

孙正聿

哲学文集

第八卷 哲学通论(上)

吉林人民出版社

孙正聿

哲学文集

第八卷·哲学通论(上)

吉林人民出版社

## 前 言

第八、九卷收入《哲学通论》一书,并在第九卷以附录方式收入有关的前言、后记及访谈文章和评论文章。

# 目 录

## 导言 进入哲学思考

## 第一章 哲学的自我理解

### 第一节 哲学与哲学观 / 25

#### 一、哲学观与哲学理论 / 25

#### 二、当代哲学观概览 / 32

#### 三、哲学与人类把握世界的基本方式 / 56

### 第二节 哲学与常识 / 62

#### 一、三个层次的概念框架 / 62

#### 二、常识与经验的世界图景 / 71

#### 三、常识与形而上学的思维方式 / 75

#### 四、常识与经验的价值规范 / 81

#### 五、哲学对常识的超越 / 84

#### 六、常识哲学化与哲学常识化 / 97

**第三节 哲学与科学 / 101**

- 一、作为理论的科学和哲学 / 101
- 二、理论思维的两种基本方式 / 106
- 三、哲学对科学的反思关系 / 113
- 四、反思科学活动的基础 / 120
- 五、反思科学研究的成果 / 130
- 六、反思科学发展的逻辑 / 137
- 七、反思时代的科学精神 / 144
- 八、反思科学的社会功能 / 152
- 九、反思当代哲学中的科学主义思潮 / 155

**第二章 哲学的思维方式**

**第一节 哲学的基本问题 / 164**

- 一、对哲学基本问题的通常解释 / 164
- 二、探索哲学基本问题的经典论述 / 167
- 三、近代哲学与哲学基本问题 / 173
- 四、现代哲学与哲学基本问题 / 177

**第二节 哲学的反思活动 / 181**

- 一、反思的维度 / 181
- 二、反思的思维 / 185
- 三、反思的对象 / 190
- 四、反思的方式 / 194
- 五、反思的特性 / 208

**第三节 哲学的前提批判 / 214**

- 一、反思的层次 / 214

- 二、思想前提及其特性 / 217
- 三、前提批判的方式与基础 / 221
- 四、前提批判的历史发展 / 224
- 五、哲学前提的自我批判 / 227

### **第三章 哲学的生活基础**

#### **第一节 哲学与人的存在方式 / 233**

- 一、哲学与人类存在的矛盾性 / 233
- 二、哲学与人类存在的实践性 / 240

#### **第二节 哲学与社会的自我意识 / 249**

- 一、人类关于自身存在的自我意识 / 249
- 二、哲学与个体的自我意识 / 256
- 三、哲学与社会的自我意识 / 259
- 四、哲学与意义的“普照光” / 262

#### **第三节 哲学与时代精神的精华 / 267**

- 一、时代和时代精神的精华 / 267
- 二、时代精神的理论表征 / 268
- 三、塑造和引导时代精神 / 274

### **第四章 哲学的主要问题**

#### **第一节 “在”：存在论或本体论问题 / 278**

- 一、“本体”和“本体论”的概念解析 / 278
- 二、本体论的三重内涵 / 286
- 三、本体论的自我批判与现代重建 / 291

**第二节 “真”：认识论和逻辑学问题 / 298**

- 一、“真”的概念解析 / 298
- 二、“真理”和“思想的客观性” / 302
- 三、思想客观性问题的扩展与深化 / 306
- 四、思想客观性的辩证唯物论理解 / 315
- 五、真理观的哲学视野 / 319

