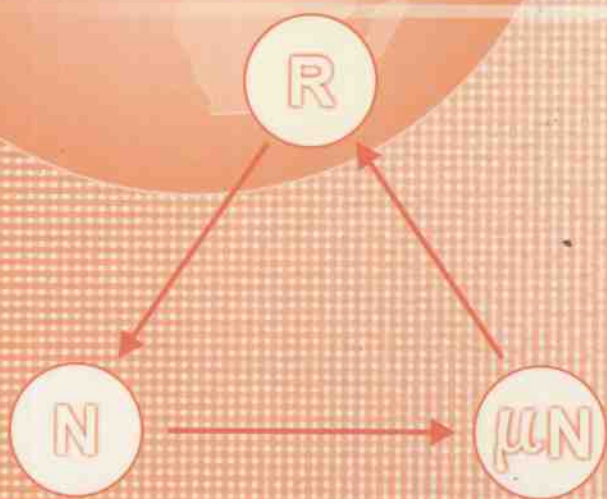


实践系统论

PRACTICE THE SYSTEM THEORY

王启殿著



R-《吠陀经》

N-《圣经》

μN-《易经》

香港新聞出版社

书 名：实践系统论
著 者：王启殿
出 版 社：香港新闻出版社
社 长：古广祥
责任编辑：师慧青 宁立红

社址：香港元朗青山道 99-109 号元朗贸易中心 24 字楼
电话：00852-24750383 传真：00852-24751168
E-mail:ku@hktmc.com
国际书号：ISBN 962-7484-96-2
承印人：香港新闻出版社
规格：850mm × 1168mm 1/32
字数：25 万字
版次：2004 年 3 月第一版第一次印刷
定价：港币 25 元

本书已向香港政府注册 版权所有 翻印必究

华夏就是这样的国家。零星干犯，~~是惹不起~~她的气
氛的，她有海量的涵容，点滴的创伤，她是不关痛痒的，
她有千百个的容忍。不过一朝一夕，时光慢慢地过去，
干犯她的就要敬畏她了，要跪倒在她的面前，求她的宽
恕了，一处处的创伤要渐渐地复原，渐渐地健康起来
了，如滴檐穿阶石的，一切故障在时光的洗炼中屈服于
她底腕下了。

——吴伯箫《话故都》

著名指挥家弗里茨·布希（1890-1951）有次问约
翰·普里查德，“你上次看文艺复兴时代的绘画有多久
了？”普里查德很惊异的反问“为什么问我？”布希答
道：“因为看了伟大作品，可以使你指挥时得到进步—
—而不致于眼光浅窄。”

—————《傅雷家书》第215页

序 言

长期以来，诸如李约瑟问题，社会历史领域里的是和应该的关系问题，中国的现代化实践问题，一直困扰着我。这事自一九八五年到海南师院读书时算起，至今已十八个年头。

当时在师院念的是数学，四年时间里，康托的连续统假设（希尔伯特二十三个数学问题中的第二个问题）几乎用去了我所有的时间，当时师从符霖、吴开录、安崇许、黄国泰等，日课不怎么用功，但图书馆里的三十八万册藏书都几乎被我囫圇吞枣式地翻遍了。到毕业时，才悟知康托讲的基数其实是一个结构量，抛开结构视角，则对连续统问题的探讨就会导向死胡同。这些探讨的结果是三十多页的“传统集论批判”一文，至今也并未拿去发表，但和南京大学莫招葵先生商讨过。

为探讨连续统问题而“生吞”的社会学、历史学、辩证法、自组织理论、马克思主义、理论物理学等方面的知识，一直拖到八九年我从海口市新华书店买到我国学者金观涛先生的《整体的哲学》一书后，才得以贯通。这部书集就是这种贯通的结果。

我是企图将连续统问题和黑格尔的三一式结合在一起加以思考，并由此引发了从当代自组织理论对传统辩证法的整体性反思，领悟到正是在组织的起源这一截断上，唯物史观，辩证法，有待作出深入的探讨。金观涛先生《整体的哲学》“存在的逻辑”一节，

可以说终结了传统辩证法。将以上思考和刘子华先生的《八卦宇宙学和现代天文学》对接，则我们可以发现，汉语思想是基于系统中心论立论的，并引发了我对中西印三种整体性生存方式的反思，这自然地引发了对M、韦伯、顾准、李泽厚等人学说的接纳。

