

如何理解哲學

——《孫正聿著作系列》的自我闡釋

孫正聿

[提 要] 何謂哲學？哲學何為？在把哲學理解為“反思”的意義上，如何理解“反思”就成為理解哲學的根本性問題。哲學的“反思”，不是一般意義的“對思想的思想”，而是“對思想的前提批判”，即對構成思想的基本信念、基本邏輯、基本方式、基本觀念和哲學理念的前提批判。哲學對思想的前提批判，揭示了人類思想活動和思想內容中隱含的“不自覺的和無條件的前提”，變革了人的世界圖景、思維方式和價值觀念，為人類文明形態的變革和個人對生命意義的追求提供深層的哲學理念。哲學對思想的前提批判，既不是對經驗事實的“表述”，也不是對情感意願的“表達”，而是以理論的方式“表徵”人類關於自身存在的“意義”。哲學的“合法性”既不是“擬科學”的“科學化”，也不是“擬文學”的“文學化”，而是以理論的方式“表徵”自己時代的“時代精神”，並塑造和引導新的時代精神。時代精神主題化、現實存在間距化、流行觀念陌生化、基本理念概念化，是哲學的存在方式。由此構成的哲學是理論形態的人類自我意識，也就是“人生在世和人在途中的人的目光”。人類正在途中，哲學正在路上。

[關鍵詞] 哲學 反思 表徵 前提批判 生命意義

[中圖分類號] B014 **[文獻標識碼]** A **[文章編號]** 0874 - 1824 (2018) 02 - 0011 - 18

我是在當代中國改革開放的歷史進程中學習、研究和講授哲學的，親身經歷和參與了從“真理標準大討論”到“哲學教科書改革”、從提出“實踐唯物主義”的哲學理念到反省“現代性”、從開展“中、西、馬”對話到探索“人類文明新形態”的當代中國哲學進程。在這期間，我撰寫並出版了《理論思維的前提批判》（1992）、《現代教養》（1996）、《崇高的位置》（1997）、《哲學通論》（1998）、《超越意識》（2000）、《思想中的時代》（2004）、《哲學修養十五講》（2004）、《孫正聿講演錄》（2011）、《人的精神家園》（2014）、《哲學：思想的前提批判》（2016）以及《孫正聿哲學文集》（九卷本，2006）等著作。2016年底，北京師範大學出版集團策劃出版若干作者的“著作系列”，並明確提出“每位作者以四部代表性著作”作為《系列》的書目。我的哲學研究，一直是以“哲學基礎理論”為主要研究方向，並以對“哲學”本身的追問為主要的思考內容，因此，我試圖以“如何理解哲學”為主題編選個人的“著作系列”，這就是《哲

學通論》、《哲學觀研究》、《辯證法研究》和《生命意義研究》這四部個人的“代表性著作”。

在我看來，學者的學術研究，離不開兩個東西：一是特殊的生存境遇和獨特的生命體驗，一是特定的理論資源和獨特的理論想象。學者的生命體驗與理論想象的融合，構成了具有個體性的哲學思想。這種哲學思想，既是以個人的名義講述人類的故事，又是以人類的名義講述個人的故事。^①我在《哲學通論》中說，哲學是以“時代性的內容，民族性的形式和個體性的風格去求索人類性問題”，哲學研究需要“時代精神主題化、現實存在間距化、流行觀念陌生化、基本理念概念化”，^②從而以自己的研究成果“表徵”自己時代的“時代精神”。我不是一位確有建樹的“學問家”，只是一個追問哲學的“思想者”。我把自己追問哲學的心路歷程和研究心得，聚焦於“如何理解哲學”這個主題，作為自己的“著作系列”的“自我闡釋”。

一、關於《哲學通論》

為什麼要以《哲學通論》而“通論哲學”？“通論哲學”的《哲學通論》的立意與追求是什麼？在我看來，“通論”哲學，與“導論”哲學或“概論”哲學，是“大不相同”的。“導”是“導入”和“引導”，致力於把人們引入哲學思考；“概”是“概述”或“概論”，概略地敘述哲學的主要內容；“通”則是“疏通”或“通達”，以追問哲學本身為主旨，集中地闡發作者對“哲學”的理解。因此，“通論哲學”的《哲學通論》，就是並且只是對“哲學”本身的追問，它的靈魂就是一個“通”字。

何謂哲學？哲學何為？這不只是每個接觸“哲學”的人都渴望回答而又難以回答的問題，也是每位“哲學家”都苦苦求索而又莫衷一是的問題。^③在哲學家那裡，“哲學觀”問題並不是他思考的“一個問題”，而是他必須首先回答的“核心問題”、“靈魂問題”。任何一位具有獨立建樹的哲學家，都有其對“哲學”的獨到的理解，都有其具有特定思想內涵的“哲學觀”。借用科學哲學家伊姆雷·拉卡托斯關於科學研究的“理論硬核”的說法，^④“哲學觀”就是各異其是的哲學理論的“理論硬核”。維護和堅守一種哲學觀，就是維護和堅守一種哲學理論；質疑和變革一種哲學觀，則是質疑和變革一種哲學理論。哲學史上的所謂“哲學轉向”，其首要的標誌就是變革已有的哲學觀並提出新的哲學觀。《哲學通論》的“立意”和“追求”，就是在對“哲學”的追問中，形成對“哲學”的新的理解，並以這種新的理解去闡釋“哲學”。

《哲學通論》的這個“立意”和“追求”，有著強烈的現實的針對性。這個針對性，主要有兩個方面：一是當代中國的哲學研究，一是當代世界的哲學思潮。從當代中國的哲學研究說，自20世紀80年代中期以來的“哲學教科書改革”和“重新闡釋中外哲學史”，特別是自20世紀90年代以來的“中、西、馬”對話，引發出一個無法迴避的根本性問題：究竟怎樣理解我們所研究的“哲學”？^⑤具體言之，究竟怎樣理解哲學是“理論化、系統化的世界觀”？究竟怎樣理解哲學的“基本問題”是“思維和存在的關係問題”？究竟怎樣理解哲學與常識、宗教、藝術和科學的關係？究竟怎樣理解哲學的“無用之大用”？究竟怎樣理解中外哲學的“同中之異”與“異中之同”？這些就是改革開放以來中國哲學界追問“哲學”的重要問題。正是在這種追問中，日益強烈地凸顯了如何理解哲學的“哲學觀”問題。

當代中國哲學界對“哲學”的追問，又是同20世紀80年代以來西方哲學各種思潮的湧入密不可分的。從當代世界的哲學思潮說，從“拒斥形而上學”到“後形而上學”，“消解哲學”、“終結哲學”似乎成了當代哲學的“自我意識”。面對當代西方哲學的“語言轉向”、“分析運動”、

“現象學”、“解釋學”、“存在主義”、“科學主義”、“後現代主義”、“後形而上學”，中國哲學界在引進、評介和反思當代西方種種哲學思潮的過程中，同樣不可迴避地提出這個根本性問題：究竟怎樣理解我們所研究的“哲學”？哲學是“科學的邏輯”還是“思的事情”？哲學是“語言分析”還是“澄清思想”？哲學是“現象學”還是“解釋學”？哲學是“文化批判”還是“文化對話”？哲學是“真理的追求”還是“合法的偏見”？在《哲學通論》中，我把當代哲學所理解的“哲學”概括為八種“哲學觀”：普遍規律說，認識論說，語言分析說，存在意義說，精神境界說，文化批判說，文化對話說和實踐論說，^⑩力圖通過對這些“大不相同”的哲學觀的批判性反思，形成對“哲學”的新的理解。

我對“哲學”的“追問”，首先是與當代中國的“哲學教科書改革”直接相關的。通行的“哲學教科書”，是從“哲學”與“科學”的關係出發來闡釋“哲學”的。^⑪這個闡釋的基本邏輯是：哲學是“理論化、系統化的世界觀”，而世界觀就是“關於整個世界的根本觀點”；科學所研究的是世界的“各個領域”，因而提供的是關於“各個領域”的“特殊規律”；哲學所研究的則是“整個世界”，因而提供的是關於“整個世界”的“普遍規律”；科學為哲學提供其形成“普遍規律”的“知識基礎”，哲學則以其所概括的“普遍規律”為科學提供“世界觀和方法論”。對於這個闡釋邏輯及其結論，我向自己提出的追問是：如果“哲學”與“科學”的關係是一種研究對象的“整個世界”與“各個領域”的關係，是一種理論內容的“普遍規律”與“特殊規律”的關係，也就是“整體”與“部分”、“普遍”與“特殊”的關係，那麼，“哲學”不就是“科學”的“延伸”或“變形”，不就是一種具有最高的概括性和最大的普遍性的“科學”嗎？“哲學”還有什麼獨立的特性和獨特的價值呢？^⑫“哲學”又何以是與宗教、藝術、科學相並立的人類把握世界的“一種基本方式”呢？由於“哲學教科書”論述哲學與科學的關係的出發點是“思維和存在的關係問題”，因此，對“哲學”本身的追問，直接引發我對哲學的“重大的基本問題”即“思維和存在的關係問題”的追問。

