

本书为国家社科基金项目研究成果

Human Destiny—
The Complexity of Self-Existence

人类命运： 自我存在的复杂性

白利鹏 著

本书为国家社科基金项目研究成果

项目名称：历史规律范式的创新问题研究

项目编号：12BZX009

项目主持人：白利鹏

Human Destiny—
The Complexity of Self-Existence

人类命运： 自我存在的复杂性

白利鹏 著



云南大学出版社
YUNNAN UNIVERSITY PRESS

图书在版编目 (CIP) 数据

人类命运 : 自我存在的复杂性 / 白利鹏著. -- 昆明 : 云南大学出版社, 2017
ISBN 978-7-5482-3266-7

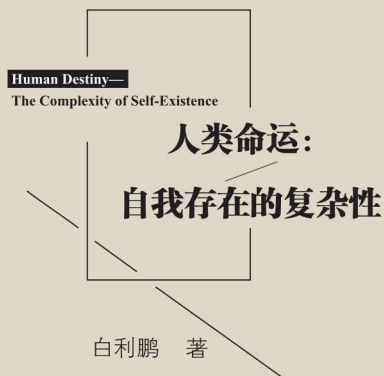
I. ①人… II. ①白… III. ①哲学人类学—研究
IV. ①B089.3

中国版本图书馆CIP数据核字 (2017) 第323231号

策划编辑: 陈曦 段然

责任编辑: 陈曦

装帧设计: 庄海萌



出版发行: 云南大学出版社

印 装: 昆明市五华区理煌教育印务有限公司

开 本: 787mm × 1092mm 1/16

印 张: 15.75

字 数: 320千

版 次: 2017年12月第1版

印 次: 2017年12月第1次印刷

书 号: ISBN 978-7-5482-3266-7

定 价: 38.00元

社 址: 昆明市一二一大街182号 (云南大学东陆校区英华园内)

邮 编: 650091

电 话: (0871) 65031070 65033244 65031071

网 址: <http://www.ynup.com>

E-mail: market@ynup.com

本书若有印装质量问题, 请与印厂联系调换, 联系电话: 0871-64167045。

目 录

引 论

第一章 复杂性自觉：踏勘哲学之路

第一节 复杂性科学——知性自觉 | 24

第二节 辩证性反思——何以可能 | 38

第三节 复杂性观念——命意何在 | 49

第二章 人类存在：复杂性根由

第一节 自然进化及其局限性 | 66

第二节 文化进化及其超越性 | 79

第三节 情感、智力与符号——文化进化的三核机制及其现实性 | 98

第三章 人类本身：复杂性存在及其趋势

第一节 天人之际的复杂性基因 | 117

第二节 社会存在的复杂性质相 | 130

第三节 精神自况的复杂性机藏 | 144

第四节 人类命运的复杂性趋势 | 157

结 语 | 173

参考文献 | 175

鸣 谢 | 187

附 录

辩证法何以沦为“变戏法”

——论辩证性假设之形式上的抽象完备性 | 白利鹏 韩跃红 190

《哲学研究》2010年第4期

论唯物主义历史观的范式跃迁 | 白利鹏 樊 勇 205

《哲学研究》2012年第11期

“历史规律复杂性视角”之研究进路述略 | 白利鹏 师庭雄 215

《社会科学战线》2012年第9期

论唯物主义历史观的学理危机 | 白利鹏 周 超 220

《长白学刊》2015年第2期

国内哲学界“历史规律的复杂性视角”研究述评 | 白利鹏 纪依含 231

《昆明理工大学学报》(社科版)2014年第2期

引 论

对于人类而言，镌刻于德尔斐太阳神庙，且让苏格拉底情有独钟并陷入沉思的那个古老命题——“人呐，认识你自己”，应该并未失效。但问题在于仅仅将之当作命题，即判断或论断，而未能作为问题。于是甚至也包括哲学在内，似乎无处不知其意涵，亦往往幡然有所悟……但，或许苏格拉底本人也未能洞彻其堂奥，而疏漠了对于问题本身的追问。那么，如何才能逼近问题本身的问题呢？

