

# “‘是’‘在’”“‘诚’‘成’” 的哲学

——交汇点上的塑造论哲学

“泰山学者”建设工程专项经费重大项目资助

下

张全新 著

山东人民出版社

国家一级出版社 全国百佳图书出版单位

责任编辑 李怀德 封面设计 武斌

ISBN 978-7-209-07549-7



9 787209 075497 >

定价: 180.00 元 (全三册)

“泰山学者”建设工程专项经费重大项目资助

# “‘是’‘在’”“‘诚’‘成’” 的哲学

——交汇点上的塑造论哲学

下

张全新 著

山东人民出版社  
国家一级出版社 全国百佳图书出版单位

.....  
第三篇  
.....

塑造论哲学：“‘是’‘在’”“‘诚’  
‘成’”的交汇与综合

# 目 录

## 第三篇 塑造论哲学：“‘是’‘在’”“‘诚’‘成’” 的交汇与综合

第二十一章	哲学的任务和难题 .....	1621
第一节	哲学的任务：追问形而上，统摄形而下 .....	1621
第二节	对象难题、方法难题、体系难题 .....	1623
第三节	力求解决哲学难题的塑造论哲学 .....	1637
第二十二章	由“塑造之物”追问“是”“在”“诚”“成” .....	1655
第一节	“塑造之物”与“第一立论” .....	1655
第二节	基于“塑造之物”的“分阶映照” .....	1663
第三节	关于“枢纽”，关于“两端” .....	1679
第二十三章	塑造论哲学与形而上、形而下的统一 .....	1725
第一节	基于形而下的形而上设置 .....	1725
第二节	关于形而下到形而上的中介 .....	1744
第三节	成为形而下的形而上落实：“实在”“成就” .....	1826

## 第二十一章 哲学的任务和难题

### 第一节 哲学的任务：追问形而上， 统摄形而下

(一) 我在专著《塑造论哲学导引》中强调：哲学要追问形而上。尽管对形而上的追问相当困难，但人类智慧总是要有这学问。有人提出这样的学问有无必要性的问题。我在很早就这样回答：奥运会上，跳高运动员跳过了某个高度的世界纪录，还力争往更高的世界纪录上冲刺，等等，这有无必要？当然，这并不是每个人都要去争取的。可这毕竟是人类向自己运动能力的极限冲刺。我把此推广称作人类“奥林匹克冲刺”。人类的思维也总是向自己的极限冲刺。哲学关于形而上学的追问，每一时代有代表性的哲学家都在努力着这种冲刺。在这种冲刺中所做出的哲学体系建构，很难说能很快显示出其实际应用性，但其研究可以调动人类的思维和智慧，推进和带动许多学科的研究和发展。就如同数学中关于数学基础的证明，很难说在科学技术应用中能很快显示其作用，但可以由此带来许多命题或学科的研究，推动科学的和技术的研究。道理是一样的。

所以《塑造论哲学导引》就是本着这一精神，从哲学最根本的元问题出发，由塑造论哲学关于元哲学问题的看法立论，一开始便揪住此书所讲的哲学对象性难题以及方法难题和体系

难题，在解决这些问题中展开一个力求严整的庞大哲学体系。<sup>①</sup>

(二) 形而上是统摄形而下的普照之光，形而下是支持形而上的殊相之火。科学不能离开形而上的统摄，哲学不能离开形而下的支持。如果说科学要在哲学理性导引下探究形而下，那么哲学则要在经验支持中追问形而上。

要实现哲学统摄形而下，实现形而下支持哲学对形而上的追问，这里强调：形而上与形而下，不能“脱离”，如果脱离，形而上就成为空洞的；形而上对形而下，不能“陷落”，如果陷落，哲学就成为非哲学。

(三) 哲学要追问形而上，而人直接生活于形而下的世界，而这其中内在于形而上。人们总是摆脱不了在形而下中以形而上的视角去看世界，去体悟形而上，去确立形而上；关键又在于，形而下的经验视野中，经验世界要么是某个感知域中的，要么是一个个感知域总合起来的；那如何实现形而上的追问，这成为哲学必定要思考的，而于此又往往遇到诸多难题。

