

文化哲学丛书

WENHUAZHEXUECONGSHU

文化： 走向超逻辑的 研究

谢遐龄 著



山东文艺出版社



文化哲学丛书

吕

男，

四川

2年就

机工

复旦

1981年

位，

哲学

旦大

文多

德对

一从

性本

谢遐龄 著

文化： 走向超逻辑的 研究

山东文艺出版社

方
越
端
听

文化哲学丛书

文化：走向超逻辑的研究

谢 遐 龄

出版者：山东文艺出版社

（济南经九路胜利大街）

发行者：山东文艺出版社发行部

（经八路十一号、电话610051—485）

印刷者：山东新华印刷厂印刷

*

850×1168毫米32开本 12印张 2插页 267千字

1989年2月第1版 1989年2月第1次印刷

印数1—2,230

ISBN 7—5329—0226—9

I·200

定价 4.80 元

6.17/22
20

自序

文化的创造源于什么？这是我心头萦怀着一个谜。多年来，我一直企图解开它。

一九七五年的一天，一道光突然穿透了这个谜，揭开了长久遮蔽着眼睛的帷幕。那一直困惑着我的问题，原来竟是如此简单！所有令人神秘莫测的东西，都只不过是概念！

可叹的是，我一向把它们当成生生不息的生活洪流之创造源泉，竟忘记了歌德的名言“理论是晦黯的”。

继续的探索告诉我，问题并不那么简单。要看清事情的真相，必须去除概念的遮蔽。然而，去蔽又须借助什么？仍是概念！看来，只能在概念中兜圈子了。

要解开这谜，必须让思维掠过所有的基本概念，搞清它们之间的关系以及各自的意义。

概念之间的关系不外乎逻辑关系罢？可是，逻辑已有几类：形式逻辑、先验逻辑、辩证逻辑、纯粹逻辑。

何况有大哲学家起来说，逻辑乃是迷途（又译“林中路”，杨朱称之为“歧路”）。局于逻辑，乃是理性主义之痼疾。解谜须另谋出路。

不过，还是要先从逻辑入手。凡路总要亲自走过，才能知道可否走通，才会迷途而后返。

逻辑的考察有两点要求：

1.全面而详尽；2.境界渐高。

本书远未实现这两点要求。想到或许有不少人也为这个谜所困惑，或许我的点滴的片断思考对他们有些用处——至少可以用作批评的靶子，它的存在，也就有了理由。

大哲学家是立法者，我却只是哲学国度的旅游者，还在寻找新的胜境。相信本书的读者不会苛求于我。

一九八八年一月九日

目 录

自 序	1
第一章 科学的实质	1
第一节 科学精神：执着于物化	1
第二节 科学方法举例	9
第三节 科学方法运用于社会研究 引起的困难	18
第四节 哲学研究中的笛卡尔主义倾向	43
第二章 自然——认识论问题	48
第一节 自然：人化的自然界	48
第二节 主体和客体：皮亚杰的发生认识论	64
第三节 认识论和辩证法的区别	83
第四节 实践概念的认识论意义	97
第三章 历史——本体论问题	112
第一节 历史之趣味	113
第二节 历史的唯物主义：马克思 哲学的核心	126
第三节 马克思哲学的基本原理与“商品 二重性”学说	141
第四节 本体论：遏制科学主义的危害	159
第四章 本体论与自我	189

第一节	巴门尼德：辩证法的开创者	190
第二节	自我：语言的逻辑本质	206
第三节	自我与自由	223
第四节	自由与历史的必然	241
第五章 走向道论的本体论		259
第一节	文化与价值散论	261
第二节	本体论重兴之兆	282
第三节	在历史中体悟道	294
第四节	中西文化差异之根与中国 文化发展趋向	325
第五节	道论：人之消解	345
结 语		372