或许，当作问题而非命题的最简捷、最集中、最显明的方式，不过就是在这个命题后面加上一个括号，即“认识你自己【 】”，实即“认识你自己——的什么”，也即“认识你自己【的什么】”。也就是说，哲学必须明确的或许就是：除了“的什么”之外，其他皆非真正的问题所在。因为只有反思“的什么”，“你自己”才能暴露出是否存在问题及能否发现问题的，作为具有前提与对象两重性本质的未知性与假设性。进言之，从“的什么”回溯“你自己”，乃是根本的路径，却绝非简单的通道，这样“认识你自己”的命题才能不仅作为问题，而且能够作为生生不息的、活生生的问题而存在。由是即不难理解，所谓哲学为何能从自然史与精神史的交界之处、从自我意识的原始统一性当中涓滴而汇乃至汨汨而出，并从此或奔腾洋溢或淤塞曲折地一直旋转下去。一方面，括号里当然可以一言以蔽之地写上终极答案，即“命运”，而且这个答案无论对于每一个人还是对于整个人类，都意味无穷并永远为真；但另一方面，从哲学作为人类自我意识，也即精神对于自身的自觉——的迢遥途程与沧桑经历——来看，所谓“命运”，若要呈现出作为哲学真理的任何可能性，亦绝对不可屏蔽其与种种时代、与具体的精神处境以及及哲学本身之复杂关系的历史纵深性。例如，近代哲学也曾将“认识你自

己的认识”正经八百地纳入认识论的核心，甚至提升到主体性高度并借以彪炳理性或精神之非凡本质，同时却又遮盖了人类命运本身的无限渊深与无边冥昧，似乎人类命运只要不是跌落尘埃之下、消散于烈风之中，自然就会开出傲视一切的花朵来。在笔者看来，如果当代人类果真能够通过哲学来发现“认识你自己”后面的、埋藏着无数问号的括号——它实际上是一个总要重填之空、永远待做之题，那么必须秉笔直书并大书特书的唯一选项其实就是：认识你自己【的复杂性】。这样括号当中或许方能显现出来，人类自我存在的复杂性如何并正在全方位地占据人类命运的所有内涵与可能空白，从而在任何意义上都意味着所谓“自己”并无任何先天的完备性，而完备性也并不等于深刻性。至于在某种意义上，哲学总是试图将某种视角、某种尺度、某种层次或某种方面的完备性当作深刻性，则更是明日黄花与南辕北辙。可以说，人类命运的深刻性仅仅在于其破缺性，而哲学唯有映现其破缺性，才能确证哲学本身的深刻性。以破缺性为实质的人类命运的复杂性，或者以复杂性为本质的人类命运的破缺性，始终在括号里悄然发生并激烈酝酿着，绝非一般意义上的鞣染，也不是通常所谓的融合，而是彻底的裂变、畸变与窑变。因此，答案虽然仍在括号之中，但又岂止风云色变、今非昔比呢？其根本意义在于，在所有向度上都赫然地昭示，迄今为止人类命运的最为深刻、最为严峻、最为沉重的挑战，不是别的，正是人类自我存在的复杂性。而且，尤其重要的是，此种挑战的根源也不是别的，恰恰就在于人类本身。正是在这个意义上，哲学所谓“命运”，与那些俗常的、生活化的理解并无根本的不同，如黑格尔就说：“一个人对于他的一切遭遇，如果能本古谚所谓‘每个人都是他自己的命运的主宰者’的精神去担当，确属非常重要。这意思就是说，凡人莫不自作自受。与此相反的看法，就是把自己遭遇的一切，去抱怨别人，归咎环境的不利，或向别的方面推卸责任。这也就是不自由的观点，同时就是不满足的源泉。”^①然而必须指出的是，人类与其个体又有霄壤之别，即“类”的唯一性，又决定了其既没有任何怨天尤人的资格，也没有任何“王顾左右而言他”的机会——自己造成、自己承受、自己负责，实乃无

^① [德] 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1980年第2版，第310页。另参见黑格尔《逻辑学》，梁志学译，人民出版社2002年版，第276页。