**第三节 “善”：伦理学和价值论问题 / 323**

- 一、“善”的哲学追问 / 323
- 二、价值和价值论 / 328
- 三、价值导向与价值取向 / 332

**第四节 “美”：哲学层面的美学问题 / 333**

- 一、美与人的存在方式 / 334
- 二、美的存在与创造 / 337
- 三、美的发现与体验 / 341
- 四、真善美的统一 / 343

**第五节 “人”：关于人的哲学 / 347**

- 一、哲学与“认识你自己” / 348
- 二、人的存在与人的世界 / 351
- 三、人类存在的意义 / 354
- 四、关于人类解放的哲学 / 357

## 导言 进入哲学思考

### 1. “爱智”的哲学

一篇令人沉思的论文，一部使人玩味的小说，一番发人深省的话语，常常被人们赞之以富于“哲理”；一位目光远大的政治家，一位思想敏锐的科学家，一位独具匠心的艺术家，又常常被人们赞之以具有“哲学”头脑；甚至并无恶意地嘲笑某人故作深沉，亦往往戏言其作“哲人”沉思状。这似乎是说，“哲理”是智慧的结晶，“哲学”是智慧的总汇，“哲人”则是智慧的人格化。人们常常把哲学称作“智慧学”或“聪明学”，大概就是源于此吧！

的确，哲学贵高明。凡事望得远一程，看得深一层，想得透一成，阐幽发微而示之以人所未见，率先垂范而示之以人所未行，这既是人类智慧精华之所在，也是哲学之理或哲人之智的表现。然而，哲学就是智慧吗？或者说，哲学究竟是一种怎样的智慧？

**智慧与爱智** 人们常说，人为万物之灵。这里所说的“灵”，指的就是智慧，即人是有智慧的存在。正因为人类具有抽象概括、判断辨析、分析综合、归纳演绎、联想想象、直觉顿悟乃至灵感爆发和发明创造的智慧，才能够形成和交流思想，体验和沟通感情，磨炼和实现意志，认识和改造世界，才能够创建出人类智慧的奇迹——灿烂辉煌的人类文明。

有这样一句大家熟知的广告词：“人类失去联想，世界将会怎样？”确实，如果没有人类智慧，怎么会有人的世界？就此而言，人类所创造的神话、常识、艺术、伦理、科学和哲学，以及由此构成的人的神



话的世界、常识的世界、艺术的世界、伦理的世界、科学的世界和哲学的世界，无不是人类智慧的结晶；由物质文明和精神文明及其相互融合所构成的人类文明史，也可以说是人类智慧的发展史。

由此可见，哲学是智慧，但智慧并不就是哲学。仅仅把哲学视为智慧的代名词，显而易见是不恰当的。但是，对于理解哲学来说，根本的问题是在于，哲学并不仅仅是一种智慧，而且是对待全部智慧的一种态度。这种态度，就是对智慧本身的真挚、强烈、忘我之爱，即“爱智之忱”。简言之，哲学智慧就是“爱智”。

“爱智”当然也是智慧的表现，但却不是通常意义的智慧。“爱智”，是对智慧的追求和追问，是把智慧作为反思的对象。就此而言，“爱智”的哲学是使“智慧”成为哲学探究的“问题”：人的智慧是从哪里来的？人都有哪些智慧？人的智慧有多大？人的智慧为何能够认识世界和改造世界？人类的知、情、意在智慧中如何统一？人类智慧能否达到对世界的终极性解释？世界是否就是人类智慧所理解的世界？人类智慧是“宇宙的立法者”吗？人类智慧是“万物的尺度”吗？智慧到底是怎样的存在？有智慧的人究竟是怎样的存在？有智慧的人类为什么会犯错误？有智慧的人类历史为什么会充满冲突？有智慧的人类为什么难于认识自己和改造自己？人类的智慧将给人类带来怎样的未来？有智慧的人类同世界到底是何关系？由于爱智的哲学对智慧的追问和反思，便形成了“人与世界”、“思维与存在”、“主观与客观”、“主体与客体”、“感性与理性”、“直觉与逻辑”、“理性与非理性”、“共性与个性”、“语言与实在”、“自由与必然”、“现实与理想”、“合规律性与合目的性”等等数不胜数的哲学问题。

爱智的“大智慧” 热爱智慧的哲学，既不是智慧的别名，也不是智慧的总汇，而是把智慧作为探究的对象。由热爱智慧和探究智慧而构成的哲学智慧，就不是回答和解决各种具体问题的“小智慧”和“小聪明”，而是关于人类生存发展和安身立命的“大智慧”和