第 一 章

科学的实质

第一节 科学精神：执着于物化

孔夫子说过，“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”在现代人看来，这话很象“葡萄是酸的”。

为什么？因为他们崇尚成功。

孔夫子不崇尚成功吗？他一生凄凄惶惶如丧家之犬，到处奔走，难道不是追求成功？

不是。他求的是成仁，或曰行道。天下无道，故如丧家。如果所成之功合于成仁、行道，可以追求。如果所成之功不合于成仁、行道，则不追求。故曰：不义而富且贵，于我如浮云。

为什么现代人崇尚成功而忽视成仁、行道？

原因很多。主要在于科学精神统治着人们。

难道科学精神不好吗？

首先，要区分开科学、科学精神二者。科学无所谓好坏，看人们怎样运用它，以及对它采取什么态度。科学精神即科学理性。它也无所谓好坏，问题出在我们对它的看法以及对它采取的态度上。如果让科学理性左右了我们，那么就一定会出毛

病。

现在遇到的问题，涉及文化。不少谈论文化问题的学者把知识分子与中国古代社会的“士”看作一类。不可否认，知识分子与士有许多共同之处，然而，只要考察一下二者所自出的文化环境中弥漫的精神，就决不会认为它们可归为一类。可以列出知识分子与士的大量区别。但是，这样做与列出它们的共同点在方法上是一样的，因而同样不能达到结论。这种方法实质上是科学方法。

知识与学问不同。表面上看，知识分子与士都是读书人，从书本中讨生活。然而，知识分子读书为积累知识，以此谋衣食之资；士读书为体悟学问，以此明做人之道。我们现在在用语上早就把知识、学问视为一体，不能说明二者是一回事，却能说明做人之道遭忽视已久，以致人们不明学问为何物。生活成了谋衣食的永无休止的轮回，人下降为手段。

这是科学精神扩散的后果。

知识分子是科学精神的产物和体现者。科学精神的一个基本点是执着于物。宇宙间有何物不在迁化流变之中？没有。承认迁化流变就须承认没有常住不变的、仅其相状变化的物。为什么？物的根底是永恒不变的实体！实体不变，相状变——这是科学得以建立的基本观点。可是，把迁化流变者如此一分为二，岂不歪曲了真理？浑然一体的迁化流变者岂不因科学采取的观点而被抽象化？

科学精神当然无所谓好坏。为建立科学，须坚执有物且永恒不变而观其相状之变。否则，作为命题按一定结构总成体系的科学，无法说话，无法推理、运算，无法为生活服务。关键在于，应当明白科学的局限性，科学精神的局限性，理性的局

限性，把科学用于它适用的范围内。再好的科学理论，都有其适用范围。再好的依据科学制造的产物，都要朽坏，并不因物这个概念中有永恒不变者，产品就会随着永垂不朽。科学精神同样如此。我们不但以这种精神看待自然，而且常以这种精神看待社会。这不但难以避免，在一定的条件下还是必要的，否则人与人之间的伦理关系无以建立。同样地，须明白其局限性，不可坚执其物化一切的倾向。生产力发展，人们的现实生活变化，会有一定的生产关系以及各种制度建立。所有这些关系之总体即社会。生产力和人民生活不断发展，社会须随之变化，否则于生活有损。这是众所周知的。为什么在历史上有些时期会出现社会不随人民生活的发展而演变的情况（这种情况通常称之为“僵化”）？归根到底，在于科学精神超出了它的适用范围。

各种社会关系建立，须执其不变。人不变吗？变的。是否实体（或人格）不变而相状变？全然不。不可取这种观点看人。然而必须取这种观点看人，否则无以建立社会，无以确定每个人的权利、义务。与此同时，又不可坚执这种观点，否则无以随时调节关系以适合生活本身的演变。关系调节，积为社会发展。科学精神扩展，遂生坚执态度，于是出现僵化。

物化的观点，不可完全摒弃。因此，科学精神在一定时期看不出其后果之严重，那时反而显得十分必要且相当高明。科学精神之不适用，到了关系亟待改变时就看得十分明显。这时，坚执于物化的科学精神，反过来成了社会发展的障碍。