从选择与让渡的命运本身。尽管作茧自缚可能并非人类的自由，而疯狂地作茧自缚可能更与人类所期求的所谓智慧相去甚远，但却仍然可以造成某种仅仅属于人类的命运，成就某种仅仅属于人类的哲学。当人类命运本身正在成为复杂性或复杂性本身已经成为人类命运，到底意味着什么呢？或许哲学以自己的方式而能有所担当，不可回避者不外乎两重意涵：第一，人类的命运与个人的命运一样，本质上就是某种始料不及、无法预见的自反效应；第二，自反性作为本质乃是本质意义上的复杂性，而非简单性，否则命运就不配称之为命运。至于上述所谓完备性，不过就是以简单性作为本体论前提的、普遍的理论幻象，其所反衬出来的，正是人类及其哲学对于人类自我存在的复杂性的无知，以及对于人类命运本身的破缺性本质的僭妄。

—

“宗教信仰命运，艺术表达命运，哲学思考命运。”^①如果不是以宿命论，并且也不诉诸宗教信仰，或沉浸于审美体验，或偏执于科学实证，甚或津津于常识日用，而是在通常所谓“理论层面”、以“逻辑方式”来观照、理解、诠释、把握人类的命运，那么人类命运可能是迄今为止理论思维所能“发现”或有待建构的难度最大、分量最重，亦即最具挑战性的问题。恩格斯曾将哲学视为理论思维的最高形式，但哲学亦不可无视其自身的某种现实，即既无法想象比人类命运更具复杂性的问题，也无法想象比人类命运更加关乎人类本身的问题。在笔者看来，无论是否曾经寻找或者有所掩映，这个问题迟早会如珠穆朗玛峰一般轰然涌入并凛然占据全部哲学视域的中心。哲学若因此而“失焦”与“散瞳”，显然并非由于问题本身如何瑰伟与壮丽而彻底地错愕茫然。而是在于，人类命运作为问题，必然在其根基之处暴露哲学本身的、赤裸裸的边界所在。换言之，哲学能否将之吞吐为一个至为纯粹的哲学问题，乃至将之奠定为全部哲学的问题基础，也就是真正属于哲学本身的、

^① 李泽厚：《批判哲学的批判》，安徽文艺出版社1994年版，第502页。

最具核心性与统摄性的唯一问题？或许，这本身永远都是问题，而且是唯一能够决定哲学命运的哲学问题。

应该说，对于命运的困惑，比所有的哲学问题、比哲学本身更加古老，既构成精神摆脱其原初的萌芽性、零碎性、自发性和盲目性的沟沟坎坎，也构成其辟拓一切可能的深度与广度的内在标记，更唯一性地在根本上使哲学之意义成为可能。无之，则哲学连最浅薄无聊的思想游戏也算不上，或曰压根儿就不会产生。精神之孕育哲学，即便在人类的童年，也并非发轫于小孩子那样的单纯外在的好奇，而是在于生存的艰难与生活的苦难之反复打造、淬炼与磨砺。在这个意义上，亚里士多德关于哲学源于某种理智的外在惊异及有闲者的独享逸趣的那些说法，未免显得不痛不痒，甚至不伦不类。不过这些说法恰好可以反过来印证哲学本身之根本上未能幸免的种种“跑偏”，即对于命运的遗忘与疏漏。古希腊自然哲学之有意义，或许在于开启了某种与以往不同的、别样的精神之维，即让精神从此至少有了哲学；而其无意义，则在于悍然撇开了古希腊在神话时代即已浓墨重彩地铺就而成的、命运之为命运的深厚底色。

《荷马史诗》和赫希俄德的《神谱》对于古希腊神话时代的眷顾描摹，已然浸泡在某种幽广又沉郁的命运意识当中，无疑构成某种虽然辽远却至为深切的寂寥回声。神人之间涵泳翻搅之下，无论就内容还是形式而言，亦在很大程度上凝缩、沉积为希腊悲剧所特有的深刻性，以至于希腊悲剧动情动魄、感人至深的内核，从来不是别的，其实就是命运本身——极其狡谲、殊为不测、超级冷酷、浑然暗昧、绝不可抗……却可言表。而可表的意义则在于：对于一切命运的旁观者，语言即足以指认其存在，因而难昧其隐喻；对于特定命运的当事人，则说什么都没用，无形的笼罩与碾压就是其存在。所以普罗米修斯实际上一语道破了旁观与当事双方的共同心声：即便是宙斯，也逃脱不了注定的命运或命运的定数！命运大于神祇，一切服从命运。也如另一则神话所表明的：至尊如宙斯，也无法阻止其爱子战死沙场，更无法避免其自身由于多情、滥情而屡屡出丑、成为笑柄。因而无论是奥林匹斯诸神、半人半神的英雄还是大千世界的凡夫俗子，都既无法否认命运之存在，亦无法拒绝做玩偶。命运之绝对性既在于以刚性统一性为前提，亦在于以无限丰

