

复旦大学博士丛书

寻找新的价值坐标

—世纪之交的哲学文化反思

俞吾金 著



复旦大学出版社

内 容 提 要

本书分为导论、反思篇、探索篇、创新篇、读书篇、对话篇、西行篇，记录了作者十多年来对世纪之交的重大的哲学、文化、社会问题的深入思考和研究。其特点是：第一，富于创新意识，对所论及的哲学、文化、社会、伦理、美学等重大问题，均有自己独立的见解，不做人云亦云的文章。如关于马克思主义的第四个来源和第四个组成部分、关于人化自然辩证法、关于两种不同的自由观等见解，令人有耳目一新之感；第二，全书虽然涉及诸多领域和一系列重大问题，但始终围绕“寻找新的价值坐标”这一主题展开，显示出作者多年来思考的轨迹；第三，关注现实，切中时弊。如作者关于当代中国文化悖论、历史评价和道德评价关系、新儒家的“道”和“道统”等问题的论述都富有强烈的时代感；第四，行文流畅，富于激情。如作者关于“要使哲学讲汉语”的见解、关于“《围城》与喜剧精神的兴起”等见解，读来令人感奋，发人深省，特别是“喜剧精神”一文得到了钱钟书先生的高度评价。这部著作作为世纪之交的哲学文化探索打开了新的视野。

目 录

导 论 寻找新的价值坐标.....	1
-------------------	---

反 思 篇

哲学的常识化与常识的哲学化.....	23
从哲学的元问题谈起.....	32
认识论之元批判.....	38
论两种不同的自由观.....	45
也谈黑格尔哲学的“秘密”.....	51
论历史唯物主义中的“个人”概念.....	65
关于唯物史观及其历史命运的思考.....	74
论当代中国文化的内在冲突.....	95
论当代中国文化的几种悖论	116
评文化研究中的三种倾向	123
评当代新儒家的“道”与“道统”.....	138
顾城之死及其议论	146

探 索 篇

论改革开放与民族精神的转变	153
哲学改革的思考	161
哲学研究要提倡发散式思维	178

要重视研究马克思关于精神生产的理论	181
论马克思的社会人类学思想	192
马克思哲学本体论思路历程	208
超越知识论	220
迈向意义的世界	242
哲学研究中约定主义的兴起	256
关于发展问题的哲学思考	261
我们要使哲学讲汉语	268
文化讨论之我见	272
我们对传统的选择	277
现代化瓦解了传统伦理	281
论历史评价与道德评价的关系	286

创 新 篇

开创比较马克思主义的研究	295
论马克思的人化自然辩证法	301
马克思的意识考古学方法	312
马克思主义的第四个来源与第四个组成部分	320
运用系统方法研究现代西方哲学	334
论哲学发生学	348
意识意识形态: 哲学之谜的解答	373
比较文化研究与社会形态时间	382
《围城》与喜剧精神的兴起	390

读 书 篇

读《形而上学》断想	413
-----------------	-----

读胡适的《先秦名学史》.....	418
掣巨鲸于碧海,纳须弥于芥子	
——《胡曲园哲学论集》读后	421
从罗马帝国的“大逆法”说起	
——读塔西陀的《编年史》.....	432
哲学革命的“纲要”	
——读康德《导论》有感	436
朝着太阳奋进	
——从库诺·费舍尔的笔底看青年黑格尔	447
“选择你自己”	
——一个孤独者的生活道路	456
野蛮人的心理冲突	
——弗洛伊德的《图腾与禁忌》.....	465
简评皮亚杰的《发生认识论原理》.....	470
衡量我的计算尺是将来	
——谈谈《思考与超越》一书的写作	475
去蔽与求知	480

对 话 篇

寻求马克思主义哲学之根	487
用哲学的眼光审视生活	495
自由意志、规律与法律	497
悄然变化的社会交往结构	500

西 行 篇

访德散记	507
------------	-----

旅德二章	517
后 记	531

导 论

寻找新的价值坐标

我们正处在两大世纪的交汇点上,再过若干年的时间,整个二十世纪将完全没入历史的“黑洞”之中。在这个即将逝去的世纪里,人类曾经创造了许多光辉的业绩,也曾以并且目前继续以前所未有的烈度毁坏着自己的生存环境。不少有识之士已认识到人类面临的困境乃至巨大的危险,然而,他们的微弱的呼声并不能阻挡人类社会正以巨大的惯性滑向生存的边缘。在那本名噪一时的《单向度的人》(1964)中,马尔库塞曾经断言,虽然每个人都在理智地追求自己的利益,