“大聪明”。

这种“大智慧”和“大聪明”，按照中国传统哲学的看法，就是“究天人之际，通古今之变”，“判天地之美，析万物之理”，“为天地立心，为生民立命”；按照西方传统哲学的看法，就是“寻求最高原因的基本原理”，“提供一切知识的基础”，“发现生命的意义”和“使人崇高起来”；按照现代西方哲学的看法，就是解决“精神的焦虑”、“信仰的缺失”、“形上的迷失”、“人生的危机”、“意义的失落”和“人与自我的疏离”等等问题；按照马克思主义哲学的看法，最根本的就是解决“现实的人及其历史发展”的问题。所有这些问题，用通常的说法，就是哲学所研究的“世界观”、“历史观”、“人生观”和“价值观”等等问题。

哲学的这种“大智慧”和“大聪明”，借用我国当代哲学家冯友兰（1895—1990）的话说，“是使人作为人能够成为人，而不是成为某种人”。<sup>①</sup>要成为“某种人”，即具有特定身份和从事特定职业的人，就要学习某种专业知识，掌握某种专业技能，扮演某种特殊角色。要把这“某种人”当好，就需要某种作为经验、常识、技能和知识的“智慧”或“聪明”。但这并不是哲学情有独钟、所爱所思的“大智慧”和“大聪明”。哲学智慧是超越了“某种人”的关于“人”的智慧、关于“人”与“世界”的关系的智慧。这种智慧是理解和协调人与自然、人与社会、人与历史、人与文化、与他人以及人与自我的智慧，是“使人作为人能够成为人”、“使人崇高起来”和实现“人的全面的自由的发展”的智慧。

哲学的这种“大智慧”和“大聪明”，不是既定的知识，不是现成的结论，不是实例的解说，不是枯燥的条文，而是追究生活信念的前提，探寻经验常识的根据，反思历史进步的尺度，讯问评价真善美

<sup>①</sup> 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社1985年版，第16页。

的标准。哲学智慧反对人们对流行的生活态度、思维方式、价值观念、审美情趣等等采取现成接受的态度，反对人们躺在无人质疑、因循守旧的温床上睡大觉。马克思（Karl Marx，1818—1883）指出，辩证法在它的“合理形式”上，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。”<sup>①</sup>

哲学智慧是反思的智慧、批判的智慧、变革的智慧。它启迪、激发和引导人们在社会生活的一切领域永远敞开自我反思和自我批判的空间，促进社会的观念更新、科学发现、技术发明、工艺改进和艺术创新，从而实现人类的自我超越和自我发展。

爱智的激情 热爱和反思智慧的哲学，来源于一种“抑制不住的渴望”。这是一种探索宇宙的奥秘和洞察人生的意义的渴望，促进历史的发展和提升人类的境界的渴望；这是一种超越现实和向前提挑战的渴望，悬设新的理想和创建新的生活世界的渴望；这是一种为人类提供“安身立命之本”或“最高支撑点”的渴望。正是这种高举远慕的“抑制不住的渴望”，燃烧起古往今来的伟大哲人的“爱智”的激情。“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索”。这是一切真正伟大哲人的真实写照。

哲学的“爱智”的激情，首先是一种驰骋人类智慧、探索宇宙奥秘的渴望。人类面对千差万别、千变万化、无边无际、无始无终的茫茫宇宙，又面对着有生有死、有爱有恨、有聚有散、有得有失的有限人生，怎么能不引发出对宇宙、人生的无限的追问和苦苦的求索呢？“明月几时有，把酒问青天。不知天上宫阙，今夕是何年”。为探索宇宙的