富性为形式。因而在前提与结论之间，实际上有意无意地构置了一架普适性的精神绞肉机：时间之维缤纷错落，扭结着无数生命，入则滚滚，出则空空。

当然，如果仅就上述意义来理解古希腊神话与悲剧当中的命运主题，或也未免失之偏颇、消沉。实际上希腊精神从一开始就洋溢着顽强、生动、鲜润的光辉，恰恰在于对命运的抵抗和对个性的张扬。无论是宙斯基于政治极权的任性与尴尬，还是普罗米修斯蔑视天条的悲悯与无奈；无论是皮格马利翁的旷世痴情，还是纳尔基索斯的孤绝自恋；无论是爱神阿芙洛狄忒如玫瑰一般滴血，还是复仇女神穷追不舍、神出鬼没；无论是阿喀琉斯威风凛凛、孔武无敌，还是奥德修斯历尽沧桑、终归故里……其间总是涌动着种种试图超出定数之外的生命本能，且在生命刚刚意识到自己已是生命之时，即已不择地而出，汨汨而不可遏制。命运是生命的反面，却深深地嵌入生命之中，使生命成就其可能、忍受其不可能。在这个意义上，与其说风雨雷电、春种秋收、生老病死、世故交往和七情六欲皆有神驻并有神主，不如说生命、生存与生活的方方面面都存在并充斥着人的精神与不测命运之间的豪赌与缠斗。成也好，败也罢，幸运与不幸的结局或许只有一个，那就是精神从此开始在几乎所有可能的向度上渐趋自觉地寻求挑战与历练、荷载与挣脱，因而，既不断扒开又不畏封堵地走向命运之深，已成为命运的真正内涵——套用黑格尔的某种说法，即既描绘精神的《伊利亚特》，又铭刻精神的《奥德赛》。如果精神也有专属于自己的命运，那就是必须与普遍的命运互为寇仇，气势上相互吞没、蕴涵里彼此丰富、过程中反复纠结。

身高九尺（190厘米以上），容貌俊美，世间人与物，皆为之失色。然而无意情爱，顾自驰骋山林——作为标准的狩猎精英，美少年阿多尼斯当然能够征服无数凶猛的野兽，却在一个阴郁的早上被野猪撞死。但令人意外的是这不仅仅是一场意外。因为与其朝夕欢爱的爱神阿芙洛狄忒，之前已与某些神祇结下了梁子。作为爱神凭借神功或法术才得以独享的爱侣，这本身就意味着阿多尼斯同时也是用爱情来惩罚爱神的最佳祭品，喻示着爱神终究主宰不了自己的爱情，不得不为之血泪交加、痛不欲生，并服膺命运本身。阿多尼斯的壮硕健美，使之赢得了爱神的爱情，也使之命丧黄泉。但阿芙洛狄忒毕竟是爱神，在她不得不动用了包括宙斯在内的诸多权力资源之后，阿多尼