然而,这个社会作为总体却是非理性的。它的生产率对于人的需要和才能的自由发展是破坏性的,它的和平要由经常的战争威胁来维持,它的发展取决于对各种平息(个人的、国家的、国际间的)生存竞争的实际可能性的压抑。^①

这种见解虽然摆脱了从达尔文时代以来就已坚信人类社会不断地向更高级的社会形态发展的盲目乐观主义精神的影响,然而,它滑向了另一个极端。如果人类社会从总体上看永远只能处在非理性状态之中的话,那末人类,包括那些特别关注人类前途和命运的优

① 马尔库塞《单向度的人》,上海译文出版社1989年版,第1—2页。

秀分子所作的“拯救地球”的种种努力岂不都付之东流了吗？诚然，我们并不否认，迄今为止的人类社会仍然处在某种史前状态之中，可是，人类既然是理性的动物，既然具有约束自己行为的责任能力，那么，使整个人类社会摆脱危机和困境的出路还是存在的。无论是晚年海德格尔对迅猛发展的科学技术的负面作用的批判性反思，还是罗马俱乐部关于人类生存危机所提供的种种报告；无论是联合国提出的“只有一个地球”的呼吁，还是科学家、人类学家、未来学家就人类社会的发展提出的种种警告和建议，都表明愈来愈多的人们已达成这样的共识：对人类及其生存环境——地球的拯救是有希望的。

问题在于，如何来实现这种希望？尤其在即将来临的二十一世纪中，我们能做些什么？我们知道，凡是使人类行动起来的一切都要经过他们的大脑，这也就等于说，要改变人们的行为方式，首先必须改变他们的思维方式，而人们的思维方式的改变又是与他们的价值观的改变紧密地联系在一起的。从知识论哲学的立场看来，人只是一个抽象的认识容器，人生下来仿佛就只有大脑，而大脑的全部作用就是认识外部世界与作为认识主体的人类之间的关系。从生存论本体论哲学的立场看来，人是从自己的生存境遇出发来认知并思考一切问题的，也就是说，人和外部世界的关系首先不是一种抽象的认知关系，而是生存状态上的一种价值和意义的关系。换言之，人对认知主题的确定，人对行为方式的选择，首先是受其价值观支配的，在其价值观未出现重大的转折之前，人类的行为方式是不可能出现根本性的变化的。

这样，在这风云变幻的世纪交接点上，我们的思考自然而然地会聚在价值这一焦点问题上。

从哲学文化史发展的视野看来，价值问题的提出并不是偶然的。早在上个世纪下半叶起，波德莱尔的《恶之花》(1857)、陀斯妥也夫斯基的《卡拉玛佐夫兄弟》(1880)、尼采的《查拉图斯特拉如是

说》(1883-1885)、弗洛伊德的《梦的解释》(1899)等作品,尤其是尼采提出的“上帝死了”^①和“重估一切价值”的口号,从根本上动摇了自苏格拉底和柏拉图以来的西方传统文化的价值体系。这种旧的传统的价值体系的全面瓦解在本世纪初以来进一步加剧,以致美国学者L.J.宾克莱对新时代作出了如下的描述:

我们的时代常被称为相对主义的时代。在所谓爵士音乐式时代的二十年代中,沃尔特·李普曼观察到,“一些现代性的酸”已经使过去各种宗教式的笃信溶解了。他认为,科学方法的影响和工业都市社会的发展是使各种绝对的东西失去信仰的主要因素。甚至在道德领域里,我们从《旧约全书》中希伯来人那里继承下来的诫条也正开始在一个新时代的精神里溶解了。^②

正是在这种相对主义思潮的阴影中,本世纪的哲学家开始了自己的思考。这样我们就能理解,为什么绝对主义思潮在本世纪会取得长足的发展的原因了。从一个特殊的角度去透视哲学史,哲学史就是相对主义和绝对主义相互冲突、相互替代的历史。这两大思潮是与哲学的两大基本功能——消解(破坏)和结构(建设)联系在一起的。任何一种哲学学说形成后,如果它被意识形态化和权威化,它就必然会走向僵化,从而被相对主义、怀疑主义思潮所摧毁,蒂利希在谈到尼采关于上帝的见解时,很有说服力地指出:

作为主体的上帝使我成了客体,而且只是客体。他剥夺了我的主体性,因为他是全能的和全知的。……上帝就好像是一个不可战胜的暴君。和这个存在对比起来,所有其他的

① 确切地说,是黑格尔最早表述了这一思想,黑格尔在论述苦恼意识时说“苦恼意识是痛苦,这痛苦可以用这样一句冷酷的话来表达,即上帝已经死了。”(参见《精神现象学》下卷,商务印书馆1981年版,第231页)

② L.J.宾克莱《理想的冲突》,商务印书馆1983年版,第6—7页。

存在都是没有自由也没有主体性的……这正是尼采所说应该杀死的上帝，因为没有人能够忍受被弄成为绝对知识和绝对控制的一个对象。^①

在蒂利希看来，既然传统神学把上帝的概念绝对化了，尼采的相对主义就有自己存在的理由。然而，哲学史的发展不会长久地停留在相对主义、怀疑主义这种不确定的状态中。一般说来，在相对主义流行之后，新的绝对主义又会重新抬头，因为对某种确定的价值的追求，乃是人类的一种自然的倾向，也许正是在这个意义上，黑格尔把人称为形而上学的动物。

作为对尼采的相对主义的一种反拨，本世纪哲学文化对绝对主义的追求主要表现在以下四个方面：

一是在哲学上本体论研究的复兴。海德格尔的《存在与时间》(1923)、《存在与虚无》(1943)伽达默尔的《真理与方法》(1960)、卢卡奇的《社会存在本体论》(1971)等等开拓了这方面研究的新局面，其中影响最巨的是《存在与时间》。在这部著作中，海德格尔通过对人类生存状况的哲学反思，提出了建立基本本体论、重估人类生存价值的设想。

二是在宗教上“终极关怀”问题的提出。马塞尔、马利坦、蒂利希等人都力图在新的历史条件下重塑上帝的形象。蒂利希的一个影响深远的见解是：上帝乃是终极关怀的一个象征，他在《信仰的动力》(1958)一书中写道：

我们所归之于上帝的诸如权力、仁爱、公正等属性……是取自我们日常经验的象征，而并不是上帝在过去某一时期已经做过或在将来要做的事情的象征。信仰并不是相信这类故事，而是接受借用上帝的作为表现我们的终极关怀的象征。^②

① 蒂利希《存在的勇气》，耶鲁大学出版社1952年版，第185页。

② 蒂利希《信仰的动力》，纽约1958年版，第47—48页。

这就是说，蒂利希等人已把人格化的上帝改造为人类的某种精神活动(即追求人生意义和价值的终极关怀)的象征。蒂利希接受了尼采对上帝所下的死刑判决书，可是，一转眼的功夫，他又把终极关怀设定为一个新的上帝，正如海涅在批评康德的神学观时所说的那样：

他做得几乎象住在威斯特伐里亚的我的一位朋友那样聪明，这人打碎了葛廷根城格隆德街上所有的路灯，并站在黑暗里向我们举行了一次有关路灯实际必要性的长篇演说。他说，他在理论上打碎这些路灯只是为了向我们指明，如果没有这些路灯，我们便什么也看不见。^①

总之，在尼采的相对主义的洪水泛滥之后，基督教整个地改变了它的面貌，但作为一种象征和关怀人的生存价值的学说，它却获得了崭新的含义。

三是在道德上把正义确立为首要价值。约翰·罗尔斯在《正义论》(1971)中开宗明义地指出：

正义是社会制度的首要价值，正象真理是思想体系的首要价值一样。一种理论，无论它多么精致和简洁，只要它不真实，就必须加以拒绝或修正；同样，某些法律和制度，不管它们如何有效率和有条理，只要它们不正义，就必须加以改造或废除。每个人都拥有一种基于正义的不可侵犯性，这种不可侵犯性即使以社会整体利益之名也不能逾越。^②

罗尔斯力图以正义的原则为参照系来重建新的道德体系，他的见解似乎带有强烈的理想主义的色彩。

四是在政治上植入一种以全人类的生存利益为基础的新的价值观。如戈尔巴乔夫认为，“新思维的核心就是承认全人类的价值

① 《海涅选集》，人民文学出版社1983年版，第303—304页。

② 约翰·罗尔斯：《正义论》，中国社会科学出版社1988年版第1页。

观的优先地位,说得更确切些——承认人类的生存。”^①在他看来,当人类面临毁灭性的核战争的威胁时,其他冲突都退居到次要的位置上,人类应该携起手来拯救文明使之免于劫难。