知识分子之长技，在于掌握规律运用已成的物。坚执是其基本态度。士却笼罩在全然不同的另一种精神中。中国自汉朝以来，坚执物化的态度渐渐抬头。魏晋玄学的自然与名教两派

之争，名教派取坚执态度，自然派则反对坚执。以后兴起的佛教，反对的也是坚执。防止僵化，须主张因时损益。朱熹说，“礼，时为大”，就是既承认须物化，建立必要的制度，又须因革以合乎时宜，避免被过时的制度戕害了生活。何谓时宜？人民生活的发展。因此，对士的要求，是要体悟“易”，“生生之谓易”，“时为大”，不要被片面的坚执态度遮蔽了自己直观真理的本心。既承认物化之必要，又不执着于物化，刚健精进。

这是中国文化中的重要传统，是区别于西方文化的主要点。哪一种传统更好，却很难言。这涉及价值问题。我们既是有限的，又是无限的。在论到价值问题时，我们常常以有限物的角度下判断，忘记了自己的无限性。事实上，已有的诸价值哲学都出于西方理性主义传统，与科学精神是伴生的。这就是说，执着物化是价值哲学的基本前提。对物化而言方有价值可论。因此，涉及价值，往往陷入理性主义而不自知。在这传统中，我们看自身也难逃避坚执态度，于是把自身规定为有限物。

如果视自身为无限的，那么要问：这无限者是什么？

曰：自身所处的文化传统。我们每个人的本心原有无限的可能性，在传统中被定向塑就为自身。结果是我们自身自然而然地表现传统。

当然，还能开掘那未开发的可能性，从而改变旧的传统，造成新的传统。

可见，关于科学精神的讨论，必定涉及对文化的哲学研究。

文化一般被看作人心的创造物。这种观点的片面性，已被许多人揭露。补救之道是什么？不少人主张，须加上另一面：价值。有了两个方面，对立而统一，似乎就全面了。

实际上，价值也是创造物，或确切地说，是被创造的灵物。与物对立而统一者，是灵。就此而论，价值、灵物也是有限的。通常视其为无限的，乃出于它们在物之彼岸。

黑格尔说过，主体和客体、有限与无限、存在与思维等的统一体这个名词是不那么适当的，“因为客体与主体等等名词意味着在它们的统一体之外的客体与主体等等，因而当说它们在统一体之中时它们已不是它们的名词所说的那种东西了”^①。

这是说，灵和物这两个对立面的统一，只要还保留灵、物的各自独立，便不是真统一。真统一是灵、物二者的消解。消解之后方为真无限。

消解的力量黑格尔称之为否定性。他认为，否定性是对立的灵和物二者的推动者。他说，“有些古代哲学家曾把空虚理解为推动者〔按：参照《老子》反者道之动〕，他们诚然已经知道推动者是否定的东西，但还没有了解它就是自身(Selbst)。”^②

否定什么？否定对立的灵与物中含有的“抽象因素”——这就是我们所说的坚执态度。

黑格尔辩证法的这一要点，是得到充分肯定的。

恩格斯说过，“共产主义是新黑格尔派哲学的必然产物”，“我们的党应该证明：从康德到黑格尔，德国哲学思想的全部成果……应该是共产主义”^③。实质上，共产主义运动要在社会发展中消除过去时代由坚执态度造成的现实生活的分裂和对立。在他看来，灵与物的对立，唯灵论与唯物论的对立，自古

