界，实现人类解放之方法论原则。一般而言，提出一种理想目标总是容易的，而如何实现才是更为重要的问题。在人类历史上，不乏种种理想社会的构想，但却都未能摆脱空想的“乌托邦”之命运。而马克思主义哲学所主张的人类解放，实现每个人的自由发展之理想，却是具有坚实的科学依据之理想。这一科学依据非他，便是马克思从《德意志意识形态》开始便致力于创建，而至《资本论》方才基本完成的“历史科学”。正是在《资本论》中，马克思基于劳动价值论和剩余价值论而论证了必将导致资本主义不可能的利润率下降规律，从而论证了资本主义之为一非自然性存在，而是一历史性存在，从而不仅有其发生、发展，亦必然有其终结或灭亡，由此也就论证了人类自由发展理想之可实现性。

# 五、何为马克思主义哲学？

这是本门课程所要讨论的内容，在这里只能提示一下课程的基本结构和主要内容。

---

<sup>①</sup>《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第294页。

<sup>②</sup>《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第57页。



全部课程分为五个单元或部分：

**第一部分：导论**

第一讲 哲学何为？何为哲学？

**第二部分 当代中国马克思主义哲学研究之概观**

第二讲 从“教科书体系”到“实践唯物主义”

第三讲 马克思哲学阐释中的黑格尔主义传统

第四讲 马克思主义哲学的后黑格尔主义阐释

**第三部分 马克思主义哲学的基本问题**

第五讲 现代实践观念的起源

第六讲 思想对客观性的三种态度：从康德到马克思

第七讲 马克思哲学本体论之第一原理

第八讲 从《德意志意识形态》到《资本论》的“历史科学”

第九讲 历史唯物主义的双重逻辑及其间关联

**第四部分 马克思主义价值论、道德论、正义论之建构**

第十讲 马克思主义价值论之基础

第十一讲 马克思主义道德哲学之前提

第十二讲 马克思主义正义论之建构

**第五部分 马克思主义哲学与中国哲学精神的重建**

第十三讲 中华民族价值理想的重建之路

第十四讲 中国哲学精神现代重建方式之探讨