塑造论哲学明确指出，哲学所要追问的应是关于形而上的问题，把哲学的形而上本性凸显出来。“塑造论哲学努力把哲学的形而上特质凸现出来，这对于克服目前哲学研究中存在的庸俗化、经验化、非哲学化的倾向，恢复哲学的本性及其睿智，有重要意义。”同时，塑造论哲学在确立哲学观的问题上不仅意识到关于形而上视野的设定，而且进一步将这一取向贯穿于全书的展开当中。<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup> 参见，丁祖豪、郭庆堂、唐明贵、孟伟著：《20世纪中国哲学的历程》，中国社会科学出版社2006年版，第655~670页，“第十六章：哲学难点问题探索”，“第六节：新哲学体系探索。”

<sup>②</sup> 何中华：《探索哲学创新之路——读张全新著〈塑造论哲学导引〉》，载《马克思主义与现实》1997年第4期。

塑造论哲学的作者，以“把自己当作历史”作为座右铭。以这种历史感和使命感，力求站在人与自然、人与社会、社会与自然，东西文化、历史和未来的交汇点上进行哲学沉思。塑造论哲学，一是注重“言哲学史以言哲学”，二是注重“面对哲学所面对的困难”，而提出关于塑造论哲学的原理和体系。<sup>①</sup>

## 第二节 对象难题、方法难题、体系难题

### 一、关于对象的难题

讨论和建立哲学体系，要对哲学的对象有所说明。

哲学是一门很高的学问，这门学问主要问的是什么？简而言之，问的是“形而上”。这形成了哲学区别于其他任何学问或科学学科的特征。古中国的传统经典中有所谓“形而上谓之道，形而下谓之器”之说，这翻译成中文便是“形而上”。古希腊的传统文献标出了有别于“物理学”的“物理学之上”的题目……诸如此类的提法，就强调了应当有不同于重在探究形而下之学问的关于形而上的学问。

应当强调：哲学是一定要追问形而上的。尽管对形而上的追问相当困难，但人类智慧总是要有这学问。作为体现人类最高智慧而追问形而上的哲学，总是在那里追问普遍的“存在”必然的“成”。哲学史往往提出并力求回答这样的问题：“在”是什么？世界的本原或本根是什么？思维或意识的必然性何以可能？人与自然的主客体关系式如何成立的？何为“成”？人何

---

<sup>①</sup> 参见，大公报记者专访：《不只为本世纪的人看，更是为下世纪的人看》，载香港《大公报》1998年4月11日。



以成？“天之道，人之道”的必然性何以可能？“心”与“物”关系是如何成立的？对此，任何一门科学部门学科都不去专门或主要地加以考虑，而哲学却一定要思考回答这些问题。当然，这些问题的解决又有赖于部门学科组成的整个科学的发展。

既然讲哲学要追问普遍的“存在”必然的“成”，如果从形而下的视角提出，那么就应当说哲学研究所面对的是“世界整体”或“宇宙整体”。然而，面对这所谓的“整体”，哲学主要关注的在于追问关于“整体大全”“普遍必然”的形而上。人们常常满足于这样来说明哲学的对象：哲学所要研究的是自然、社会、思维的一般规律。但是这并不足以把哲学同科学学科区分开来。因为许多科学学科面对的也是“世界整体”或“宇宙整体”，是自然、社会、思维的一般规律。不仅如此，如果仅仅意识到这一点，还往往会使哲学只限于强调由感知中的“物在”“物成”去进行世界构成或结构的研究，甚至只在那里找感性物质最小的砖块基质。哲学史已表明，哲学若只限于这样的研究，实际上完不成哲学的任务，不可能真正解决在整体大全、普遍必然意义上把握哲学所追问的问题。因为这会导致：把哲学研究的方法与部门科学学科的方法一样地看待，从而不管“是”“在”“诚”“成”的必然性是何以能够成立的，认为哲学也只是对人及思维本身必然性不必加以证明就事先确定了的，并且是以完全站在经验对象之外的既定思维主体去反映外在的世界。这就会带来一系列很难缠的哲学问题：如果说哲学的考察也只是对经验对象进行反映的结果，那一个个的反映则永远是不完全的。这样，完全的整体、普遍的必然就是没有办法被证明的。在哲学史上，欧洲有人提出所称的“归纳问题”，就涉及到这一点；中国有人论到可称之为的“格物诘难”，也涉及于此。而更要命的是：就算是这种基于对外界反映的认识、致知有达到“完全”的可能性，如果认为哲学只是站在经验对象之外的思考