斯终于获得重回阳间与她团聚、再度厮磨时光的机会，但每年只有六个月，因为冥母也同样倾心于美少年的英俊逸朗而一往情深、强予滞留。^①

关于阿多尼斯的传说与俄狄浦斯的悲剧一样，之所以往往令人一嗟三叹、唏嘘不已，不仅在于命运本身的无常与无情，还在于此种无情与无常潜在却又无可挽回地属于每一个人，甚至每一个族群、每一个民族，所谓人同此心而命有其辙。虽然古希腊神话与悲剧对于命运的表现与烛映还仅仅属于感性形式或艺术形象，但是其不可捉摸，显然已在丰富性与深刻性上触及了命运作为命运，并且对人之本身至关重要的那些复杂本质，如必然性与偶然性、可能性与现实性、现象性与本质性、个人性与群体性、良知性与邪恶性、理智性与非理性等的多重嵌套与对称破缺。因而命运的真谛就是复杂性，而非简单性。无视此种本质而转目于所谓自然宇宙、所谓万物本原，在笔者看来，正是通常所谓希腊自然哲学之最大败笔。不仅令人百思不解，也让哲学孜孜不倦、莫测高深地“追根究底”，从一开始就未能幸免地呈现出某种凌空蹈虚的冷漠，以及与世无关且故弄玄虚的幼稚与失能。就此而言，希腊自然哲学或许远没有中国的老庄思想来得深湛彻底，也没有孔孟之论来得稳健切题，更没有法家学说来得沉毅果决。老庄试图在骨子里息分止争，孔孟则侧重于究礼先代而依仁定序，而法家亦立足现实而规规矩矩。无论其实效如何，三者自始至终关注的都是人之事、事中人、人世间，并着意于以人本身及其自然性、历史性、伦理性、法制性等种种今天之所谓社会性作为基本视域。依笔者愚见，哲学作为对于对象的思维着的考察，只有聚焦马克思所谓“现实的个人”这个唯一前提，且只有关乎海德格尔意义上的“此在”并追及“在者之在”的复杂性，才会走向成熟与深刻。否则就只能属于对于自然的或外在的的种种任性与好奇，而采获的也只能是关于自然的或外在的的种种猜测或臆定。在这个意义上，不仅老庄、孔孟、申韩，实际上整个先秦哲学都堪称全部人类精神史上名副其实的真正早慧，因而才能为中华文明两千余年虽

^① 关于阿多尼斯，历来存在多种神话版本，有的还相当复杂，如诸位女神钩心斗角、争宠吃醋之类。据说以奥维德的《变形记》最为生动和详尽，而莎士比亚也有精彩华丽的长诗存世。某些神话学研究还专门指出阿多尼斯本是来自塞浦路斯或黎巴嫩，而后才流入希腊神谱的外乡人。

经波折与挫创而终于不失其统，历代政治、知识和文化精英历经患难与沉浮而终于不失其根，奠定了得天独厚、独一无二的思想坐标。

无人则无根。古希腊神话英雄多为神、人交合之物，故而其思想根脉亦颇存飘摇偏驰之性，或也并非虚言。而“中国古宗教中的自然神常常是人王的变形”^①，即凭借不世之功而得享后人崇祀、升级为神。哈佛大学的大卫·查普斯教授曾在一次演讲中对东西方神话传说做过某种饶有意味的对比：西方的火为普罗米修斯所盗取，而大洪水肆虐之际则要躲进“诺亚方舟”方得以逃生——所依赖者，唯有神或上帝。华夏民族则是与之构成鲜明对比的“钻燧取火”与“大禹治水”——所依赖者，则是人之本身。至于“愚公移山”“后羿射日”“精卫填海”等，则更是已将人自身的、不屈不挠的斗争性格和抗争之念放在初民时期精神舞台的中央。这些或许足以说明华夏文明在其精神源头之处即已与域外文明发生某种分野，即更重人能、人功、人事、人际，即对人本身更为执着，印象更为深刻，注目更为深沉，期许更为由衷。由此，言之不仅衍育出世界上最为悠久、发达，可谓举世闻名的著史传统，也淬炼出独树一帜的人理、事理、情理乃至史理等哲理性的眼光，或许更加顺理成章。就此而言，或许屈原《天问》“整齐百家、是正杂说”的垂范意义同样值得关注。如果说“慧者，源于自问之高深”的话，那么在笔者看来，《天问》名为“呵壁问天”，实为反躬问己，即到底如何理解“天地万象之理、存亡兴废之端、贤凶善恶之报、神奇鬼怪之说”^②？而《天问》之“天”，之所以能够与道家之“道”、《易经》之“易”法象类通、名异实归，其关键显然并不在于由“遂古之初”而思接万象的广泛性，而是在于将重心与主调始终定位于关乎历史与人生的入世情怀。正如何新所解：《天问》五部，历史与现实之问则已占其四。^③

当然，这并不是说包括《天问》在内的先秦哲学思、悟、言、行、出、入并举，百家争鸣的思想景观与精神样貌已无可挑剔。实际上，其在存在论层面逻辑化程度不够与理论化兴趣不足的问题亦普遍存在。在笔者看来，这