“思維和存在的關係問題”，究竟是哲學研究中的“一個重大問題”，還是哲學研究中的“重大的基本問題”？對這個問題的不同回答，決定了對“哲學”的不同理解。如果認為“思維和存在的關係問題”只是哲學研究中的“一個重大問題”，那麼，它就只是某些哲學家或某個時代的哲學家特別關切的問題，而不是決定哲學的特殊的理論性質和獨特的社會功能的“重大的基本問題”；如果認為“思維和存在的關係問題”是哲學的“重大的基本問題”，而不只是哲學研究中的“一個重大問題”，那麼，它就是決定哲學的特殊的理論性質和獨特的社會功能的“根本性”問題，也就是決定哲學成為人類把握世界的一種基本方式的“根本性”問題，而決非只是某些哲學家或某個時代的哲學家特別關切的問題。在《哲學通論》中，我對前者的質疑和對後者的論證，主要是提出和闡發了下述觀點：人類把握世界的全部活動——以實踐活動為基礎的認知活動、評價活動和審美活動——都是實現“思維和存在”的“統一”，但是，哲學以外的人類活動，都是把“思維和存在的同一”作為“不自覺的和無條件的前提”，致力於實現“思維和存在的統一”，而不是追究和反思構成人類全部活動的這個“不自覺的和無條件的前提”。與此相反，哲學並不是致力於“思維和存在的統一”，而是反思這個“統一”的“不自覺和無條件的前提”，也就是把“思維和存在的關係”作為“問題”反過來而思之。正是對“思維和存在的關係問題”的“反思”，決定了哲學的特殊的理論性質和獨特的社會功能，也就是決定了哲學是人類把握世界的一種基本方式。仍以“哲學”與“科學”的關係為例，從“思維和存在的關係問題”看，就可以做

出這樣的解釋：“科學”是以“整個世界”為對象，形成關於“整個世界”的“全部思想”；“哲學”則是以“科學”所提供的關於“整個世界”的“全部思想”為對象，揭示在這“全部思想”中所隱含的“不自覺的和無條件的前提”，把“思維和存在的關係”作為“問題”而予以“反思”。對思想的反思，就是以“思維和存在的關係問題”作為自己的“重大的基本問題”的“哲學”。“哲學”的特殊的理論性質和獨特的社會功能，就在於它以“思維和存在的關係問題”作為自己的“重大的基本問題”。這是我對“哲學”的根本性理解。^⑨

“思維和存在的關係問題”，既不是“思維和存在”的問題，也不是思維和存在“如何統一”的問題，而是思維和存在的“關係問題”。釐清這個問題，是理解“哲學”的深層的理論問題，也是我在《哲學通論》中着力闡發的問題。人們之所以把哲學視為“關於整個世界”的“世界觀”，從根本上說，就在於把哲學的“重大的基本問題”當作“思維和存在”的問題，而不是理解為思維和存在的“關係問題”。如果把哲學的“重大的基本問題”當作“思維和存在”的問題，就會把“思維”和“存在”作為哲學的研究對象，就會把提供關於“自然、社會和思維”的最一般的知識作為哲學的歷史使命，就會導致把“哲學”視為具有最大的普遍性和最高的概括性的“科學”。只有把思維和存在的“關係”作為“問題”，追究思維和存在的“關係”，揭示“思維和存在的關係問題”所隱含的“不自覺的和無條件的前提”，才能理解哲學何以是人類把握世界的“一種基本方式”，才能把握哲學的特殊的理論性質和獨特的社會功能。重新闡釋作為哲學的“重大的基本問題”的“思維和存在的關係問題”，並在這個重新闡釋的過程中重新論述“哲學”，構成了《哲學通論》的“主題”和“主線”，也構成了《哲學通論》的“靈魂”和“血肉”。就此而言，《哲學通論》的“通”，就是以重新闡釋“思維和存在的關係問題”為“靈魂”，“疏通”對“哲學”的理解。

在我的已出版的作品中，《哲學通論》所產生的影響是最為廣泛的，也是最為持久的。自1998年面世以來，該書先後收入“中國文庫”和“人民·聯盟文庫”，並獲得國家圖書獎提名獎和國家級教學成果一等獎。《哲學通論》之所以能夠產生廣泛而持久的影響，既是同它對“哲學”的追問和對“哲學”的新的理解密不可分的，又是同它作為“專著性的教材”而流傳於世密切相關的。

《哲學通論》的主題很鮮明，問題很集中，就是在對“哲學”的追問中闡述我對“哲學”的理解。我把《哲學通論》稱之為“專著性的教材”，既不是有意為之地標榜其“專著性”，也不是有意為之地強調其“教材性”，而是因為這本書的“立意”和“追求”本身是“二重性”的：其一，它以“追問哲學”為主線，針對古今中外的哲學家們對“哲學”的各異其是的理解和闡釋，具體地探討哲學的研究對象、思維方式、理論性質、社會功能和演進邏輯，系統地反思哲學的基本理論和基本範疇，並賦予這些基本理論和基本範疇以作者的獨特的思想內涵，因而是一部具有很強的個體性的學術著作；其二，它又以“追問哲學”為主線，針對通行的“哲學原理教科書”對“哲學”的教條化的理解和闡釋，具體地分析教科書中唯物論、辯證法、認識論和歷史觀這“四大板塊”對哲學基本理論的論述，系統地反思教科書對“哲學”、“真理”、“矛盾”、“規律”、“價值”、“歷史”等基本範疇的闡述，體系化地展現作者對哲學基本理論和基本範疇的理解，因而又是一部具有很強的教科書性質的教材。正是基於《哲學通論》本身的“二重性”，我把它稱之為“專著性的教材”。

《哲學通論》的“專著性”與“教材性”的“二重性”，直接地體現在它的內容與形式的“二

重性”：從形式上看，《哲學通論》呈現給讀者的是“講述”哲學的自我理解、思維方式、生活基礎、主要問題、派別衝突、歷史演進以及哲學的修養和創造，具有顯著的教科書式的敘述方式；從內容上看，《哲學通論》所論述的全部問題，又是論證作者自己對這些問題的理解，賦予哲學的基本理論和基本範疇以新的思想內涵，變革了“教科書”所給定的哲學觀念，因而又具有顯著的學術專著的理論內容。《哲學通論》的內容與形式的“二重性”，決定了它是一部“專著性的教材”。作為“專著”，它變革了教科書的哲學觀念，賦予哲學以新的解釋原則；作為“教材”，它使變革了的哲學觀念得以普及，深刻地改變了人們對哲學的理解。以“教材”的形式而展現“專著”的內容，又以“專著”的內容而訴諸“教材”的形式，從而把學術性的哲學觀念變革轉化為大眾化的哲學觀念變革，這大概就是《哲學通論》產生廣泛影響的生命力之所在。

《哲學通論》的“專著性”與“教材性”的“二重性”，比較鮮明地體現在它的“形上”與“形下”之間的“張力”。《哲學通論》訴諸的是對哲學的基本理論和基本範疇的反思與論證，但是，這種反思和論證所訴諸的敘述方式卻不是抽象的、晦澀的哲學概念的羅列，不是“原理加實例”的解說，而是對人們所“熟知”的哲學觀念的探究與追問。這集中地體現在以下三個方面：《哲學通論》所探討的問題，幾乎都是人們普遍關切的問題；《哲學通論》所研究的理論，幾乎都是人們普遍熟悉的理論；《哲學通論》所分析的範疇，幾乎都是人們經常使用的概念。《哲學通論》的出發點是黑格爾的那句名言：人們經常掛在嘴邊的名詞，顯得是異常熟知的東西，往往是人們最無知的東西。^⑩具體言之：怎樣理解哲學的“愛智”？怎樣理解哲學的“世界觀”？怎樣理解真理的“客觀性”？怎樣理解價值的“主觀性”？如何看待“唯物主義”和“唯心主義”？如何看待“辯證法”和“形而上學”？如何看待“真善美”與“假惡醜”？如何看待“歷史活動”與“歷史規律”？“思維和存在的關係問題”何以是“哲學的重大的基本問題”？哲學何以“使人作為人而成為人”？由“熟知”而追究“真知”，由“名稱”而昇華為“概念”，由“文本”而凝煉為“思想”，從而超越“原理加實例”的教科書模式，把哲學的“學術”變為人們的“學養”，這就是《哲學通論》力求達到的“形上”與“形下”之間的張力。