者对它之外的事物进行反映，这显然就把思考者自身排除在对象之外了；于是，对于包含一切特别又包括人自身的整个世界大全来说，这又成为不完全的。这里的问题在于：既然面对的是世界大全，那么它就是“至大无外”的“一切”，就应当包括去认识的作为思考者的那个“人”或“人脑”；当说到这“人”或“人脑”非得站到这“一切”之外成为不是这“一切”中的东西才能认识，这里的“一切”当然就又成为不是包括一切的“一切”了。也就是说，要是站在外面研究“至大无外”，那整体大全、普遍必然是否真正如此是值得怀疑的。这里有与数学史上有人曾经提出的“集合论的悖论”相类似的情况。看来，一涉及整体大全、普遍必然等等，若对以上问题等闲视之，这门学问就很难成立。哲学应当确立这样的立场：哲学不是站在世界之外去思考世界，而是作为世界中的一种物质形态反过来思考包括其自身在内的整个世界；“至大无外”的“一切”不能把作为思考者的人或人脑排除在外，总之，哲学的对象不只限于思考者之外而且思考者本身也在其内；哲学是世界自己认识自己；这种情况是任何科学学科都不能实现的，只能由哲学来完成这个任务。<sup>①</sup>

## 二、关于方法的难题

(一) 古希腊的亚里士多德曾经讲道：“自古已经提出，我们今天仍在提出，将来还会提出的一个永远使人困惑的问题就是：在是什么？”通常认为，哲学史上从巴门尼德提出与有形物相对立的“存在”并把它当作世界的本原以来，人关于世界的二重化意识开始正式明确地变成人们的哲学思考。二重化的实

<sup>①</sup> 参见，张全新：《塑造论哲学导引》，人民出版社1996年版，第4~6页。

质是这样的：我们面前的是一个个感性的“存在”，而概念却是“一般”，这是超越了诸“个别”的。那“一般的”存在是不是一个独立的存在？与个别是什么关系？由此，划分为一般和个别及现象和本质的哲学范畴为人所重视，哲学家纷纷在这个问题上表明自己的看法，从中找出关于如何确立一般概念的方法。“辩证法”（达罗克提卡）这个词最初就是指谓一种拟于确立某些一般概念的论辩。苏格拉底在明确一般概念时采用了这样一种“论辩术”：在对话的论辩过程中，首先提出问题，使对方对概念作出个最初定义；其次引进一些事实，若该定义用于这些事实引起矛盾就暴露出此定义不中用；如此不断进行，直至得到一个令人满意的定义。苏格拉底把这种议论方法叫作 *διαλεκτική*（达罗克提卡）即“辩证法”，并称之为“助产术”。后来不少人把这看作是“归纳法”的最初表现。显然，这种方法对于确立一般概念来说是很粗糙的，更谈不上可以确立“存在”这样的最一般概念。但是，这样的论辩术毕竟使个别和一般的问题成为中心内容，由此“达罗克提卡”逐渐地不仅指论辩，而且带有了后来被称作“辩证法”的那些理论含义。这样，基于在“达罗克提卡”中发展的对意识二重化结果的辨析，出现了许多不同的哲学体系以回答本体论的问题（如柏拉图、亚里士多德等等及中世纪哲学）以至认识论的问题（特别到近代以后）。在一定意义上讲，的确可以认为，近代的“归纳法”是在苏格拉底“助产术”基础上发展起来的。从古代哲学以本体论为重心，关心世界的本原是什么，到近代哲学以认识论为重心，关心如何去认识世界，作为总结怎样才能很好地通过观察实验来认识世界的科学归纳法应运而生。近代的培根以及穆勒等人由经验论哲学观点所提出的归纳法，对于如何整理经验材料上升到一般，对于如何判定因果关系了解规律，在方法论上做了充分的总结。这对近代科学认识论的发展起到了非常重要