① 何新：《宇宙之问》，中国民主法制出版社2008年版，第20页。

② 姜亮夫：《屈原赋校注》，人民出版社1957年版，第271页。

③ 参见何新：《宇宙之问》，中国民主法制出版社2008年版，《序二》，第1-2页。

更可能导致其对于命运复杂性的理解前提大体还是建立在某种经验性归纳的基础之上，或至少与之相混同而存在，命运问题的基本假设的可能深度及明确性与彻底性因而难免受到严重制约。对此，似可不必对华夏民族的古圣先贤过分苛求——因为从轴心时代的人类导师直到马克思，也包括现当代的很多思想大师在内，他们从来没有把“让哲学本身如何如何”“让逻辑本身如何如何”作为最根本的念头，相反，聚焦人间的苦难、探求现实的出路、关切人类的命运，才永远都排在第一位，尽管他们有时候言必称哲学、言必称逻辑、言必称理论，似乎著书立说乃是其唯一兴趣。从另一方面看，实际上即便在今天，人类命运问题本身的复杂性也在最深之处决定着其能否在根本上获得某种根本有效的理论形式。这同时也是任何理论、一切哲学的最大难题乃至永远无解之题，恐怕要与人类及其命运相始终。

二

同样，如果按照德国哲学家恩斯特·卡西尔的理解，那么我们或亦没有太多理由对前苏格拉底哲学过于失望。就古希腊哲学传统而言，卡西尔认为：“从人类意识最初萌发之时起，就已存在着一种对于生活的向内观察伴随着并补充着那种外向观察。人类的文化越往后发展，这种内向观察就变得越加显著。人的天生的好奇心，慢慢地开始改变了它的方向。我们几乎可以在人的文化生活的一切形式中看到这种过程。”^①但问题是中国传统哲学可能并不需要因而也不存在此种转向，而是从一开始就更为集中地划定了根本的视域，那就是人及其政治性、伦理性、社会性、历史性与文化性，摆明了人类要依靠其社会实践或社会交往才能过活。从广域来看，中华文化乃是“和”的文化，即以“和”作为价值基础的文化；若仅就政治文化——这个中华文化的核心来说，则是“统”的文化，即“统”是持存最有力的价值诉求。中国古代思想家对于社会历史的兴衰治乱一直报以极大的兴趣，甚至视为唯一职志，

^① [德] 恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，西苑出版社2003年版，第6页。

在某种意义上,“百家争鸣”所讨论的就是政治统一性和思想统一性的必要性、可能性和方式、方法或途径问题。儒家的统一“处方”是“仁”或者“王道”,法家的则是“法、术、势”三结合的权谋手段,墨家讲究的是“兼爱”和“非攻”,而道家的则是“无为而治”、自然和谐的无序之序——这样一种“南面之术”……这些想法固然各有其有效性或无效性,但是在战国末年则被归纳并强调为这样的结论:“一则治,异则乱;一则安,异则危。”(《吕氏春秋·不二》)于是,“一”已经成为现实社会历史秩序的代名词,并且进而成为其后秦汉大一统政治社会实践的明确目标。秦始皇的“书同文”“车同轨”,汉武帝的“罢黜百家,独尊儒术”都是在社会生活层面和思想文化层面求“一”的具体措施,而汉代董仲舒则从“天人相类”的自然秩序入手使社会秩序的统一性具有更大程度的存在论意义。正如有学者所论:“‘道之大原出于天,天不变,道亦不变’,是董仲舒理论学说的纲领。它反映了董仲舒形而上学的思想方法,更道出了他对天人合一的永恒宇宙秩序的贯通理解。既然天国的秩序是永恒的,那么由天所规定的历史演化程序、统治政策、人伦准则等在本质上都永恒不变。”^①董仲舒认为宇宙万物皆归于“一”,“一而不二者,天之行也”(《春秋繁露·天道不二》)。天子统一于天,天下万民统一于天子,这样宇宙自然的法则就成为社会历史的法则,成为“汉家天下”统治秩序合理性的牢固基础。董仲舒的论证方式与汉武帝的意识形态诉求一拍即合,并且素为此后历代帝王绝大多数以各种方式所强调与强化,进而成为中国两千余年封建历史的主流历史意识,对中国封建历史的可延续性发挥了巨大的内撑作用。成熟的社会历史意识,其意识形态化效果往往具有显而易见的积极意义。拿董仲舒来说,其大一统历史观在当时就为解决封国割据、边患频仍等具体问题提供了重要的理论依据,为维护国家统一、社会稳定和经济发展以及人民的生活安定做出了重要思想贡献。而在此后中国两千余年的兴衰更替、治乱交迭的历史潮流当中,则更是一种“合”的、创造历史秩序性的精神文化力量,“稳定是压倒一切的任务”,对下层百姓、普通黔首的生存论意义主要还是正能量。有学者认为董仲舒学说的“本质”是