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1995年版，第112页。

奥秘而“寻取最高原因的基本原理”，并进而为阐释人生的意义而寻求“最高的支撑点”，由此便形成了追本溯源、寻根究底的“爱智”的哲学。

哲学的“爱智”的激情，又是一种求索历史的谜底和推进社会的发展的渴望。人类的历史进程，充满着错综复杂的矛盾，理想的冲突与搏斗，社会的动荡与变革，历史的迂回与前进，绘制出人类自己创造自己，自己发展自己的扑朔迷离、色彩斑斓的画卷。政治理想问题、社会制度问题、伦理道德问题、价值观念问题，更为切近地激发着哲学的“爱智”的激情和求索历史奥秘的“抑制不住的渴望”。在当代，日益严峻的“全球问题”则构成哲学反思的当务之急。“治理环境污染”，“保护生态平衡”，“与大自然交朋友”之声不绝于耳。然而，生态危机的根源，却在于人的利益与心态。倘若以局部利益牺牲整体利益，以眼前利益牺牲长远利益，以一己私利牺牲人类利益，则生态问题只能日趋严重。早在 20 世纪 50 年代，我国当代哲学家梁漱溟（1893—1988）就曾感慨万千地指出：“科学发达至于今日，既穷极原子、电子种种之幽渺，复能以腾游天际，且即攀登星月，其有所认识于物，从而利用乎物者，不可谓无术矣。顾大地之上人祸方亟，竟自无术以弥之。是盖：以言主宰乎物，似若能之；以言人之自主于行止进退之间，殆未能也。”<sup>①</sup>毋庸讳言，梁先生是把“物质文明”、“科学技术”的“负效应”看得过头了。然而，在人类已经“跨世纪”的今天，环顾当下的世界，思考人类的未来，积极地协调个人之间、群体之间、阶层之间、民族之间、国家之间的“利益”与“心态”，不正是人类实现和平与发展的当务之急和长远之计吗？社会历史的发展总是表现为某种片面性。这就需要对社会的总体行为和历史的总体进程进行全面的反应、深层的反省、规范性的矫正和理想性的引导。哲学

<sup>①</sup> 梁漱溟：《人心与人生》，学林出版社 1984 年版，第 1 页。

就是社会不断反观自身的观念与行为的“自我意识”。哲学的“爱智”的激情，就是对人类困境的焦虑和推进社会发展的渴望。

哲学的“爱智”的激情，也是一种求索人生意义和追求理想生活的渴望。李大钊（1889—1927）说：“哲学者，笼统的说，就是论理想的东西。”<sup>①</sup>他还具体解释说：“人们每被许多琐屑细小的事压住了，不能达观，这于人生给了许多苦痛。哲学可以帮助我们得到一个注意于远大的观念，从琐屑的事件解放出来，这于人生修养上有益。”<sup>②</sup> 社会人生纷繁复杂，利害、是非、祸福、毁誉、荣辱、进退，扑朔迷离、纷至沓来。人们总是感到“得不到想要的，又推不掉不想要的”，总是感到一种“天上的太阳和水中的月亮谁亮”、“山上的大树和山下的小树谁大”的迷惘。因此，人们总是需要一种高举远慕的心态，慎思明辨的理性，体会真切的情感，执著专注的意志和洒脱通达的境界，方能“潇洒走一回”。哲学的“爱智”的激情，就是求索人生的意义和阐发人生价值的渴望，就是追求理想生活和阐发生活理想的渴望。

哲学熔铸着哲学家对人类生活的挚爱，对人类命运的关切，对人类境遇的焦虑，对人类未来的期待。哲学不是超然于人类社会生活之外的玄思和遐想，哲学不是僵死的教条和冷冰冰的逻辑。哲学既是爱智的激情，又是“爱智之忧”的结晶。

### 2. 对“自明性”的分析

人们常常用“抽象”、“高深”甚至是“玄虚”、“神秘”来形容“爱智”的哲学。这其实是一种误解。哲学所爱所求的智慧，是每个健全的普通人都具有的能力；哲学所问所思的问题，是每个健全的普通人都经常面对的问题。“爱智”的哲学只不过是把人们习以为常、不予追究的问题作为“问题”去追究，把人们视为不言而喻、不证自明的