的奠基作用。但是这只能成为科学认识方法的一个方面，或者说只是在科学方法中的有限应用方面。由此并不能真正解决关于必然性的证明问题，当把这看作是哲学方法，那更暴露出其有很大局限性。因为，由这样的方法所提供的思想，是认为要得到一般的普遍的规律性认识，在认识中得经历一个从感知的经验开始不断撇开事物差异撇开复杂的现象因素而抓住共同点向普遍上升的抽象过程。这样，一般是越来越简单的。如果这样来理解“存在”这样的最一般概念是怎样得到的，就得认为：要实现于此，在思考中也得有一个不断撇开事物差异而找到其最一般规定性的抽象过程，其结果一直到带有极简单的性质，甚至成为空洞的以至到了无法以什么来规定。哲学史上追求世界万物的本原，追溯到“存在”这个范畴，的确达到了思维抽象所能足以达到的程度，其中关于事物有差异的具体属性可以说是趋于“零”的，当把事物属性都去干净了，那就是“无”。正因为这样，有的哲学就把“无”当成其最高范畴。而实际上，以哲学思考的抽象来把握“存在”，所撇开的应当只是万物的形而下属性，是要用形而上的内涵来统摄形而下的万物属性。“存在”撇开了万物的种种复杂属性，但万物种种复杂属性又都归于“存在”。虽然对于人们从其面对的眼前世界去思考所作出的哲学抽象来说，“存在”这个概念确实是极度形而上的，却不能把它只归结于简单性，因为这在实际上往往成为空洞性；因为其中应包含着真正具体的普遍必然性。但是，严重的问题是，正如一些哲学家所看到的，普遍的必然性从根本上说，是不可能归纳中得到证明的。现已被人公认的是，在实际上，经验的归纳的确总是不完全的。哲学史上的唯理论曾在反面特别重视演绎的作用。笛卡尔、莱布尼兹等哲学家在这方面作出了卓越贡献。由于人们在逻辑总结方面所做的一系列工作，使人们更加看到逻辑带有一种无可证明的普遍必然性。而这种普遍必

然性又不是从经验归纳而来的，那是怎么来的？作为在近代哲学史上起了重要作用的休谟，他在提出“归纳问题”时把这样的问题更加明朗化了，从而把经验论和唯理论的争论推到了山穷水尽的地步。如前所说，难就难在，要保证对世界的认识就得有经验的支持，这就不能没有经验的归纳，可是经验的归纳却证明不了普遍的必然性；而思维的理性又是可以带有普遍必然性的，要提出带普遍必然性的初始概念、范畴、公理，以及推理的格式等等，而这又不能说是仅从经验中归纳出来的。为解决这些问题，康德从“先天综合判断如何可能”入手展开他的哲学体系；其中涉及的大量命题及其整个体系对后来的哲学影响很大，但他在其揭示的“二律背反”面前却无能为力，在他所讲到的“自在之物”面前一筹莫展。黑格尔提出了一个思维与存在一起演进的哲学体系，可以说是集“辩证法”之大成；而用马克思的话讲，其体系“头足倒置”了。马克思主义哲学诉诸于实践证明思维的必然性，这是对以往哲学的一个重大突破，并基于此提出了一种体现于《资本论》方法的辩证法逻辑。但实践对于证明思维的必然性所具有的判决性，在一定意义上说，只是对思维是否有真理性的否定判决具有充分性，对于确证还有待于作出相当多得补充说明。在19世纪末到20世纪初还出现过叔本华、尼采、柏格森等人关于生命哲学的方法和直觉主义方法，这种方法与经验论注重实验的见解形成对照，其追求形而上的哲学取向对人们很有启发意义，其中的哲学思维方法很值得认真研究。但这些哲学方法带有很突出的否定逻辑理性的倾向，并没能基于科学对逻辑理性展开很好的说明。除此之外，就更为触及哲学难题的意义上说，胡塞尔提出的现象学方法对现代哲学产生了重大的影响。这里引起我们注意的是他所主张的现象学还原中的“本质还原”和“先验还原”。关于胡塞尔提出的现象学，可认为是旨在达到一种既指向科学的又