①黑格尔：《精神现象学》上册，贺麟、王玖兴译，商务印书馆，1979年第2版，第25—26页。

②同上，第24页。

③《马克思恩格斯全集》，第1卷，第591页。

典古代崩溃以来就有，并随着基督教的发展而发展，到十八世纪在西欧达到了尖锐对立的程度。

灵与物的对立，唯灵论与唯物论的对立，都是抽象之产物。马克思说，“抽象的唯灵论是抽象的唯物主义；抽象的唯物主义是物质的抽象的唯灵论。”抽象是寻求本质，即寻求类。这当然是理性主义态度，也是科学精神。例如，“男性和女性构成同一个类、同一种本质——人的本质。”类化是科学精神的要点、基本立足点、起始点。而所谓本质，不过是“分化出来的本质”。〔我们不难推知，这里所说的分化首先在我们的意识中进行，而后影响及现实生活。〕这是采取抽象态度的结果。本质及其概念表达，不过是“作为脱离某物的抽象并且仅仅是作为这样一种抽象而具有意义。由此可见，精神只是脱离物质的抽象。”①〔同样，物质也只是脱离精神的抽象。〕显然，价值哲学并非高明的学说。

类化即物化。抽象即坚执物化。坚执的态度有两种极端表现，一是唯灵论，一是唯物论。马克思大声疾呼“放弃你的抽象”。他指出，“在异化〔按：异化即抽象化，包括物化、灵化两端〕范围活动的人们仅仅把人的普遍存在，宗教或者具有抽象普遍本质〔按：即后来新康德主义者所倡的价值〕的历史，如政治、艺术和文学等等，理解为人的本质力量的现实性和人的类活动”。所谓科学精神，所表现的不过是自然科学的“抽象物质的或者不如说是唯心主义的方向”，即对物化之坚执。

与黑格尔一样，他主张真统一不是对立的两端捏合在一起并保持着自己那种统一，而是对立面的消解。

①《马克思恩格斯全集》，第1卷，第355—356页。

“主观主义和客观主义，唯灵主义和唯物主义，活动和受动，只是在社会状态〔按：指未来的新社会〕中才失去它们彼此间的对立，并从而失去它们作为这样的对立面的存在”。

与黑格尔不同，他认为“这种对立的解决决不只是认识的任务，而是一个现实生活的任务”^①。关键在于劳动：

“只要人对自然界的感觉，自然界的人的感觉，因而也是人的自然感觉还没有被人本身的劳动创造出来，那么，感觉和精神之间的抽象的敌对就是必然的。”^②

可见，如果把科学精神归之于抽象的唯物论，那么价值哲学就须归之于抽象的唯灵论。二者都是抽象之产物。把文化看作创造物是科学观点，把文化看作价值是宗教观点，把文化看作有价值的创造物是对立统一观点——都是抽象的即坚执态度之表现。这里已经列出了三重境界。知识分子崇尚成功，所能达到的最高境界不过是把文化看作有价值的创造物。现在谈论文化问题的知识分子，大多数仍把文化看作创造物，达到把文化看作价值的，还只是少数。

真理境界须超越上述三重境界。那是消解了灵与物二者对立的真统一之境界。士有达到这种境界的可能性。这么说，决不等于说士已达到真理境界。事实上，真正达到这种境界的士也不很多。这只是说，笼罩着士的精神使士有可能达到真理境界。

中国历史呈现给我们的是，士越来越“知识分子化”，无论对事，还是对己，都愈益采取执着态度。“正心、修身”的呼吁

①《马克思恩格斯全集》第42卷，第127、128页。

②同上，第139页。

愈益得不到响应。邀名竞利之风日长，古代圣贤的经典言论和宋明儒学发挥精义的语录在实践中成了知识分子化的士的敲门砖和装饰，以致“道学先生”成了“满口仁义道德，满腹男盗女娼”的代名词。当西方崇尚抽象精神的机械论随着军舰大炮冲击中国时，士翕然相从，化为知识分子。而且，尽管西方的传教士也来到中国，灵化趋势却远不如物化趋势起作用，使得抽象化的发展显得不匀称（畸形）。当代的人们以为知识分子与士属于一类，或主张文化是价值，与中华民族这一段经历是相关的。