《哲學通論》的“專著性”與“教材性”的“二重性”，還比較顯著地體現在它的“文本”與“思想”之間的“張力”。《哲學通論》力圖以全部哲學史和當代哲學為背景來追問哲學，幾乎每個哲學問題都要回應古今中外哲學家們所提出的重要理論觀點，並因而觸及難以勝數的哲學著述。“文本研究”應當是“通論哲學”的堅實基礎。然而，“通論哲學”的《哲學通論》並不是關於某種哲學理論或某種哲學思潮的專門研究，而是力圖以哲學史為背景而疏通對“哲學”的理解，因此，就需要自覺地保持文本與思想之間的張力，力求做到史論結合、以論帶史、論從史出。在我看來，哲學是歷史性的思想，哲學史則是思想性的歷史。^⑪離開思想性的歷史（哲學史），就不可能真正地理解歷史性的思想（哲學）；離開歷史性的思想（哲學），也不可能真正地把握思想性的歷史（哲學史）。因此，在《哲學通論》中，對於作為“思想性的歷史”的哲學史，我着力地概括其“思想性”，對於作為“歷史性的思想”的哲學，則着力地闡明其“歷史性”，從而疏通對哲學的歷史性的理解，並打通理解哲學的思想道路。《哲學通論》的敘述邏輯，就是把歷史性的思想（哲學）作為顯性邏輯，而把思想性的歷史（哲學史）作為隱性邏輯，以“縱向問題橫向化”的方式，凸顯理解哲學的重大理論問題，並賦予這些重大理論問題以新的思想內涵。“融通”古今中外哲學，“變通”各異其是的哲學觀，“打通”哲學的理論空間，“開通”哲學的思想道路，這就是立意於“通”的《哲學通論》的主旨和追求。

二、關於《哲學觀研究》

如果說《哲學通論》是以“教材”的形式講述作者對哲學的理解，因而是一部“專著性的教材”，那麼，《哲學觀研究》就是以“專題”的方式論述作者對哲學的理解，因而是一部“學術性的專著”。在這個意義上，《哲學通論》就是“教材版”的《哲學觀研究》，《哲學觀研究》就是“學術版”的《哲學通論》。

作為“學術版”的《哲學通論》，《哲學觀研究》當然不是以“學術”的面目去論述《哲學通論》所講述的問題，而是以“學理”的探究去闡述作者對哲學的理解。在《哲學觀研究》中，我從分析什麼是“哲學觀問題”入手，以如何理解“哲學是世界觀”為切入點，在具體地探討黑格爾和馬克思這兩位偉大哲人的哲學觀的基礎上，比較深入地闡述了現代哲學的哲學觀念變革和當代中國的哲學觀念變革，並進而集中地論證了哲學何以是對思想的前提批判，以及哲學如何展開對思想的前提批判，從而系統地闡述了我的“哲學觀”。

在我看來，“哲學觀”並不是哲學中的“一個觀念”，而是哲學中的“核心觀念”和“靈魂觀念”；“哲學觀問題”並不是哲學中的“一個問題”，而是哲學中的“實質問題”和“根本問題”。通行的哲學原理教科書，把哲學界說為“理論化、系統化的世界觀”，又把世界觀解釋為“關於世界的根本觀點”，由此就把“哲學”視為“關於整個世界的普遍規律的理論”，並從而把哲學視為具有最大的普遍性和最高的解釋力的“科學”。這就是我所指認的哲學研究中的“知識論立場”。在我看來，哲學作為人類把握世界的一種基本方式，並不是科學的延伸和變形，而是人類思想的一種特殊的維度——以思想自身為對象反過來而思之的“反思”的維度。科學以“整個世界”為對象而形成關於世界的“全部思想”，哲學則以科學所構成的“全部思想”為對象反過來而思之。哲學的“反思”，並不是對思想內容的“反復思考”，而是揭示構成思想的根據、標準和尺度，因此，“哲學”的“反思”，並不是一般意義的“對思想的思想”，而是“對思想的前提批判”。把“反思”定位為“對思想的前提批判”，這是我的哲學解釋原則，也就是我所理解的“哲學”。^⑩

什麼是“思想的前提批判”？思想的前提，就是思想構成自己的根據和原則。它是思想構成自己的“幕後的操縱者”，是思想構成自己的“看不見的手”。它具有隱匿性、強制性、普遍性、可選擇性或可批判性這四個基本特性。首先，思想的前提具有隱匿性，它制約和規範人的思想活動和思想內容，但卻隱藏在人的思想活動和思想內容的背後，因而是思想活動得以進行、思想內容得以形成的“不自覺的和無條件的前提”；其次，思想的前提具有強制性，它作為思想的幕後的操縱者，制約和規範人們想什麼和不想什麼、怎麼想和不怎麼想、做什麼和不做什麼、怎麼做和不怎麼做，也就是決定人們的思想內容和思維方式、行為內容和行為方式，以思想中的“看不見的手”而支配人們的思想和行為；^⑪再次，思想的前提具有普遍性，主要表現在以思想活動的邏輯規則和方法而展開思想，以人類把握世界的各種方式而構成思想，以人類文明所積澱的基本觀念而規範思想，因此，思想的前提在人類的思想活動中是“無處不在”和“無時不有”的；最後，思想的前提具有可選擇性和可批判性，它在構成思想的特定過程和特定結果中是確定的和具有強制性的，但在思想的歷史進程中又是不確定的和不斷變革的，因此，思想的前提既是可批判的，又是可選擇的，由此構成的就是對思想的前提批判。

思想構成自己的前提，從總體上說，可以概括為五個主要方面：一是思想構成自己的“基本

信念”，也就是承諾思維和存在的同一性，承諾思維的規律與存在的規律在本質上服從於同樣的規律，這是思想構成自己的最深層的“不自覺的和無條件的前提”；二是思想構成自己的“基本邏輯”，也就是人們思想活動中所遵循的構成思想的規則和方法，即運用概念、判斷和推理來構成思想的邏輯規則和論證方法；三是思想構成自己的“基本方式”，也就是人類的“屬人的世界”得以形成的常識、宗教、藝術、科學和哲學等“人類把握世界的基本方式”，這些基本方式為人類構成了各不相同的和豐富多彩的世界圖景、思維方式和價值觀念，從而使人類的思想成為地球上“最美麗的花朵”；^④四是思想構成自己的“基本觀念”，也就是在人類文明的歷史進程中積澱下來並且規範人們思想活動和思想內容的理念和範疇，它們作為人類認識的“階梯”和“支撐點”，制約著人類思想的廣度和深度、方向和未來；五是思想構成自己的“哲學理念”，也就是制約和規範各種“基本觀念”的最深層的“基本理念”，即對人與自然、人與社會、人與自我的根本性理解，它們作為世界觀、歷史觀和人生觀最深層地制約著人的世界圖景、思維方式和價值追求。構成思想的基本信念、基本邏輯、基本方式、基本觀念和哲學理念，就是思想構成自己的“不自覺的和無條件的前提”。

以思想構成自己的前提為“反思”的對象，哲學對思想的前提批判，主要包括五個方面：一是對構成思想的“基本信念”的前提批判，也就是對作為哲學的“重大的基本問題”的“思維和存在的關係問題”的前提批判，引導人們不斷地深化對“思維與存在”、“人與世界”、“主體與客體”、“感性與理性”、“真理與價值”、“理論與實踐”、“理想與現實”之間關係的探究與追問；二是對構成思想的“基本邏輯”的前提批判，也就是對構成思想的外延邏輯（形式邏輯）、內涵邏輯（辯證邏輯）和實踐邏輯（生活邏輯）的前提批判，引導人們不斷地深化對“歷史與邏輯”、“直覺與邏輯”、“語言與邏輯”、“思想的內容與形式”、“思維的抽象與具體”、“理性的有限與無限”之間關係的探究與追問；三是對構成思想的“基本方式”的前提批判，也就是對人類把握世界的各種基本方式——常識、宗教、藝術、科學和哲學——的前提批判，引導人們不斷地深化對“哲學與常識”、“哲學與宗教”、“哲學與藝術”、“哲學與科學”的探究與追問；四是對構成思想的“基本觀念”的前提批判，也就是對作為“思維的聯結點”和“認識的支撐點”的基本概念和基本範疇的前提批判，引導人們不斷地深化對“世界”、“自然”、“社會”、“歷史”、“文明”、“規律”、“真理”、“價值”、“正義”、“平等”、“自由”的探究與追問；五是對構成思想的“哲學理念”的前提批判，也就是對哲學的“世界觀”、“歷史觀”、“人生觀”、“價值觀”、“本體論”、“認識論”的前提批判，引導人們不斷地深化對“共性與個性”、“有限與無限”、“絕對與相對”、“能動與受動”、“統一與多樣”、“自由與必然”、“標準與選擇”等關乎人類的生存與發展、人生的意義與價值等重大問題的探究與追問，啟迪和激發人們在社會生活的一切領域永遠敞開自我反思和自我批判的空間，促進社會的觀念更新、科學發現、技術發明、工藝改進、藝術創新乃至文明形態的變革，從而實現人類的自我超越和自我發展。^⑤