---

① 《李大钊文集》，人民出版社1984年版，第345页。

② 同上，第635页。

问题作为“问题”进行反思。就此而言，“对自明性的分析”，这既是哲学研究的出发点，也是哲学智慧的座右铭。

**熟知与真知** 对“自明性”的分析，根源于“熟知而非真知”，因而也就是从“熟知”中去寻求“真知”。

例如，人们经常以一种毋庸置疑的态度说“规律是看不见的，又是可以被认识的”。对此，爱智的哲学就要追问：“看不见”的规律何以能够“被认识”？我们认识到的“规律”是客观世界自身所具有的还是我们的思维逻辑的产物？这种规律性的认识如何被检验是否正确？这种规律性的认识是否是发展的以及是怎样发展的？这种追问所提出的就是哲学始终关注的“思维和存在的关系问题”。

再如，人们常常以一种不容争辩的口吻说“艺术是一种创造”。然而，爱智的哲学却要追问：何为“创造”？艺术“创造”了什么？“画家创造不出油彩和画布，音乐家创造不出震颤的乐音结构，诗人创造不出词语，舞蹈家创造不出身体和身体的动态”，<sup>①</sup>为什么把艺术称之为“创造”呢？我们用什么来评价艺术“创造”的水平呢？我们又是怎样接受艺术的创造呢？同样，当人们说“科学发现”或“技术发明”的时候，爱智的哲学又要追问：何谓“发现”和“发明”？科学所“发现”的“规律”不是“客观存在”的吗？“客观存在”的“规律”为什么不是人人都能“发现”？科学是怎样“发现”规律的？由此便提出现代哲学越来越关注和追问的“语言”、“符号”、“文化”与“意义”的问题。

又如，人们常常以“真善美”和“假恶丑”来评论人的思想与行为。对此，爱智的哲学就要追问：何谓“真善美”？何谓“假恶丑”？区分“真善美”与“假恶丑”的标准是什么？这种区分的标准是绝对的是还是相对的，是永恒的还是历史的，是客观的还是主观的？“真”与

---

<sup>①</sup> 苏珊·朗格：《艺术问题》，中国社会科学出版社1983年版，第1页。

“善”是何关系？“真”与“美”又是何关系？人们普遍承诺的真善美的原则是什么？人们追求真善美的根据是什么？哲学的追问把人们据以形成其结论的“前提”暴露出来，使这些“前提”成为批判性反思的对象，从而使人们意识到“未经审视的生活是无价值的生活”。

再举一个最平常的例子。人们常说“狼是凶残的”，因为狼吃羊。然而，当我们“涮羊肉片”、“剥羊肉馅”、“吃羊肉串”的时候，为何不说“人是凶残的”？我们是以什么标准来断言狼的凶残与人的合理？在呼唤“生态平衡”、“保护动物”、“与大自然交朋友”的今天，究竟应当怎样理解“生态伦理”问题？人类能够超越“人类中心主义”吗？非人类中心主义的“主义”是什么样的“主义”？人类对自然的改造与利用和人类对自身的反省与控制到底是何关系？究竟如何看待和对待人类实践活动的“正效应”与“负效应”？这就是当代哲学所特别关注和追问的“全球问题”。

由此我们可以看到，“熟知”并非就是“真知”，正是在“熟知”中隐含着“无知”。哲学的爱智，就是追问和反思种种人们“熟知”的问题，并在这种追问和反思中去寻求“真知”。正因如此，哲学是一种反思的智慧、批判的智慧、变革的智慧——变革人们的思维方式、价值观念和审美意识，从而变革人的存在方式以及人与世界的相互关系。

**名称与概念** “熟知”是对世界的“名称”式的把握，“真知”则是对世界的“概念”式的把握。把“熟知”误为“真知”，从根本上说，是把“名称”误作“概念”。哲学对“自明性”的分析，最重要的，就是对“熟知”的“概念”反思。

例如，我们面前有一张桌子，任何一个正常的普通人都会说“这是一张桌子”。而爱智的哲学却要从“思维和存在的关系”提出问题：究竟什么叫“桌子”？如果我没有“桌子”的概念，我怎么会把“这个东西”称作“桌子”？离开我对“这个东西”的“感知”，我能否知