这段历史告诉我们，缺乏一定的前提，尽管有高明的学说倡导，能达到真理境界的毕竟只是少数人，对大多数人这学说并不起作用。这前提是什么？就是生产力高度发达。孔夫子主张君子谋道不谋食，结果是士大都去谋食了。只有生产力发达达到连社会最底层的生产者都无须为谋生而劳动的程度，才具备自由王国繁荣的前提。这是每个人都达到真理境界的最高境界。别人达到真理境界是自己达到真理境界的前提。佛说，有一众生不成佛者，我誓不成佛。这学说很高，只是单靠修行，难令众生抵御抽象化潮流。

这样看来，文化应看作精神的表现。把文化看作创造物或价值，是坚决态度。在这种态度下的被创造者，是抽象精神的表现。达到真理境界的精神，表现为真正的人之现实生活。研究文化问题，观察科学、价值等等，应是中看到精神。确须看到它们引起的因果连环。但单只这样做还不够。这样做事实上仍停留在抽象态度上。这些都是产物，皆属现象。要做的是拨开现象，看清产生这种现象的态度（精神）。所谓传统，不就是态度吗？改变传统，无非就是改变根本态度。改变态度要

从自身开掘可能性。这就是哲学所要研究的课题。这个课题的名称叫做文化哲学。

第二节 科学方法举例

科学精神的第一要义是把物看作现成给定的，以此为前提，建立物之运动规律。凝固的物既生于执，那么规律当然是执之后的产物。所以，寻求规律实则“立法”活动。立法者是谁？科学家。因而不同的科学家创建不同的科学理论，我们才既有牛顿天文学，又有爱因斯坦广义相对论。依什么立法？理性，或曰：知性（心之一个环节）。康德说，知性为自然界立法，含义即如此。这里“自然界”不是指那浑灏流转的宇宙过程，而是指凝固了的物构成的总体。它与其说是自然界，不如说是自然图景。

以上所论，是科学得以建立的前提，是科学前的研究。科学本身不研究这些前提，而是“想当然地”拿来就用。研究科学方法，先须了解这些前提。本书不打算详细探讨科学方法论，只举两个例子——简单性原理和宇宙无限性——揭示科学方法之实质。

一 简单性理想在假说产生中的作用

科学家必须假定自然现象中有规律，这是他全部工作的信念基石。因而，科学家必须认为世界是合乎理性，即合理的。理性要求规律是简单的，于是，科学家把简单性设定为客观世界的本质属性。因此，当人们说简单就是美时，应当加上一

句：简单就是合理。

追求逻辑上简单的心理倾向，在假说产生中起着巨大作用。

这里首先应区分假说和理论。我们不赞同把理论看作被广泛接受的假说，把假说看作尚未被接受的理论之观点。假说必须是经验命题，而任何一个科学理论，除了经验命题还必须包含一些逻辑命题；科学理论还必须包含命题变形规则，运用这些规则，可从经验命题（其中有一个或几个是该理论独有的假说）和逻辑命题演算出无限的经验命题——其中若干可同观测结果相对照以检验理论。我们所说的假说，是一个或几个命题，它（们）只是新理论的构成部分，尽管是理论的基石，却不是理论本身；而假说的产生，指的是它（们）第一次出现在创造者脑海中，而不是指从出现于创造者脑海到初步构造好新理论并公之于世之间的整个过程。

明确语义之后，立刻可见假说的产生过程中起作用的是直觉，而不是逻辑推理——既没有归纳推理，也没有演绎推理。那么，作为合理性的简单性在这里似乎没有地盘了。

事实恰恰相反。所谓直觉作用，主要指科学美感在起作用。科学美感是什么？我们大家在上中学考数学时都体验过：求出的答案若不是简单的式子，往往忐忑不安，怀疑其正确性；反之，若是简单的式子，心里先就有踏实感。继续训练会使这种心境发展为科学美感。这里表现出来的对简单性的追求或许有天生的成分在内，是人在漫长的生物进化的生存斗争中累积而遗传下来的，然而不管怎样，科学家自童年所受的各种训练（主要是数学训练）起着重大作用，简单性毕竟是我们全部文化的重要内涵。由此可见，科学美是简单性理想的感性显