哲學對思想的前提批判，不僅凸顯了哲學的特殊的理論性質和獨特的社會功能，而且為哲學敞開了廣闊的和開放的理論空間。值得深思的是，當代的方興未艾的“部門哲學”，之所以是科學哲學、文化哲學、經濟哲學、政治哲學、社會哲學、法哲學……，而不是科學學、文化學、經濟學、政治學、社會學、法學……，從根本上說，就在於它們並不是關於科學、文化、經濟、政治、社會、法律等等的科學，而是對這些科學的前提批判，即對構成這些科學的各種“基本觀念”的前提批判。具體言之，究竟何謂科學、文化、經濟、政治、社會和法律？究竟如何理解支撐它

們的人性、理性、真理、價值、正義、平等和自由等“基本觀念”？究竟怎樣看待它們所蘊含的利與害、福與禍、進與退、理論與實踐、理想與現實等“哲學理念”？正是對構成這些科學的“基本觀念”和“哲學理念”的“前提批判”，才構成了反思這些科學的“哲學”；正是反思這些科學的哲學，才變革了這些科學的基本觀念。對構成思想的基本觀念的前提批判，不僅為各門科學的發展提示了廣闊的和開放的思想空間，而且為哲學自身的發展提供了永無止境的理論空間。

哲學對思想的前提批判，不是天馬行空式的玄虛的遐想，也不是深奧莫測的晦澀的思辨，而是對“自明性”的分析。哲學所追問的構成思想的“前提”，就“隱匿”在人們的思想當中，就是人們習以為常、不予追究的問題，就是人們當作不證自明、毋庸置疑的問題。哲學所追求的“思維和存在的關係問題”，之所以是人類思維的“不自覺的和無條件的前提”，就在於人們並不懷疑“思維和存在的同一性”。如果人們在自己的認識活動中，不是致力於實現“思維和存在的統一”，而是批判地反思“思維和存在的關係問題”，追問思維的規律能否把握存在的規律，又如何以思維的規律去把握事物的運動規律呢？又如何形成“物理學”、“生理學”、“心理學”、“倫理學”呢？正因為“哲學”是把人們不當作問題的“思維和存在的關係問題”作為自己的“重大的基本問題”，致力於批判地反思人類思維的“不自覺的和無條件的前提”，才使其成為人類把握世界的一種基本方式，才在人類的社會生活中發揮自己的獨特的社會功能——反思和變革思想構成自己的“前提”。在這個意義上，哲學並不是研究人們當作問題的問題，而恰恰是把人們不當作問題的問題作為自己“反思”的問題。例如，人們經常以“真”與“假”、“好”與“壞”、“美”與“醜”來判斷和評價事物，但並不追問用什麼判斷和評價事物的“真善美”與“假惡醜”，而哲學則是“反其道而行之”，致力於對“真善美”與“假惡醜”的追問：究竟什麼是“真”？是我“看到”的“現象”是真的，還是我的“思想”把握到的“本質”是真的？“真”與“善”是什麼關係？“壞的朋友”能否說是“真的朋友”？“真”與“美”又是什麼關係？“美”是客觀存在的，還是主觀感受的？真善美是恒久不變的，還是具有歷史性和民族性？哲學的這種追問，指向的是構成思想的“基本觀念”，也就是人們視為不證自明和毋庸置疑的構成思想的“前提”。哲學對“自明性”的分析，就是“清理”思想的“地基”，引導人們在新的“思想地平”上構成思想。

哲學對思想的前提批判，不只是變革了構成思想的各種“基本觀念”，而且變革了“哲學理念”，賦予哲學理念以新的思想內涵。在我的《哲學觀研究》中，最為着力的是反思構成思想的深層的“哲學理念”，最為重要的是變革了對“世界觀”、“本體觀”、“反思觀”以及哲學的存在方式和工作方式的理解。這就是：哲學的世界觀，並不是人站在世界之外而形成的關於整個世界的觀念，而是人生在世和在途中的人的目光；^⑥哲學的本體觀，並不是關於世界本原的觀念，而是規範人的思想和行為的根據、標準和尺度；哲學的反思，並不是關於思想內容的反復思考，而是對構成思想的諸種前提的批判；哲學的存在，並不是“表述”經驗事實或“表達”情感意願，而是“表徵”自己時代的時代精神並從而構成“文明的活的靈魂”。哲學對思想的前提批判，是以概念的邏輯體系為內容的批判性反思，是以真善美為出發點和立足點的批判性反思，因此，哲學在其理論形態上，是以概念的邏輯體系所體現的辯證法、認識論和邏輯學的“三者一致”，哲學在其理論內容上，則是以追求真善美為思想內涵的存在論、真理論和價值論的“三者一致”。

在對構成思想的“哲學理念”的前提批判中，對“本體”觀念的批判性反思，在我的《哲學觀研究》中，具有突出的重要意義。究竟什麼是哲學所追問的“本體”？本體是“有”還是

“無”？“本體”是“本原”還是“根據”？本體論是“對象性”理論還是“意向性”理論？本體論是一種“論證”還是一種“追求”？在當代哲學中，或者把本體論等同於存在論，以存在論之名而闡釋本體論；或者把本體論與存在論對立起來，以存在論之名而討伐本體論。在我看來，理解哲學所追求的“本體”和哲學對“本體”的追求，首先必須訴諸追究“本體”的人類思維。基於人類實踐本性的人類思維，“按它的本性、使命、可能和歷史的終極目的來說”，^①總是渴望在最深刻的層次上或最徹底的意義把握世界、解釋世界和確認人在世界中的地位與價值。人類思維的這種“至上性”追求，構成哲學的“本體論”追求。^②追究“本體”的哲學，並不是在思維的運動中獲得關於世界的越來越豐富的規定性，而是在思維的運動中不斷深入地追問存在的“可能性”，即不斷地追問存在的“根據”和“前提”。因此，哲學意義的本體論，並不是關於思維規定的“存在論”，而是對思想的“前提批判”；哲學意義的“本體”，並不是構成世界的“始基”或“基質”的“本原”，而是規範人的思想和行為的“根據”、“標準”和“尺度”；在人類的哲學思維中，“本體論”是一種追根溯源式的“意向性”追求，而不是一種關於存在的“對象性”理論。哲學的本體論追求的合理性在於，人類總是懸設某種基於現實而又超越現實的理想，否定現實的存在，把對現實的理想變為理想的現實；哲學的本體論追求的真实意義在於，啟發人類在理想與現實、終極的指向性與歷史的確定性之間，既保持某種“必要的張力”，又不斷地打破這種“微妙的平衡”，從而使人類永遠敞開自我批判和自我超越的空間。^③哲學的本體論追求，深切地顯現了哲學思維的理想性、反思性、批判性和超越性。這表明，只有重新理解哲學的本體論追求，才能重新理解哲學的“世界觀”：它不是關於“整個世界”的“普遍真理”，而是人生在世和人在途中的人的目光，是規範人的思想和行為的具有時代性內涵的根據、標準和尺度。因此，以本體論追求為根本指向的哲學的“世界觀”，不是終極性的而是歷史性的，不是絕對的而是相對的。規範人的思想和行為的“本體”，既不是絕對之絕對，也不是絕對之相對，而是相對之絕對——歷史過程中的相對，自己時代中的絕對。“本體”是作為“中介”而存在的。人在途中，哲學在路上。

在對構成思想的“哲學理念”的前提批判中，特別是在反思現代西方哲學“拒斥形而上學”的過程中，我不斷地向自己提出一個追問：哲學何以存在？按照現代西方哲學家魯道夫·卡爾納普的說法，人類的語言有兩種職能，即“表述”的職能和“表達”的職能；科學以“表述”的職能構成關於經驗事實的命題，藝術則以“表達”的職能構成關於人的情感或意願的種種看法；如果哲學是形而上學而又以“表述”的職能構成關於經驗事實的命題，那麼，哲學就只能是“給予知識的幻相而實際上不給予任何知識”；如果哲學是形而上學而又以“表達”的職能而構成關於人的情願或意願的種種看法，那麼，哲學充其量只不過是一些“蹩腳的詩”；作為形而上學的哲學，既不能勝任語言的“表述”職能，又無力承擔語言的“表達”職能，因此就只能是作為“形而上學”而被“拒斥”了。^④具有反諷意義的是，百餘年來的現代哲學，或者屈就於卡爾納普的關於語言的“表述”職能的自我申辯，致力於哲學的“科學化”，試圖把自己變成具有最大的普遍性和最高的解釋力的“科學”；或者屈就於卡爾納普的關於語言的“表達”職能的自我承諾，致力於哲學的“文學化”，試圖把自己變成富有思想力和表現力的“文學”。由此，現代哲學就在自己的“合法性”的自我申辯和自我承諾中，陷入了無法超越的窘境：如果承諾和承擔語言的“表述”職能或“表達”職能，就必須致力於哲學的“科學化”或哲學的“文學化”，因此也就失去了自己的獨立的或獨特的存在方式；如果不承諾或不擔當語言的“表述”職能或“表達”職能，就既