假如以上的反思还可取的话，则中国的现代化实践方案也就可以提出来。我以为，只有将存在置于演化的视角上，并结合坎农的内稳态，对唯物史观和实践学说的探讨，才能有所进展，再者，只有基于社会形态学的视角，对传统儒学的当代构建，才有建设性可言。

这本文集，就是基于当代自然科学所支撑的一般哲学见解基础上，对传统辩证法、唯物史观、实践学说、中国的改革实践，中西印三种文化范式作出反思的一个结果。

学人的责任是澄清问题，承蒙香港新闻出版社的垂青，集册出版，以便求教于诸位专家学者。

目 录

序言

导言部分（实践系统论提纲）	1
---------------------	---

一、当代辩证法

——旨在对辩证法、系统论、唯物史观和实践学说作综合性考察

1、由金著引发的对辩证法的思考	11
2、关于系统论和辩证法的研究报告	15
3、论经典辩证法的局限性及根源	32
4、评卢卡奇《历史和阶级意识》	40
5、论怀特海的哲学学说	52
6、对黑格尔《小逻辑》一书的讨论	66
7、辩证法部分（摘录和评注）	77

二、社会形态学问题

——旨在将一般系统论向社会组织推广

1、社会形态学札记	90
2、二重性问题概括	102
3、马克思哲学学说的当代表述问题	108

三、作为例证的中西印三社会

（I）中国板块

（一）总论部分

从社会形态角度对中国传统文化的思考	121
-------------------------	-----

（二）分论部分

1、1840年以后中国社会和思想研究综述	130
文 革 随 想	137
鲁迅思想论稿	142
马克思主义和中国的马克思主义	149
2、中国传统社会和思想论稿	156

“中国传统文化论稿”主要参考文献	168
以系统中心论为基础构建起来的汉语思想	173
3、三代问题研究综述	180
中国传统社会（摘录和评注）	185
（Ⅱ）西方板块	
（一）总论部分	
1、从社会形态学的角度对西方思想的思考	197
2、评海德格尔《存在与时间》	205
（二）分论部分	
1、二十世纪西方社会和思想——社会形态学视角下的沉思	216
二十世纪西方社会和思想（主要参考文献）	223
2、论西方资本主义的形成	226
3、古希腊罗马社会和思想	238
（Ⅲ）印度板块	
古代的印度社会和思想	243

四、中西印三大文明系统的比较研究

论“三一式”的若干模式	250
中、西、印三大文化系统的综合比较	260
李约瑟问题	269

五、现代化的澄明

草鞋没样 边打边像	275
关于现代化若干问题的讨论	284
基于实践系统论对中国教改所作的沉思	293
对中国当代教育的沉思	299
由《马明数学教育文集》引起的思考	302
社会生活本质上是实践的	
——由汪辉“当代中国的思想状况与现代性问题”说开去	307
文化中国的当代建设	316

导言部分

实践系统论提纲

一、二重性问题(关于马克思《关于费尔巴哈提纲》的解释)

(一)南斯拉夫实践派,把人看作有创造性的实践的存在,从人本学的角度考察了马克思的实践定义,将对象性、创造性、社会历史性和自然属性,均列入人的属性。我认为,这种探讨是值得借鉴的。国内学者(如高清海先生,朱德生先生)均主张将哲学体系的对立化为人二重性问题来加以考察,又进一步将人的二重性问题化为实践的二重性来考察。何中华先生也主张对文化二重性问题的讨论应从知识论上升到存在论、生存论层面上来分析。

粗略地看,人类的生存,除了要满足最为基本的生存需要(如吃、喝、住、穿等等),和满足性爱,免于恐惧之外,还要渴望得到某种社会认同的需要,这种需要大概相当于冯友兰先生讲的“功利境界”和“道德境界”。除此而外,还有一种超越有限的需要,冯友兰先生讲的“天地境界”,诸种宗教学说均为了满足这一层次的需要而来。