不同于科学学科的哲学。为此他后来特别反对以心理主义和历史主义的方式来解决哲学问题。然而，胡塞尔是一个思想多变的思想家。在 1894 年以前他主要接受 19 世纪传统哲学的影响，主要是一个心理主义者，认为逻辑必须从心理学那里得到最终解释；后来他受弗雷格和托尔普的影响转变为反心理主义者。前段注重本质还原的思想，后段更加注重先验还原的思想，他把“先验还原看作是真正意义上的现象学还原”。关于什么是胡塞尔所讲的“本质还原”，要对之加以理解，须得对胡塞尔所讲的“本质”和“现象”有所弄清，这是在此还来不及认真去详细阐述的。出问题之处很大程度上在于其内在着“本质的循环”。后来胡塞尔对“本质”强调要用柏拉图的 Eidas 加以说明，但实质问题并没有解决。作为补充，胡塞尔强调“悬置”“加括号”。而怎样区分是否“纯粹现象”，又得有标准。一讲标准就涉及到“本质”，这就不能不又陷入本质的循环。为此，胡塞尔诉诸主体，强调“意向性”、“意向性结构”的问题。而意向性结构是怎么来的？所以有的人说现象学只在解释学上有意义。然而，胡塞尔毕竟重视了先在给予性。那先在给予性如何获得其被科学研究所去考察的、能作为对象意识之外的地位？这存在着我们在论对象性问题时所揭示的问题。因此，胡塞尔不停地改变谁先谁后，并不得不讲二者相辅相成，而意向性的根本问题其实是回避不了的。可是若是不回避就难以使现象学的整个原理成立。正因这样，后来海德格尔等人的存在主义利用了基尔凯郭尔关于存在即我的学说，提出“存在”，从“缘在”（亦常被译为“此在”“亲在”等）开始，而“缘在”就是人的存在。这实际上把哲学很大程度地限于了人学。胡塞尔等人的学说是非常有创见的，给我们以很多的启示，也有其局限性。而后来发展起来的存在主义哲学，特别是海德格尔“语言是存在之家”这一命题与解释学思潮相交融，这被人称为“语言的

转向”，对后人很有启发意义。另一方面作为以实证论为特点而开先河的科学哲学的思潮，对于发展科学认识起到了重要作用，但对于哲学却出现了一种拒斥形而上的倾向，这实际上否定了哲学，而且形成了一种严重的哲学非哲学化的问题。<sup>①</sup>

(二) 在中国古代，围绕着《易》有所谓“怀尔明德，何诚谓之也”；“诚命之也信矣”；以及“允恭克让”，这里的“允”即“诚信”，故有“诚允成功”；另有“闲邪存其诚”“修辞立其诚”；等等。随着人们对于世界二重化意识的发展，在哲学追求中达到了所能达到的高度。中国先秦哲学经过了孔子的“仁”、墨子的“义利”、老子的“道”，等等，子思更明确地区分了人之道和天之道，提出了“诚者自成”，重视了带根本性的“诚(成)”。在这过程中，伴随着人的概念思维发展，起初出现过一种可称之为“名辨”的方法，辅助着人们的哲学追求。孔子提出了所谓“正名”说；墨子则认为是“取实予名”；惠施着重论述“合同异”；公孙龙重在讲“离坚白”；后期墨家强调“以名举实”；荀况强调“制名以指实”；等等。这里面名家所论的概念辨析方法和墨家所论的墨辨逻辑，极富有特色，渗透着一种从差异中寻同一、在“别名”与“共名”中思考，等等的卓越思想方法。而荀况提出的“推而共之”与无共然后止便可到“大共名”，“推而别之”“无别而后止”便可到“大别名”，等等，这成为对哲学思维方法的重要总结。这样的总结一方面反映出人的意识二重化的发展，另一方面也对于在哲学思想体系上确立起真正带一般性的根本起到了方法论带动作用。然而，中国哲学由一系列社会历史条件决定，是与从古希腊哲学走过去的西方哲学传统不一样的。如果说，西方哲学是从重在研究