不能像“科學”那樣描述和解釋世界，又不能像“文學”那樣表現人的情願和意願，因此同樣失去了自己的獨立的或獨特的存在方式。正是面對現代哲學的窘境和探尋現代哲學的出路，我在《哲學觀研究》中提出和論證了哲學的“表徵”的存在方式：哲學作為理論形態的人類自我意識，既不是以語言的“表述”職能構成關於經驗事實的命題，也不是以語言的“表達”職能構成關於人的情感或意願的種種看法，而是以自己的“表徵”方式顯現人類存在的“意義”。從語言的職能說，哲學總是在“表述”或“表達”什麼，但哲學的“表述”或“表達”的真實意義，卻不在於它所“表述”或“表達”的內容，而是以理論的形態“表徵”自己時代的“時代精神”和人類文明的“活的靈魂”，即“表徵”人類存在的“意義”。具體言之，哲學作為“思想中所把握到的時代”，既不是“表述”時代狀況的經驗事實，也不是“表達”對時代的情感和意願，而是“表徵”人類關於時代的生存意義的自我意識。^②在《哲學觀研究》中，我着力地從哲學的自我追問、哲學的問題轉換、哲學的派別衝突以及哲學命題的真實意義等方面，闡發了哲學的“表徵”的存在方式。在我看來，“表徵”人類存在“意義”的哲學，既不是孤立的“存在論”，又不是孤立的“真理論”，也不是孤立的“價值論”，而是以“真善美”為內涵的存在論、真理論和價值論的“三者一致”；“表徵”人類存在意義的哲學，是以“時代精神主題化、現實存在間距化、流行觀念陌生化和基本理念概念化”的方式，使自己成為“理論形態的人類自我意識”。哲學作為理論形態的人類自我意識，它在對構成思想的前提批判中，不斷地塑造和引導新的“時代精神”，不斷地反思和澄明人類存在的“意義”，從而使自己成為“文明的活的靈魂”。

哲學對思想的前提批判，熔鑄著哲學家對人類生活的摯愛，對人類命運的關切，對人類境遇的焦慮，對人類未來的期待。因此，哲學對思想的前提批判，既不是超然於人類生活之外的玄思和遐想，也不是僵化的教條和冰冷的邏輯。在哲學被“驅逐”出自然、歷史和思維領域而“無家可歸”之時，思想的前提批判為哲學證明了“四海為家”——以思想自身為對象反過來而思之——的廣闊前景。思想的前提批判，揭示了哲學的特殊的理論性質和獨特的社會功能，展現了哲學發展的自我批判的活力和永不枯竭的理論空間。^③這深切地表明：人類正在途中，哲學正在路上。

三、關於《辯證法研究》

哲學對思想的前提批判，從根本上說，就是批判地反思“思維和存在的關係問題”，就是揭示“思維和存在”的“矛盾關係”，因而也就是關於“思維和存在”的“矛盾關係”的“辯證法”。因此，我的《哲學通論》和《哲學觀研究》，不僅內在地包含辯證法研究，而且具體地展現為《辯證法研究》。我的博士學位論文的主標題是“理論思維的前提批判”，副標題則是“論辯證法的批判本性”。我所理解的思想的前提批判，與關於“思維和存在的關係”的辯證法，是相互規定、密不可分的。或者更為明確地說，哲學對思想的前提批判，就是哲學意義的辯證法。

究竟如何理解辯證法？這同如何理解哲學一樣，又是一個眾說紛紜、莫衷一是的重大理論問題。具體言之，它是哲學研究的一個領域，還是哲學自身的實質內容？它是哲學研究的一種方法，還是哲學研究的理論內容？它是哲學研究的知識內容，還是哲學研究的人類智慧？它是人們使用的一種思想工具，還是人們內化於心的深層學養？這些關係到如何理解辯證法的深層問題，是需要並且必須認真探討的。

首先，辯證法是哲學研究的一個領域，還是哲學自身的實質內容？無論是在哲學教材中，還是在哲學論著中，通常是以兩種方式討論和論述辯證法：一是把辯證法與本體論、認識論、價值

論、歷史觀等並列為哲學的基本領域或基本理論；一是把辯證法敘述為與“形而上學”相對立的思維方式。由於後者只不過是從兩種思維方式的對立來闡述辯證法，因而本質上仍然是把辯證法視為哲學中的一個基本領域或哲學中的一種基本理論。值得玩味的是，通行的“哲學原理教科書”關於哲學“基本問題”的論述，是把“思維和存在的關係問題”分解為“誰為第一性”的“本體論”問題和“有無同一性”的“認識論”問題，卻把“辯證法”問題排斥在“思維和存在的關係問題”之外，似乎“辯證法”是與作為哲學的“重大的基本問題”的“思維和存在的關係問題”無關的問題。^②由此提出的問題就是：究竟如何看待辯證法與哲學的關係？究竟如何看待辯證法與哲學“基本問題”的關係？

哲學是對“關係問題”的研究。無論是把這個關係問題歸結為“思維和存在的關係問題”，還是“人與世界的關係問題”或者“主體和客體的關係問題”，總之是對“關係問題”的研究。訴諸哲學史，我們會看到，無論是中國哲學還是西方哲學，表現其理論內容的基本範疇總是具有“成對”的性質。諸如西方哲學的萬物與本原、共相與個別、實體與屬性、思維與存在、主體與客體、感性與理性、直覺與邏輯、現象與本質、自由與必然，中國哲學的天地、道德、性命、禮義、體用、理氣、知行、物我、仁智、理欲，無不表現為成對的哲學範疇。哲學範疇的成對性，並不是古今中外的哲學家們的有意為之，而是因為哲學是關於“關係問題”的研究。如何理解和對待這些關係問題，如何理解和對待表現這些關係問題的成對的哲學範疇，構成了哲學的辯證法。正因如此，辯證法並不是哲學研究的一個領域，而是哲學自身的實質內容。

人對世界的關係，並不是肯定性的統一關係，而是否定性的統一關係。人是目的性、對象性的存在，不僅要在觀念上把現實的存在變為理想的存在，而且要在實踐中把現實的存在變為理想的存在，由此就構成了人對世界的否定性統一關係，就構成了人對世界的無限豐富的矛盾關係。人對世界的矛盾關係，直接地表現為主體與客體的矛盾關係。馬克思、恩格斯在《德意志意識形態》中提出：“凡是有某種關係存在的地方，這種關係都是為我而存在的；動物不對什麼東西發生‘關係’，而且根本沒有‘關係’；對於動物來說，它對他物的關係不是作為關係存在的。”^③“關係”的存在必須以“我”的存在為前提，由此構成的就是“主體”與“客體”的矛盾關係。人對自然的關係、人對社會的關係、人對自我的關係，都是以“我”的自我意識為前提的主體與客體的關係。主體與客體的矛盾關係，既包括主體改變客體的實踐關係，又包括以實踐為基礎的認知關係、評價關係和審美關係，還包括人與人之間的“主體間”或“主體際”關係。反思人對世界的否定性統一關係，反思人對世界的否定性統一所構成的無限豐富的主客體關係，就構成了無限豐富的“成對”的哲學範疇，就構成了作為哲學實質內容的“辯證法”。

作為主體的人，既是“感性”的存在，又是“理性”的存在，既以“表象”的方式把握世界，又以“概念”的方式把握世界，既對客體做出“事實”判斷，又對客體做出“價值”判斷，既要面向既定的“現實”，又要追求未來的“理想”，由此就構成了“個別”與“一般”、“現象”與“本質”、“偶然”與“必然”、“可能”與“現實”、“必然”與“自由”、“事實”與“價值”、“理論”與“實踐”、“標準”與“選擇”的無限豐富的矛盾關係。人類的精神活動，不僅包括超越對象的表象、超越形象的想象和超越表象的思想，而且包括超越知識的智力和超越邏輯的智慧；人類的思維活動，不只是具有“個別實現”的有限性和“非至上性”，而且具有無限的指向性和“至上性”；人類的理論思維，不僅是以概念、範疇構成關於世界的“思想”，而且是以“反思”的方式變革關於世界的“思想”。正是“人”自身的豐富多彩的矛盾