我们经常讲“人一半是天使,一半是魔鬼”,也即讲人身上的灵和肉的二重性。人类为了生存(这里指整体性的生存),除了某种统一性外,还有不可让渡的个人人权。这是斯堪的那维亚预言家早就说过的话。所谓某种统一性,就是讲人类之所以选择整体性生存方式,选择何种整体性生存方式,这是受特定的地缘因素所致。一句话,人类为了更好地生存,就得接受某种法则的制约,接受某种经济秩序、政治秩序和文化秩序的制约,然而,人们之所以接受某种秩序的制约,这是以某种普遍的心理认同为前提的。是法则产生心理认同,还是心理认同产生法则,应该说,这里的因果关系是回互式的,但从起源上来看,是先有法则,再有心理认同,也就是说目的性起源于因果性。

我认为,人性的二重化问题,哲学学说的对立问题,当代西方两大思潮问题,实践的二重性问题,均应立足于社会历史领域的“是”

和“应该”的关系上来加以解释、考察,“是”即处于同一社会平面上的经济、政治和文化结构按功能耦合而得以形成的社会组织的硬性系统;“应该”则指以某种普遍的社会价值观为内稳态的社会心理机制。“应该”起源于“是”,但也反过来制约着“是”。至此,社会历史领域的目的性和因果性关系问题、历史主义和伦理主义、法则和自由,历史决定论和主体选择论,这些对立范畴之间的内在一致性,可以得到证明。

(二)罗素先生认为,哲学是一种介于科学和宗教之间的一种学问。现在看来,就文化系统、符号系统而论,按其功能而论,至少可以划分为两个大的子系统,其一是起建构作用的子系统(即对某一特定社会实践时期的自然秩序,社会秩序和心灵秩序作出解释的符号体系,如西方的理性主义、新教伦理、建构的后现代、中国的儒家学说、古代印度社会的婆罗门教等等);其二是起解构作用的子系统(如古希腊的酒神精神,浪漫主义、解构的后现代,中国的道家学说,印度佛教等等。)

哲学学说,用于解释自然秩序和社会秩序问题的,可划归为隶属于科学这一框架内,这一部分往往建筑在实证科学的基础上;用于解释心灵秩序的部分则可划归为宗教这一框架内,是哲学用于解释某种社会心灵秩序问题的。由此看来,丛大川先生的划界工作很有意思。丛先生将当代哲学和传统哲学、科学和哲学、哲学和技术等等作出了划分,从而认定唯物史观是和达尔文的进化论一样的实证科学,而马克思的辩证法学说则是人本辩证法、实践辩证法。我们知道,唯物史观是对于人类社会的起源及其演化作出总体性解释的一种学说,它不同于诸种历史学、社会学。大凡一个哲学家的学说往往由以下三个部分组成。

I、终极关怀部分;

II、对于特定社会历史实践层面的自然秩序、社会秩序和心灵秩序作出总体性解释的部分;

III、其所引用的当代人或前人的学说。

第一部分往往代表一个哲学家身上的宗教因素,第二部分则是

他吸收当代和以往诸种学说的一个结果。——但是否即可把第二部分视为实证科学,这是有待商讨的事情。按通常的解释,哲学是由于对科学的认识论前提作出批判才得以构建的。但唯物史观是建筑在劳动发展史之上的。丛先生的见解似乎值得肯定。唯物史观是关于人的诸种社会关系的起源及其演化的一种科学学说。《关于费尔巴哈的提纲》则是马克思的哲学提纲,科学共产主义学说则是它的终极关怀。

(二)《关于费尔巴哈的提纲》的基本原理是第八条。第八条主张“社会生活本质上是实践的。凡是把理论导致神秘主义方面去的神秘的东西,都在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决。”马克思之所以伟大,之所以超越于二十世纪的西方哲学家之上,就是靠这一条,尽管他的诸种见解,今天都受到一定程度的修正,但这一条是诸种学说超越不了的。其余十条都是这一条的一个注脚。

第一条讲思想客体和感性客体的更高的第三者是社会实践,费尔巴哈不懂得这一点,唯心主义者也不懂得这一点,如康德就解释不了先验认识结构的起源问题,皮亚杰也解释不了认识论图式的起源问题(他把之看作一种完全内源性的东西)。对于这些问题,按今天国内学人的见解,这是实践积淀的结果。

第二条讲的和第八条是同一个意思。讨论理论和实践的互为条件问题。

第三条具体界定社会实践是怎样的,“环境的改变和人的活动的一致,只能被看作是并合理地理解为革命的实践。”按南斯拉夫实践学派的解释,人是创造性的实践存在。人在接受环境和教育的影响的同时,也在改变着环境。