道“桌子”的存在？我怎样判断这个“桌子”的真与假、善与恶、美与丑？我为什么会爱护这张“桌子”而不是毁坏它？我们为什么会把不是“这个东西”的“桌子”也称作“桌子”？我们为什么能够“创造”出比我们已有的“桌子”更“高级”的“桌子”？如此等等。

有人说，科学的特点是把复杂的东西变简单，而哲学则是把简单的东西变复杂。的确，我们在这里所提出的种种关于“桌子”的问题，在非哲学的思考中会被认为是荒唐、无聊和可笑的；然而，在对“桌子”的这种追问中，却的确是蕴含着无限丰富的哲学问题。让我们简略地分析这些问题：

其一，主体和客体的关系问题。“我们”在认识“桌子”，而“桌子”在被“我们”认识，因此，我们是认识的“主体”，而桌子是认识的“客体”。那么，为什么“我们”与“桌子”之间会构成认识的“主体”与“客体”的关系？究竟什么是认识的“主体”、什么是认识的“客体”？哲学是如何看待和回答“主体”与“客体”的关系问题？

其二，感性和理性的关系问题。我们用眼睛所看到的“桌子”，只能是桌子的“现象”；我们用思想把握到的“桌子”，却是桌子的“本质”。我们用“感性”“看到”的永远是客体的“现象”而不是客体的“本质”，我们用“理性”“把握到”的又永远是客体的“本质”而不是客体的“现象”；我们的“感性”和“理性”永远处于矛盾之中，被认识的客体的“现象”和“本质”也永远处于矛盾之中。那么，人的“感性”与“理性”究竟是何关系？事物的“现象”和“本质”到底是何关系？人的“感性”和“理性”同事物的“现象”和“本质”又是什么关系？

其三，思维和存在的关系问题。如果我们这里没有桌子，那么谁也不能说“这里有一张桌子”；反之，如果这里有一张桌子，那么谁也不能说“这里没有桌子”。然而，即使这里真的有一张桌子，而一个根本不知“桌子”为何物的人，又能否把面前的这个“东西”看做是



“桌子”？即使别人告诉他“这是桌子”，他又能否懂得“桌子”为何物？由此我们就会追问：“桌子”的存在与关于“桌子”的观念究竟是何关系？人为什么能够把千差万别、千变万化的“东西”既区别开来又统一起来？

其四，个别与一般的关系问题。“桌子”的形状有大有小、有高有矮、有方有圆；“桌子”的材料有木头的、有塑料的、有玻璃的、有金属的；“桌子”的颜色有红的、有黄的、有白的、有黑的；“桌子”的用途有书桌、有餐桌……那么，我们为什么能够把所有“这样的东西”都称之为“桌子”？是“个别”包含着“一般”，还是“一般”包含着“个别”？“一般”与“个别”的区分是绝对的还是相对的？

其五，真善美的关系问题。我们把面前的“这个东西”称做“桌子”，这并不是一个简单的事实判断，而是一个融事实判断、价值判断和审美判断为一体的综合判断。因此当我们说“这是一张桌子”的时候，在我们的观念中既包括断定“这个东西”是不是“桌子”的真与假的事实判断，又包括“这个东西”是否有用以及有何用途的价值判断，还包括“这个东西”是使我愉悦还是使我讨厌的审美判断。那末，真善美三者之间究竟是何关系？我们判断真善美与假恶丑的根据和标准又是什么？

其六，现实与理想的关系问题。我们把面前的“这个东西”称作“桌子”，并不意味着我们认定只有“这样”的东西才是“桌子”，恰恰相反，它会引发我们对“桌子”的样式、属性和功能的无限的联想和想象，从而去创造更“好用”、更“漂亮”、更“新颖”、更“高级”的“桌子”。这就是现实与理想的矛盾。在这种矛盾中，蕴含着更为丰富和更为深刻的哲学问题：人的目的性要求与客观规律是何关系？人的现实性存在与理想性期待是何关系？人对现实的反映与人对世界的改造是何关系？人所创造的世界与自在的世界是何关系？

其七，人与世界的关系问题。这是由“桌子”所引发的最深层的