關係，構成了人與世界、主體與客體、思維與存在之間的無限豐富的矛盾關係，並由此構成了“反思”這些矛盾關係的“辯證法”。

哲學對思想的前提批判，就是對“思維和存在的關係問題”的反思。思維和存在的關係，就是思維和存在的矛盾；思維和存在的關係問題，就是思維和存在的矛盾問題；研究思維和存在的矛盾關係和矛盾問題，就是關於思維和存在的關係問題的辯證法。如果承諾“思維和存在的關係問題”是哲學的“重大的基本問題”，也就是承諾哲學的重大的基本問題是關於思維和存在的關係問題的“辯證法”。思維和存在的“關係問題”，蘊含著哲學所探討的全部“關係問題”的“胚芽”；或者反過來說，哲學所探討的全部“關係問題”，都是思維和存在的“關係問題”的具體化。正是由思維和存在的“關係問題”所展開的全部“關係問題”，構成了哲學的“辯證法”。^⑤“辯證法”是哲學的最為實質的理論內容，也就是作為哲學的“重大的基本問題”的“思維和存在的關係問題”的最為實質的理論內容，因而辯證法就是哲學的最為真實的存在方式。

其次，辯證法是哲學研究的一種方法，還是哲學研究的理論內容？人們對“辯證法”的最大誤解，莫過於把思想的內容和形式割裂開了，把概念的內涵和外延割裂開了，把哲學的理論和方法割裂開了，因而把作為世界觀理論的辯證法、作為關於真理學說的辯證法，變成了沒有思想內容、沒有概念內涵、沒有實證知識的純粹的“方法”。^⑥這種誤解，不只是把辯證法“方法化”了，而且是把哲學“抽象化”了。

黑格爾在他的全部著述中反復地強調，哲學是“最具體的”，是“最敵視抽象的”，辯證法是“具體的普遍性”，而不是“抽象的普遍性”。人們之所以把“最具體”的哲學視為“最抽象”的理論，之所以把作為“世界觀理論”的辯證法當作純粹的“方法”，最為重要的根源，就在於對“概念”、“範疇”及其“邏輯”的理解。正是針對人們普遍存在的誤解，列寧在《黑格爾〈邏輯學〉一書摘要》中，首先鮮明地從黑格爾的“概念”、“範疇”和“邏輯”中引發出如下三個重要論斷：其一，“思維的範疇不是人的工具，而是自然的和人的規律性的表述”，“範疇是區分過程中的梯級，即認識世界的過程中的梯級，是幫助我們認識和掌握自然現象之網的網上紐結”；^⑦其二，針對人們把“邏輯”當成“外在的形式”，列寧提出，“黑格爾則要求這樣的邏輯：其中形式是富有內容的形式，是活生生的實在的內容的形式，是和內容不可分離地聯繫著的形式”；^⑧其三，正是基於上述認識，列寧得出了關於“邏輯”的論斷：“邏輯不是關於思維的外在形式的學說，而是關於‘一切物質的、自然的和精神的事物’的發展規律的學說，即關於世界的全部具體內容的以及對它的認識的發展規律的學說，即對世界的認識的歷史的總計、總和、結論”。^⑨這個內容與形式相統一的“邏輯”，就是黑格爾的概念辯證法。

辯證法的具體性，在於它是人類認識史的總結、積澱和昇華。恩格斯明確地指出：“黑格爾的思維方式不同於所有其他哲學家的地方，就是他的思維方式有巨大的歷史感作基礎”。^⑩由此，恩格斯得出了一個關於“辯證哲學”的基本論斷，這就是：所謂的“辯證哲學”是“一種建立在通曉思維的歷史和成就的基礎上的理論思維”。^⑪列寧同樣明確地指出：“黑格爾是把他的概念、範疇的自身發展和全部哲學史聯繫起來了。這給整個邏輯學提供了又一個新的方面”。^⑫這就是說，能否掌握和運用“辯證法”，從根本上說，就在於能否“通曉思維的歷史和成就”，能否掌握人類自身的思想史。對此，恩格斯還進一步提出，理論思維僅僅是一種天賦的能力。這種能力必須加以發展和鍛煉，除了學習以往的哲學，直到現在還沒有別的手段。訴諸黑格爾的辯證法，我們會發現，它不僅是實現了哲學理論形態的辯證法、認識論和邏輯學的“三者一致”，實現了

哲學理論性質的存在論、真理論和價值論的“三者一致”，而且實現了哲學理論內容的精神歷程、文明進步和概念發展的“三者一致”。概念發展的辯證法，蘊含著人類精神發展的辯證法，蘊含著人類文明發展的辯證法，因而是以概念辯證法所構成的範疇文明的“大邏輯”。學習哲學，最為重要的就是掌握範疇文明的大邏輯，就是認同文明發展的辯證法。如果只是把辯證法當作一種與內容相割裂的“方法”，就不僅會丟棄辯證法的真實的理論內容，而且會失去辯證法的真實的理論意義。這是值得我們深長思之的。

再次，辯證法是哲學研究的知識內容，還是哲學思想的人類智慧？通常是把辯證法敘述為“三條基本規律”和“五對基本範疇”：對立統一規律、質量互變規律和否定之否定規律；原因和結果、內容和形式、可能和現實、必然和偶然、現象和本質。通常認為，學習辯證法，就是懂得這些規律和範疇的“普遍性”和“客觀性”；掌握辯證法，就是運用這些規律和範疇去“解釋世界”和“解決問題”。這樣，就把辯證法當成了“用實例證明原理”、“用原理解釋實例”的“原理加實例”的“哲學知識”。關於辯證法的這種“解釋模式”，不僅背離了辯證法的“本性”，而且闖割了辯證法的“靈魂”，從而失去辯證法的“生命力”。

馬克思十分明確地提出，辯證法在本質上是“批判的”、“革命的”，它的根本要求是在對事物的“肯定”的理解中同時包含“否定”的理解，因此，辯證法是人類把握世界的一種“辯證智慧”，而不是人類解釋世界的一種“實證知識”。列寧關於辯證法的最為重要的論斷——“辯證法也就是（黑格爾和）馬克思主義的認識論”，^③直接針對的就是把辯證法當作“實例的總和”和“抽象的方法”，並把馬克思主義的辯證法“還原”為樸素的辯證法和把馬克思主義的認識論“還原”為直觀的反映論。^④為此，列寧特別強調地指出，“問題不在於有沒有運動，而在於如何用概念的邏輯來表達它”，^⑤還引證恩格斯的話說“辯證法”就是“運用概念的藝術”。

這裡的根本問題是在於，辯證法的“對立統一”，或者說辯證法的“矛盾”，並不是抽象地把“事物”視為“矛盾”的存在，而是從特定的“聯繫的環節”去把握“矛盾的統一體”。離開“僱傭勞動”，就構不成無產階級與資產階級，離開“思維和存在的關係”，就構不成人類認識的真理與謬誤；離開“人類文明”，就構不成人類生活的真善美與假惡醜。因此，辯證法的“活的靈魂”，並不是“原理加實例”，而是“具體問題具體分析”。這裡的實質問題則在於，辯證法的“矛盾分析”，並不是把事物“分解”為“肯定的方面”和“否定的方面”，而是在對事物的“肯定的理解”中包含著對事物的“否定的理解”。人對世界的否定性統一，直接地蘊含著主體的目的性與客體的規律性、思維的能動性與對象的現實性、人的尺度與物的尺度、事實性的判斷與價值性的判斷、思維的非至上性與至上性、個人生命的有限性與理想追求的無限性的矛盾關係，因此，人對世界的“肯定的理解”中，總是包含對世界的“否定的理解”。把對現實的理想變成理想的現實，這才是辯證法的“批判本質”，這才是辯證法的“哲學智慧”。

最後，辯證法是一種“思想工具”，還是一種“哲學學養”？恩格斯曾經犀利地、辛辣地但卻是深切地、中肯地指出：“自從黑格爾逝世之後，把一門科學在其固有的內部聯繫中來闡述的嘗試，幾乎未曾有過。官方的黑格爾學派從老師的辯證法中只學會搬弄最簡單的技巧，拿來到處應用，而且常常笨拙得可笑。對他們來說，黑格爾的全部遺產不過是可以用來套在任何論題上的刻板公式，不過是可以用來在缺乏思想和實證知識的時候及時堵塞一下的詞彙語錄。”^⑥品味恩格斯的論述，我們可以深切地體會到，辯證法之所以被人們諷刺為“變戲法”，就是因為辯證法變成了“可以用來套在任何論題上的刻板公式”，變成了“可以用來在缺乏思想和實證知識的時

候及時搪塞一下的詞彙語錄”。

關於如何才能把握“矛盾”，列寧曾以“表象”、“機智和智慧”以及“思維的理性”這三者的對比予以論述。列寧指出：“普通的表象抓到的是差別和矛盾，但不是一個向另一個的過渡，而這卻是最重要的東西”；“機智抓到矛盾，表達矛盾，使事物彼此發生關係，使‘概念透過矛盾映現出來’，但沒有表達事物及其關係的概念”；“思維的理性（智慧）使有差別的東西的已經鈍化的差別尖銳化、使表象的簡單的多樣性尖銳化，以達到本質的差別，達到對立。只有那上升到矛盾頂峰的多樣性在相互關係中才成為活躍的（regsam）和有生機的，——才能獲得那作為自己運動和生命力的內部搏動的否定性”。^⑨因此，把握矛盾的“概念還必須是經過琢磨的、整理過的、靈活的、能動的、相對的、相互聯繫的、在對立中統一的，這樣才能把握世界”。^⑩列寧的這些論述，是值得我們在理解“辯證法”時深長思之的。