第四条讲宗教世界和世俗基础的二重化建筑在世俗基础的二重化基础上,即建筑在社会实践的二重化及对这种二重化的克服上。对于这一点不好理解,这需要上升到社会形态学来加以解释。我们认为,实践不但包括现实性的因素(即诸种社会性的经济行为、政治行为和文化行为的总和),而且包括超越性层面的因素(即以某种

普遍的社会价值观为内稳态的社会心理机制)。马克思的学说之所以遭到很多曲解,即是马克思本人及其后继者也有所忽略或解释不清的,就是这一条。将社会心理这一概念提出,并认为“社会心理一半取决于经济因素,一半取决于政治因素”的是普列汉诺夫。今天看来,这种解释并不是很完备的。

第五条讲的和第一条是一回事,是对第一条的补充说明。

第六条讲费尔巴哈并没有摆脱本体论思维方式,并没有摆脱哲学人本学的视角。费氏并没有看到人除了具有诸种自然属性之外,还具有社会历史性、对象性、创造性等等,一句话,人是创造性的实践存在。——这一条仍是讲社会实践是怎么样的。

第七条讲的和第四条是一码事。

第九条讲的和第一条是一码事。

第十条讲人们得以超越唯物主义的社会实践基础,即是说,对唯物主义的超越,只有到了资本主义的自我批判时期才得以可能。

第十一条仍是讲第八条,“解释世界”和“改变世界”是互为条件的,而以往的哲学家并不懂得这一点,故不了解“关于离开实践的思维是否具有现实性的争论,是一个纯粹经院哲学的问题。”

由此看来,应立足于社会形态学的视角,来对马克思的《提纲》加以解释,在这一方面,我国哲学家李泽厚先生、高清海先生的工作值得注意。

二、基本结论(或对问题作出探讨的逻辑行程)

(一)时代的核心问题是现代化问题,而现代化本质上是一个社会形态的演化问题,用庄子的话来讲,是“道行之而成”,是草鞋没样,边打边像。

(二)为弄清现代化的本质,则要对中西印三种不同的生存方式,对于它的起源及演化,作出解释和证明并以此为例证,证明人类整体性生存方式的多样性,不可能存在单一的文明范式。故“参差不齐,乃幸福之源”。(罗素语),“和实生物,同则不继”应是今天我们处理国际问题的一个准则,中西印三种文明范式,需要作深入的对话、沟通,相互诠释,达到彼此互补的目的,任何文化霸权主义的主张都

是行不通的。

(三)对问题作社会形态学的考察。因为归纳法毕竟有其局限性。对社会形态学的探讨,旨在将一般系统论对社会组织加以推广。

1840年以后中国社会对于西方社会的反应,先是物质层面(洋务运动),继之是政治层面(戊戌和辛亥),再者是文化层面(五四)——1965年又引发一场“十年文革”,这对于我们去思考社会组织的起源问题有某种启迪(虽然对问题的最终考察要上升到地缘主义上)。

对于社会组织的子系统划分问题,长期以来,人们一直将之归结为经济、政治和文化三大子系统,故而对于社会历史层面的“是”和“应该”、历史主义和伦理主义、法则和自由、历史决定论和主体选择论之间的张力得不到缓解,一句话,对于社会历史领域的目的性和因果性关系问题,一直找不到解决方法。故而对于认识论系统的讨论一直含糊不清。

我认为,处于同一社会平面的经济、政治和文化结构这三大次子系之间互为推荡,使以某种普遍社会价值观为内稳态的社会心理机制得到形成,而这种心理机制一旦形成,则会反过来制约着以上三个次子系统之间的相互耦合,——这即是我们处理社会历史领域目的性和因果性关系问题的基本结论。

只有将以某种普遍的社会价值观为内稳态的社会心理机制视为社会组织的子系统(软性系统),才能摆脱李泽厚先生提出“文化心理结构”的形式化倾向,也只有如此,才能指出传统儒学提供的关于社会秩序和心灵秩序合一的思维模式的当代意义,对传统儒学的心理学说加以社会形态学的改造。