<sup>①</sup> 参见，张全新：《塑造论哲学导引》，人民出版社1996年版，第19~23页。

自然事物再联系人来看世界的本原，来追究真的必然性何以能够成立，从而确立哲学的形而上；那么，中国哲学则是从重在探究社会事理再联系自然来看世间的根本，来追究善的必然性何以能够成立，从而确立哲学的形而上。这样，中国哲学作为世界根本的最高哲学范畴往往不是从人外的自然事物提取出的本原，而是从人内的社会人事提取根本。所以，像“大共名”“大别名”这样的名辨逻辑方法后来多与一些诉诸“体悟”的方法相融汇，以致于在有些学说中由一种常被人们称之为带有直觉主义性质的方法所代替，而且把这种哲学提升与道德修养紧紧地联系在一起。这在子思哲学关于“诚者自成”，“不诚无物”的理论中；在孟子哲学关于“尽心”“知性”而“诚”便“万物皆备于我”的论述中；在庄子哲学关于“以明”“见独”须去好恶爱憎忘生死得失“离形去知同于大通”的看法中；在荀子哲学关于要养成“无蔽”的心境、“解蔽”以及由分推全的见解中；在道家及后来佛学关于去污取净的修持方法中；等等；都有所体现。特别在中国哲学由探究世间的本根进而探讨何以能在致知中确立起根本，即发展到以致知论为重心时，一系列关于体悟的方法纷纭而出。北宋周敦颐说“无思本也，思通用也”，是讲“思维后能通微，无思然后能无不通”，强调“主静”。邵雍讲“观物”非观之以目，而观之以心，“非观之以心，而观之以理”，是讲以心来“反观”体会，此心循于理以观物，当我观物如物自观便是以物观物了。张载的“大其心则能体天下之物”，是讲要以心体天下之物，不能务物而累于物，不能物身而误于身；体物即视物为我与物合一，如此方能神而体道、穷神知化。程颢说他讲的“天理”靠“体贴出来”，是讲“心便是天，尽之便知性，知性便知天”，“言天下之化，已剩一体字”，他强调“定性”“诚敬”；以至到程颐那里，又突出论述“涵养”“主敬”，强调“格物穷理”乃恍然有悟于万物共有之



理，理会得多，“自然豁然有觉处”。朱熹的“欲致吾之知，在即物而穷其理”，是讲“欲穷理”“须养得心地本原虚静明澈”，“用力”于“考之事为”“察之念虑”“求之文字”“索之讲论”，“使于身心性情之德，人伦日常之用，以至天地鬼神之变”等等，“不知不觉，自然醒悟”。陆九渊的“诚能反而思之”，是讲“义理之在人心，实天之所与而不可泯灭者焉也”，由其“心即理”说而来，认为天下万物之理皆蕴于吾心中，只启发吾心，则自明众理了。王阳明的“求理于吾心”，是讲“万事万物之理不外于吾心，而必穷天下之理”，“殆以吾心之良知为未足，而必外求于天下之广，以裨补增益之，是犹析心与理而为二也”。……后来在中国思想史上有许多人重视发掘践形论对道德伦理的必然性何以能够成立进行深入探讨。王夫之十分强调一种基于“践形”及他所谓的“践履”“实践”之上的方法论，他说“非格物则知非所用”“非致知则物无所裁”；他所谓格物以体验为主，他所谓致知以辨析为主；彼有点接近把归纳和演绎结合于一起的意思；由此他说，“诚者心之独用也，明者心依耳目之灵而生者也”，“善言道者，由用以得体”。颜元特别注重实际习行的作用，他说，“格物谓犯手做其事”，“致知在格物”“且如讲究礼乐，虽十分透澈，若不身为周旋，手为吹击，终是不知”，“心与手忘，手与弦忘，私欲不作于心，太和常在于室，感应阴阳，化物达天，于是乎命之能琴”。关于哲学方法论，如果说在西方思想史上主要的生长点重在于科学（知识）的方法论，那么在中国思想史上主要的生长点重在于修养（经世）的方法论。实际上，现在常用到的方法论一词，在通常意义上主要是从西方引入的，重在于从“知识论”或“认识论”的角度，进行哲学追问。也正因为这样，正如张岱年所说的：“至于方法论一词，中国以前实在没有相当的名称”。与此相联系，在中国古代思想史上的种种哲学见解与自然科学的联系比较薄弱。所