關於辯證法，我們總是習慣性地把它理解為只是一種“方法”，總是不加反思地把它當作一種思想的“工具”，似乎只要使用某些“辯證詞句”去說明問題，就是掌握和運用了辯證法。然而，真正地掌握和運用辯證法，卻是一個艱難的、漫長的學習過程。黑格爾說，學習哲學，是使“心靈深入於這些內容，借它們而得到教訓，增進力量”。^⑪在黑格爾那裡，辯證法是由精神歷程、文明進步和概念發展所構成的“現實自我意識”。它內涵著人類精神現象諸環節的自我展開，人類文明進步諸環節的自我發展，人類概念運動諸環節的自我深化。哲學猶如一位飽經風霜的老人，不只是在敘述這些“辯證詞句”，而且是在講述這些“辯證詞句”所包含的“全部生活和整個世界”。恩格斯說，所謂的“辯證哲學”，是一種“建立在通曉思維的歷史和成就的基礎上的理論思維”。只有把辯證法變成我們的“理論思維”，才能超越兩極對立、非此即彼的思維方式，“辯證”地思考人對世界的關係，“辯證”地思考主體與客體的關係，“辯證”地思考人與世界、主體與客體的關係中所蘊含的“思維和存在的關係”，從而使“辯證法”成為自己的人生智慧。

四、關於《生命意義研究》

辯證法的人生智慧，就是關於人的生命意義的智慧。人的生命活動不是動物式的“生存”，而是人所特有的“生活”。生存與生活的區別，在於前者是本能的生命活動，後者則是有意識的、尋求意義的生命活動。生命意義研究，就是關於人的生活意義的研究，關於人的生活意義的研究。

人的生活世界，是“有意義”的世界；“有意義”的世界，是人類在自己的生活活動中創造出來的。在人類的歷史性的生活活動中，“意義”的創造與“意義”的自覺，是互為前提和相互制約的：沒有生活意義的創造，就沒有生活意義的自覺；沒有生活意義的自覺，也沒有生活意義的創造。這是生活意義的創造與自覺的辯證法。^⑫

在人的關於“意義”的自我意識中，總是不可逃避地提出這樣的問題：究竟什麼是“有意義”的，什麼是“無意義”的？怎樣做是“有意義”的，怎樣做是“無意義”的？什麼是真、善、美，什麼是假、惡、醜？什麼是增進“意義”的進步，什麼是消解“意義”的退步？對“意義”問題的自覺，始終伴隨著人類創造“意義”的全過程，並因而深刻地影響著人類歷史的進程和人類自身的命運。《生命意義研究》的“意義”，就在這裡。

個人的關於“生命意義”的自我意識，總是呈現出不可窮盡的差異性和難以捕捉的任意性，然而，卻深層地烙印著“意義”的社會自我意識的普遍性和規範性：其一，個人的關於“生命意

義”的自我意識，總是具有“社會內容”的人生價值、倫理道德、法律規範、社會正義、政治制度、社會理想等問題，離開這些“社會內容”，就失去了個人的“生命意義”；其二，個人的關於“生命意義”的自我意識，總是具有“社會性質”的真理標準、價值尺度、審美原則、文化傳統、時代精神等問題，離開“生命意義”的“社會性質”，就無法構成反思生命意義的立足點；其三，個人的關於“生命意義”的自我意識，總是表現為具有“社會形式”的常識、宗教、藝術、科學和哲學等人類把握世界的各種基本方式，離開這些“基本方式”，就無法體現個人的豐富多彩的“生命意義”。“生命意義”的矛盾，在其現實性上，就是社會的價值理想與個人的價值期待的矛盾、社會的價值規範與個人的價值認同的矛盾、社會的價值導向與個人的價值取向的矛盾。《生命意義研究》的“可能性”，在於個體自我意識中所蘊含的社會自我意識。

正是以揭示和分析“生命意義”的個體自我意識中所包含的社會自我意識為立足點和出發點，《生命意義研究》這本書具體地論述了人的生活世界、人的精神世界、人的文化世界和人的意義世界，進而論述了現代人的生活世界、現代人的思維方式、現代人的價值觀念、現代人的審美意識和現代人的終極關懷，並從教育、科學、藝術、哲學、理論、心態和理想等側面，較為系統地論述了精神家園的培育、精神家園的真理、精神家園的陶冶、精神家園的昇華、精神家園的支撐、精神家園的張力和精神家園的源泉。構建“充實”的人的精神家園，這是《生命意義研究》的“現實意義”之所在。

《生命意義研究》，既是揭示人無法忍受“無意義”的人生，又是闡釋人對“有意義”的人生的嚮往。人無法忍受有限的人生，無法忍受自我的失落，無法忍受現實的苦難，無法忍受冷峻的理性，無法忍受徹底的空白，因此，人生的意義總是表現為有限對無限的嚮往，渺小對崇高的嚮往，此岸對彼岸的嚮往，存在對詩意的嚮往。人是生理的、心理的和倫理的存在，因而人總是渴望從生理的苦難（生、老、病、死）、心理的苦難（壓抑、孤獨、空虛和無奈）、倫理的苦難（被壓迫、被歧視、被拋棄和被凌辱）中掙脫出來，達成“詩意的棲居”。然而，人在以自然經濟為基礎的“人對人的依附性”的存在方式中，又只能是人在“神聖形象”中的自我異化，總是承受著“沒有選擇的標準的生命中不能忍受之重的本質主義的肆虐”；人在以市場經濟為基礎的“人對物的依賴性”的存在方式中，又只能是人在“非神聖形象”中的自我異化，總是承受著“沒有標準的選擇的生命中不能承受之輕的存在主義的焦慮”。“有意義”的生活，是人類思考的永恆主題，也是人類追求的偉大理想。

人類的歷史，是追求和實現自己的“目的”的歷史，也就是追求和實現人類的生命“意義”的歷史，追求和實現人所嚮往的“幸福”的歷史。人是生理的、心理的和倫理的存在，就一般意義而言，“幸福”就是對人的生理需要、心理需要和倫理需要的滿足。因此，不管人們對文明的“進步”或歷史的“發展”予以怎樣的解釋和賦予怎樣的內涵，“進步”和“發展”對於人類來說，總是體現在比較富裕的物質生活對人的生理需要的滿足，比較充實的精神生活對人的心理需要的滿足，比較和諧的社會生活對人的倫理需要的滿足。^④追求這三個方面的滿足，構成了追求自己的目的的人類的歷史。而這個歷史的“進步”和“發展”的最深層的根基，則在於“人們自己創造自己的歷史”的“歷史的辯證法”。這個“歷史的辯證法”就在於：人既是歷史的經常的“結果”，又是歷史的經常的“前提”；人作為歷史的經常的“結果”，使自己獲得了作為創造歷史的“前提”的“條件”；人作為歷史的經常的“前提”，又改變了自己得以創造歷史的“條件”，從而為自己的歷史活動提供了新的“結果”；人在自己的作為歷史的“前

提”與“結果”的“歷史活動”中，構成了歷史發展的“客觀規律”，形成了生命意義的歷史性內涵；人在自己的作為“前提”與“結果”的辯證運動中，不斷地提升了和滿足了自己的生理的、心理的和倫理的需要，從而實現了文明的“進步”和歷史的“發展”，也就是不斷地實現了人對生命意義的追求。

個人的歷史，就是每個個體的生命歷程。個人的生命歷程，既是不可重複的，又是難以預測的。生命歷程的不可重複，這是人生的“無奈”；生命歷程的難以預期，這又是人生的“魅力”。個人生命的“意義”，就是在這不可重複的“無奈”和不可預期的“魅力”中實現出來的。對於過去了的“經歷”，每個人都可以設想種種不同的“如果”和“假如”，但是人生本身卻無法“再造”和“重來”；對於人生的“未來”，每個人也可以“設計”和“設想”，甚至“求神問卜”，但“未來”卻仍然是期待中的“可能的現實”。然而，“經歷”又不只是永逝的過去，“預期”又不只是幻想的“未來”。“經歷”是人生的力量。它不只是“親切的懷戀”，而且是人生的最可珍貴的“財富”——它成為人生的航標，它成為追求的動力，它成為意志的源泉，它成為情感的深度，它成為理性的沉思，它成為價值的訴求，它成為審美的尺度，它成為行動的根據，它成為生活的境界。“經歷”構成人生的意義，“經歷”引領人生的意義。變為回憶的“經歷”，造就了人的精神家園，造就了人的“意義世界”。