实践系统论探讨的其实是社会组织的起源及其演化问题。

(五)实践系统论的基础是一般系统论。用系统中心论代替物质本体论,是二十世纪的事情。金观涛先生的《整体的哲学》不但代表一种方法论,同时也代表一种世界观。他指出,现实存在仅仅是可能性空间的内稳态,可能性比现实性还来得基本。我认为,只有沿着这视野,唯物史观、传统辩证法、马克思的实践学说,才能得到深层次的综合考察。

传统辩证法忽视了组织的起源问题(限于西方思想),故而只能把一种没有结构的存在(纯有,无),当作逻辑的出发点(如黑格尔的《小逻辑》),这就衍生出一系列的局限性:其一,未能解释自否定论的根源;其二,导致目的论史观;其三,未能弄懂总体性范畴仅仅是整体的片面的抽象(正象相互作用仅仅是关于总体性的片面的抽象,而因果关系仅仅是关于相互作用的片面的抽象一样)。

黑格尔企图寻找社会历史领域的秩序(正象古希腊企图寻找大自然中的秩序一样),他提出内在关系学说,但以他所处的时代知识氛围,是不可能了解坎农的“内稳态”的。故他的讨论只能导致死气沉沉的总体。

(六)若从社会形态学的视角来看,则我们可以对中西印三种文化范式作出当代的诠释。

西方的主客二元思维方式(即镜子哲学),无非是其独特的生存方式的产物。中土则不存在这个问题,印度思想也不存在这个问题。中土是一元论有机整体宇宙观,把存在看作演化的结果,它关注的是宇宙万有的动态相因和和谐发展,而不是把之看作一个没有结构的点(存在)的自我异化的结果。中国古代思想由之出发的东西是一个系统,阴阳学理、五行学说均是讲这个道理。中土的认识论最终仍是导向物我一体的体验,境界学说也是讲这个事情。

印度思想则主张,客体为空,主体为空,为什么如此,因为宇宙万有皆缘缘相因,其中最为基本的缘是“万物唯心”,笛卡儿则讲“我思故我在”,印度思想则讲心是万物的总根源。如何理解印度佛学所讲的“心”,我认为这是一件相当困难的事情。参照吕微和熊十力先生的争论,即“性本寂”和“性本觉”的论争,我们可以悟出几分。印度思想对于“无”是赋予一种实体的地位的。中土思想则不是这样讲,八卦宇宙学基本原理认为,宇宙的产生由浑沌性的无极产生单一性的太极,由太极产生双性的两仪,宇宙万有均从太极和两仪那里吸取原动力。——这里,存在被看作演化的产物,现实存在被看作是可能性空间的内稳态。王弼的“本无论”中的“无”,或者老子学说中的“有生于无”,均相当于浑沌性的无极、可能性的空间,我们对之任何

实体性的解释,或用西学的范式来加以解释,都是一种曲解。中土思想的体用、道器、道德,后者不过是被看作前者的一种样态,但这种样态和柏拉图讲的是理念的根本不同,倒是和海德格尔讲的“存在”有几分相似,只不过是中土思想更为彻底。

海氏主张“诗意的栖居”,但这种“诗意的栖居”和中土的“天人合一”均有相当距离的,因为在海氏那里,“语言乃存在之家”,但中土思想、印度思想均主张“心行言语断”,用冯友兰先生的话来说,是一种静默哲学。

汉语思想是以系统中心作为基础才得以构建起来,八卦宇宙学如此,儒道两家也如此。传统儒学不过是一部《中庸》的注脚。

(七)认识系统论问题

[1]若我们取康德的先验综合构架

=胡塞尔的意向性

=海德格尔的此在

=皮亚杰的认识图式

则我们可以看到,哲学学说是以自我为对象,借某种中介来加以审视的,也就是说,正是这种中介起因素的存在,主客体才得以贯通、统一。

但是,这种讨论方式,一直未能弄清此种中介范畴的起源问题。

按马克思主义的见解,可以借助于实践来解决这一来源问题,也就是说,这种中介范畴是实践积淀的结果。故把实践看作思有统一的中介范畴,全属马克思本人留给人类的一大笔思想遗产,也是马克思得以超越西方传统哲学的地方。但问题是如何弄清“实践积淀”的具体机制。