^① 许殿才:《董仲舒的“三统循环”说》,载《史学史研究》1996年第3期。

为封建主义的政治统治服务，但在笔者看来，即使抛开这种“本质”“现象”的、过于简单化的二元对立的评价模式不谈，其仍然未免存在某种苛责太过之嫌；须知，一种具有生命力的、真正能够发挥现实的社会历史作用的思想观念，如果它真有什么“本质”存在的话，也不可能是仅仅满足统治阶级一个方面、一己之私的本质，而必须为某个较长时段的全部社会历史需要所认可或裁可。董仲舒所达到的，对于大多数的思想家来说，不仅已经足够了，并且简直就是一种十分难得的殊荣，堪称思想塑造文化命运乃至民族命运的典型范例。我们现在还能设想当今流行的某种历史观念能够具有未来上千年的历史认识价值吗？恐怕非常困难；如果有可能，那首先依靠的就是对于历史本身及其复杂性的深刻理解与深邃洞察，而绝不是任何既定的历史认识方法和历史简单性信条。^①

我们再回望古希腊。卡西尔说那里有“一个原始的人类学与一个原始的宇宙学比肩而立：世界的起源问题与人类的起源问题难分难解地交织在一起”^②。虽然“希腊哲学在其最初阶段上看上去只关心物理宇宙。宇宙学明显地支配着哲学研究的所有其他分支”，但赫拉克利特已经“站在宇宙学思想与人类学思想的分界线上”，证据在于“虽然他仍然像一个自然哲学家那样说话，并且属于‘古代自然哲学家’，然而他确信，不先研究人的秘密而想洞察自然的秘密那是根本不可能的”^③。卡西尔断言这是一种别具深意的“新的思想倾向”，即“我已经寻找过我自己”，并开始“内在于早期希腊哲学之中”……“但直到苏格拉底时代才臻于成熟”，才成为“一种新的眼光”，因为“划分苏格拉底和前苏格拉底思想的标志恰恰是在人的问题上”。^④“希腊自然哲学和希腊形而上学的各种问题突然被一个新问题所遮蔽，从此以后这个新问题几乎吸引了人的全部理论兴趣。在苏格拉底那里，不再有一个独立的自然理论或一个独立的逻辑理论，甚至没有像后来的伦理学体系那样的前