個人的經歷，總是與國家、民族乃至人類的經歷密切相關的；個人關於自身的記憶，總是與國家、民族乃至人類的集體記憶水乳交融的。在一個國家、一個民族的集體經歷和集體記憶中，飽含著這個國家、這個民族的苦難、奮鬥和希望，並構成這個國家、這個民族的文化傳統和精神家園。整個人類文明的集體經歷和集體記憶，承載著整個人類的苦難、奮鬥和希望，並構成整個人類的文明血脈和精神家園。正是個體的經歷與記憶同國家的、民族的乃至人類的經歷和記憶的相互融合，才構成了個體生命意義與人類生命意義的相互融合，構成了個體的關於生命意義的自我意識與人類的關於生命意義的自我意識的相互融合。哲學作為理論形態的人類自我意識，哲學家們既是以個人的名義講述人類的故事，又是以人類的名義講述個人的故事^④——既是基於個人的體驗和思辨去講述個人對生命意義的理解，又是基於個人對人類文明的體悟和反思去講述人類對生命意義的理解。個人的體驗與思辨同對人類文明的體悟和反思熔鑄為哲學家們所構建的哲學，也就是理論形態的關於人類生命意義的自我意識。以個人對生命意義的理解而豐富人類對生命意義的理解，又以人類對生命意義的理解而引導個人對生命意義的理解，從而實現黑格爾所指認的“個體理性”與“普遍理性”的辯證融合，這是哲學之於人類的最真實的“意義”之所在。

對於生命“意義”的困惑，莫過於對“死亡”的自覺。每個生命個體的生命，都是短暫的、有限的、而不是永恆的、無限的。“死亡”，是人這種生命個體“自覺”到的不可逃避的歸宿。面對“死亡”這個不可逃避而又是自覺到的歸宿，構成了對生命意義的最嚴峻和最冷酷的挑戰：死亡消解了歡樂也消解了苦難，消解了肉體也消解了靈魂，以這種連靈魂都不復存在的空白為歸宿，還有什麼生命的“意義”可言呢？還有什麼生命的“意義”值得追求呢？的確，短暫之於永恆，是微不足道的；有限之於無限，是無法企及的；人生之於死亡，是不可逃避的。然而，既然生命是短暫的、有限的，又何妨“重思”人對永恆和無限的“嚮往”呢？人不能改變自然的規律，但是人可以改變苦難的現實；人不能獲得終極的真理，但是人可以追求美好的生活；人不能達到生活的完滿，但是人可以追求精神的充實；人不能超越生命的有限，但是人可以提

升人生的境界。人的生命面對著死亡，自覺到死亡，但卻以自己的生命的追求直面死亡，在生與死的撞擊中，燃燒起熊熊的生命之火，這不正是生命“意義”的自我實現嗎？大文豪蘇軾泛舟長江，夜遊赤壁，既“自其變者而觀之”，感歎於“寄蜉蝣於天地，渺滄海之一粟”，又“自其不變者而觀之”，清風明月“耳得之而為聲，目遇之而成色，取之無禁，用之不竭”，又何必“哀吾生之須臾，羨長江之無窮”呢？如果人生放棄了“瞬間”和“有限”，只是苦求“永恆”和“無限”，人生真的就失去了“意義”。哲學作為理論形態的人類自我意識，就是以“理論”的方式引導人們“向死而思生”，以創造“意義”的人生而實現生命的意義。

人的生活世界的“意義”，是人類以其把握世界的全部方式創造出來的。哲學作為“意義”的社會自我意識，它的巨大的生活價值，就在於它把人類把握世界的各種方式所創造的“意義”，聚焦為照亮人的“生活世界”的“普照光”。^⑨哲學探究的是人生在世的大問題，哲學構建的是範疇文明的大邏輯，哲學提供的是睿智通達的大智慧，哲學傳承的是啟迪思想的大手筆。哲學的最為真實的意義，就在於它“使人作為人而成為人”。哲學對於人類的當代的生活價值，就在於它對時代性的“意義危機”做出全面的反應、批判的反思、規範性的矯正和理想性的引導，^⑭從而塑造新的“生命意義”，引領新的“時代精神”，創造新的“人類文明”。這是哲學在人類把握世界的全部方式中的不可或缺和不可替代的“意義”之所在。這套“著作系列”，無論是《哲學通論》和《哲學觀研究》，還是《辯證法研究》和《生命意義研究》，寫作的動力和目的，都在於對真理、正義和更美好的生活的追求。

①③⑤⑨孫正聿：《“靶子”、“靈魂”和“血肉”：〈哲學通論〉的立意與追求》，長春：《吉林大學社會科學學報》，2017年第4期。

②⑩莫雷：《“知其不可而為之”——孫正聿教授訪談錄》，太原：《晉陽學刊》，2010年第1期。

④伊·拉卡托斯：《科學研究綱領方法論》，上海：上海譯文出版社，1986年，第67～69頁。

⑥孫正聿：《哲學通論》，瀋陽：遼寧人民出版社，1998年，第27～45頁。

⑦⑧孫正聿：《前提批判的哲學理論——一種哲學研究範式的自我闡釋》，瀋陽：《社會科學輯刊》，2008年第1期。

⑩⑳黑格爾：《小邏輯》，北京：商務印書館，1980年，第84、5頁。

⑪④孫正聿：《“哲學就是哲學史”的涵義與意義》，長春：《吉林大學社會科學學報》，2011年第1期。

⑫⑬⑮孫正聿：《思想的前提批判與哲學的基本問題》，上海：《哲學分析》，2015年第6期。

⑭⑮⑲孫正聿：《哲學：思想的前提批判》，北京：《中國高校社會科學》，2014年第2期。

⑮孫正聿：《當代中國的哲學觀念變革》，北京：《中國社會科學》，2016年第1期。

⑰《馬克思恩格斯選集》第三卷，北京：人民出版社，1972年，第126頁。

⑱孫正聿：《解放何以可能——馬克思的本體論革命》，上海：《學術月刊》，2002年第9期。

⑳轉引自M.懷特：《分析的時代》，北京：商務印書館，1981年，第221～225頁。

㉑孫正聿、趙龍：《人文社會科學研究要用心於“真”——吉林大學資深教授孫正聿先生訪談》，廣西桂林：《社會科學家》，2014年第12期。

㉒⑳孫正聿：《列寧的“三者一致”的辯證法——〈邏輯學〉與〈資本論〉雙重語境中的〈哲學筆記〉》，北京：《中國社會科學》，2012年第9期。

㉔《馬克思恩格斯選集》第一卷，北京：人民出版社，1995年，第81頁。

㉖孫正聿：《理論思維的前提批判：論辯證法的批判本性》，北京：中國人民大學出版社，2010年，第253頁。

㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞列寧：《哲學筆記》，北京：人

民出版社，1993年，第75、78、77、77、97、308、216、119、122頁。

③④《馬克思恩格斯選集》第二卷，北京：人民出版社，1995年，第42、40頁。

⑤《馬克思恩格斯全集》第二十卷，北京：人民出版

社，1971年，第552頁。

⑥⑦⑧孫正聿：《尋找“意義”：哲學的生活價值》，北京：《中國社會科學》，1996年第3期。

⑨孫正聿：《從哲學看幸福》，北京：《人民日報》，2014年9月22日。

作者簡介：孫正聿，1946年生於吉林省吉林市，吉林大學畢業，獲哲學學士學位（1982）和哲學博士學位（1990）。大學本科畢業後一直任教於吉林大學，先後擔任哲學社會學院院長和教育部人文社會科學重點研究基地哲學基礎理論研究中心主任，2000年被清華大學聘為特聘訪問教授，2001年被聘為吉林省高等教育特聘教授，2009年被聘為吉林大學哲學社會科學資深教授。第十、十一、十二屆全國政協委員，國家哲學社會科學專家諮詢委員會委員，教育部社會科學委員會委員，《中國社會科學》哲學高等研究院學術委員會主任，曾任教育部哲學學科教學指導委員會主任，吉林大學學術委員會主任。先後獲得國家級教學成果獎（2001、2005、2016）、教育部人文社會科學優秀成果獎（1995、1998、2006、2013、2016）、國家圖書獎提名獎（1999）、中華優秀出版物獎和提名獎（2008、2013、2015）、國家級教學名師獎（2003）、全國教書育人楷模提名獎（2010）、吉林大學終身成就獎（2016）等獎勵。自1985年以來，發表學術論文近300篇，出版學術著作20餘部，其中，《哲學通論》收入“中國文庫”和“人民·聯盟文庫”，《思想中的時代》收入“當代中國哲學家文庫”，《理論思維的前提批判》收入“當代中國人文大系”，《馬克思主義基礎理論研究》和《哲學：思想的前提批判》收入“國家哲學社會科學成果文庫”。

[責任編輯 劉澤生]