[2]若是对于上面的等式,我们再作加一个等号,即诸种中介范畴=以普遍的社会价值观为内稳态的社会心理机制。

因为某种普遍的社会价值观的起源问题,我们已经弄清,它是处于同一社会平面之上的经济、政治和文化结构相互作用的结果。故而中介范畴的起源问题,我们便得以弄清。

问题在于诸种中介范畴与普遍的社会价值观如何贯通的问题。

我们知道,皮亚杰并没有注意到认识形成的社会历史因素,注意到库恩的“范式”,拉普拉斯的“科学研究纲要”后,我们将这些工作上升到社会形态学的高度来加以审视,则我们可以看到,符号体系或者说文化系统是存在某种统一性的,这种统一性并不存在于某种具体的学科里,而是建筑在某种普遍的社会价值观以上。正是这种普遍的社会价值观的存在,处于同一社会平面之上的经济、政治和文化结构三者之间才得以耦合,从而构成一个完整的社会形态。

国内已有学者指出,技术是携带价值的,意识形态和学术研究是相掺相缠的。

三、有待深入探讨的问题

怀特海的《过程 and 存在》,海德格尔的《形而上学导论》,代表着一种向东方逼近的思想,应予以更为深入的考察。

[附录]

马克思关于费尔巴哈的提纲

一

从前的一切唯物主义(包括费尔巴哈的唯物主义)的主要缺点是:对事物、现实、感性,只是从客体的或者直观的形式去理解,而不是把它们当作人的感性活动,当作实践去理解,不是从主观方面去理解。所以,结果竟是这样,和唯物主义相反,唯心主义却发展了能动的方面,但只是抽象地发展了,因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动本身的。费尔巴哈想要研究跟思想客体确实不同的感性客体,但是他没有把人的活动本身理解为客体的[gegenstandliche]活动。所以,他在《基督教的本质》一著中仅仅把理论的活动看作是真正人的活动,而对于实践则只是从它的卑污的犹太人活动的表现形式去理解和确定。所以,他不了解“革命的”、“实践批判的”活动的意义。

二

人的思维是否具有客观的真理性,这并不是一个理论的问题,而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性,即

自己思维的现实性和力量,亦即自己思维的此岸性。关于离开实践的思维是否具有现实性的争论,是一个纯粹经院哲学的问题。

三

有一种唯物主义学说,认为人是环境和教育的产物,因而认为改变了人的是另一种环境和改变了的教育,这种学说忘记了:环境正是由人来改变的,而教育者本人一定是受教育的。因此,这种学说必然会把社会分成两部分,其中一部分高出于社会之上(例如在罗伯特·欧文那里就是如此)。

环境的改变和人的活动的一致,只能被看作是并合理地理解为革命的实践。

四

费尔巴哈是从宗教上的自我异化,从世界被二重化为宗教的、想象的世界和现实的世界这一事实出发的。他致力于把宗教世界归结于它的世俗基础。他没有注意到,在做完这一工作之后,主要的事情还没有做哪。因为,世俗的基础使自己和自身分离;并使自己转入云霄,成为一个独立王国,这一事实,只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。因此,对于世俗基础本身首先应当从它的矛盾中去理解,然后用排除这种矛盾的方法在实践中使之革命化。因此,例如,自从在世俗家庭中发现了神圣家族的秘密之后,世俗家庭本身就应当在理论上受到批判,并在实践中受到革命改造。

五

费尔巴哈不满意抽象的思维而诉诸感性的直观;但是他把感性不是看作实践的、人类感性的活动。

费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是,人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上,它是一切社会关系的总和。

费尔巴哈不是对这种现实的本质进行批判,所以他不得不:

(1)撇开历史的进程,孤立地观察宗教感情,并假定出一种抽象的孤立的——人类个体;

(2)所以,他只能把人的本质理解为“类”,理解为一种内在的、

无声的、把许多个人纯粹自然地联系起来的共同性。

七

所以，费尔巴哈没有看到，“宗教感情”本身是社会的产物，而他所分析的抽象的个人，实际上是属于一定的社会形式的。

八

社会生活在本质上是实践的。凡是把理论导致神秘主义方面去的神秘东西，都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决。

九

直观的唯物主义，即不是把感性理解为实践活动的唯物主义，至多也只能做到对“市民社会”的单个人的直观。

十

旧唯物主义的立脚点是“市民”社会；新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会化了的人类。

十一

哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。

[摘自《马克思恩格斯全集》第3卷第3-6页]