① 参见白利鹏：《历史复杂性的观念》，中国社会科学出版社2009年版，第149-150页。

② [德]恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，西苑出版社2003年版，第7页。

③ [德]恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，西苑出版社2003年版，第7页。

④ [德]恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，西苑出版社2003年版，第8页。

后一贯的系统的伦理学说。唯一的问题只是：人是什么？”^①

上述看法可能不无言过其实、诠释过度之嫌，因为其在西方思想史上的“符合性”表现或证据并不充分，假若只放在文艺复兴之后，或许大体上可以成立。但其所以仍然非常值得玩味，或许在于其中包含着笔者也曾提出并讨论过的一个问题，即我们习惯上将前苏格拉底哲学统统归结为自然哲学，是否足够恰当。^② 罗素认为前苏格拉底哲学绝非基于纯粹、孤立的对于自然世界的好奇心理，而仍然是“社会生活与政治生活的一个组成部分：它并不是卓越的个人所做出的孤立的思考，而是曾经有各种体系盛行过的各种社会性格的产物与成因”^③。在这个意义上，不可想象的并非泰勒斯的万物“始基”，而是万物“始基”没有任何社会、伦理、风俗、宗教和生活方式的反思背景与现实针对性，比如对于迷信、巫术进行某种准自觉性的反拨，因而才有意无意地“尝试一种新东西”（罗素语）。一般而言，古希腊“属人世界与自然世界的关系”（借用高清海教授的术语）在观念上是以“笼统、直观”的方式混沌地搅和在一起的，所以解释了自然的来由当然也就等于间接地解释了人类本身。因而万物“始基”的潜在的解释目的与隐性前提完全可以是人类本身。进一步看，人类的来历问题实际上已经在某种程度上从这种“笼统直观”当中超拔出来，例如阿那克西曼德差不多已经提供了思想史上可能是最早的、关于人类起源的学理论证，他认为“人一定是从另一种不同的生物演变出来的，因为由于人的婴儿期很长，他若原来就像现在这样，便一定不能生存下来了。”^④ 即便在今天看来，此种论证方式亦颇具历史感并颇能经得住推敲，或者说，如果不是哲学的，至少也是人类学的。在笔者看来，其意义在于试图以某种简洁、确切、可经验的方式建构一种具有萌芽意味的、朴素且普遍的“类”思考（不是对这个人、那个人，而是对所有的人，即人类），并且强有力地暗示着人类命运之有别于动物世界的独特性。再如赫拉克利特，我们实际上并无理由将“一切皆变、无物常住”这样的、关于世界过

① [德] 恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，西苑出版社 2003 年版，第 8 页。

② 参见白利鹏：《历史复杂性的观念》，中国社会科学出版社 2009 年版，第 8-9 页。

③ [英] 罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武译，商务印书馆 1963 年版，第 5 页。

④ [英] 罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武译，商务印书馆 1963 年版，第 53 页。

程性的形上思考仅仅作某种自然观感或命题。因为在其所流传下来的、为数有限的断简残篇当中，涉及“人世”或“人事”的内容占有很大的（如果不是更大的话）比例，像“如果一个人所有的愿望都得到了满足，并不是好事”^①和“驴子宁要草料而不要黄金”，^②以及“善与恶是一回事”^③这样的辩证道理，包括对于战争这种“万物之神”的理解、对于“灵魂”这种精神现象的“琢磨”，皆以格言的方式触碰着命运本身的丰富性、变易性、不测性，乃至深刻性，或许构成对于古希腊神话与悲剧当中命运主题的某种积极的思想呼应。在这个意义上，将泰勒斯、赫拉克利特等均冠以“自然哲学家”的头衔或名号，显然并不贴切；我们完全可以将之当作早期热切而朴素的历史哲学家来看待，因为哲学从来就不是什么非人之学——他们虽然没有形成今天的“人类”概念，更没有“普遍的历史观念”，但是“逻各斯”从一开始就并非只为宇宙自然所独有，则几无疑问。当然，尽管由于年代的久远和思想史料的缺乏（实际上卡西尔也面临着这样的问题），我们很难对此做出更为详尽的分析与确凿的论证，但是让自然哲学如天外来客一般隔绝“人事”“人情”“人理”，不食人间烟火，或许才真正不可理喻。如果确有所谓自然哲学，或者说，自然哲学足够纯粹，那么种种关于苏格拉底的“人的转向”之说，才能顺理成章并且存在某种特别意义。

但是，苏格拉底、柏拉图和亚里士多德对于命运的思考并不“哲学”，不过就是至今仍然广泛流行的种种宿命论的雷同版。宿命论在哲学以外的意识形式中，历来汨汨而出、层出不穷，像常识一样普遍。原因或许在于，没有人不关心自己的命运，也没有人不为之困惑，换言之，没有人可以不用到所谓“命运”——这种基本假设——来进行自我观照。其一般特点是：既认同命运的存在，又无法进行理论的、逻辑的把握。因而虽然无人不是置身于命运的黑暗海洋，听到的却只能是时隐时现的破碎涛声。

苏格拉底是怎样看待自身命运的？一方面，具有神秘主义特征，即自称有“灵迹”提醒，因而已知命运安排，所谓神将其赐予雅典，以便启发人们

① [英] 罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武译，商务印书馆 1963 年版，第 70 页。

② [英] 罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武译，商务印书馆 1963 年版，第 70 页。

③ [英] 罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武译，商务印书馆 1963 年版，第 72 页。