从上述四个方面的分析中可以看出,当代西方哲学文化对绝对主义的追求的焦点仍在价值问题上。或许可以说,这种意向最清楚不过地表现在国际“价值与哲学研究学会”的宗旨之中:

当今世界有必要关切人性与尊严、人类生活的质量、我们环境物质变化的目的和目标以及它们同社会与政治生活的关系。因此,它要求基于自由基础之上的,也就是基于能为人类决定提供恒心与指导的价值的哲学论述。^②

对于西方人来说,在新的历史条件和生存境遇中寻求一种新的价值观已成了当务之急。那么,对于东方人,特别是对于中国人来说,情形又是如何呢?人所共知,传统的中国社会是以自然经济和宗法家族本位制为根本特征的,在当前市场经济的发展中,传统文化的价值体系正处在急剧的瓦解和转化之中,因而,新的价值观的确立也成了当代中国社会在文化精神领域中的根本任务,正如张岱年所指出的:

文化的核心在于价值观,道德的理论基础也在于价值观。新文化运动的发展的关键在于价值观的批判继承、弃旧立新。^③

这就告诉我们,东西方哲学文化在世纪之交的思考焦点都不约而同地集中在价值问题上。作为九十年代的中国人,我们应该如何准确地确立自己的价值坐标呢?

① 戈尔巴乔夫《改革与新思维》,世界知识出版社1988年版,第126页。

② 1994年8月30日—9月1日,国际“价值与哲学研究学会”与复旦大学现代哲学所联合举办题为“哲学与经济发展”的国际学术讨论会,本文引自该学会的秘书长G F 麦克林博士提供的材料。

③ 引自复旦大学发展研究院的《1993中国发展报告》第140页。

对于当代中国社会和九十年代的中国人来说，正处在两大矛盾的夹击之下：一是古今矛盾，即传统文化和现代化之间的冲突；二是中西矛盾，即中国人对西方文化价值的吸纳或排拒。

先来看中国传统文化与现代化之间的冲突。我们知道，现代化是以民主政治和科学技术的发展为根本特征的，它与以自然经济和宗法家族本位制为基础的传统文化之间的冲突是不可避免的。如何解决这种冲突？五四以来可以说是众说纷纭，莫衷一是。

“西化派”的代表胡适认为：

……中国哲学的将来，有赖于从儒学的道德伦理和理性的枷锁中得到解放。这种解放，不能只用大批西方哲学的输入来实现，而只能让儒学回到它本来的地位；也就是恢复它在其历史背景中的地位。^①

从发展中国人的科学思想和科学方法的视角出发，胡适竭力排斥以政治伦理思想为本位的儒家学说，主张复兴非儒学派，尤其是名家和墨家的思想。

“本位化”的代表梁漱溟到北京大学讲学时即宣称：“我此来除去替释迦孔子去发挥外更不作旁的事。”^②熊十力、冯友兰、张君勱、乃至港台新儒家唐君毅、牟宗三、徐复观、方东美和当代美国的新儒家杜维明、余英时、成中英等，虽见解互有不同，但在复兴儒学、按照现代化的价值取向对儒学进行“创造性的转化”这一点上却是一致的。

对五四以来，尤其是1949年以来的大陆学人来说，他们对中国传统文化的见解可以说是经历了一个很大的变化。在五四“打倒孔家店”口号的影响下，大陆学人，特别是思想比较激进的学人，

① 胡适：《先秦名学史》，学林出版社1983年版，第8页。

② 梁漱溟《东西文化及其哲学》，商务印书馆1987年版，第15页。

大多对儒学取批判乃至否定的态度。在“文化大革命”中，这一倾向表现得更为突出。1974年开展的“评法批儒”活动虽然有其特定的政治背景，但对儒学的态度，也可见一斑。从八十年代以来，国内出现了“周易热”，但这种“热”并不是纯学术的，因为它常常是与迷信纠缠在一起的。八十年代中期起，港台新儒学的思潮开始侵入大陆，在大陆学术界产生了一定的影响。

大陆学人对中国传统文化虽有各种选择，但主要仍集中在儒、道、法、佛这些主流学派上，尤其集中在儒家思想上，这表明在思路上还不够开阔。至于在探讨传统文化和现代化关系的思路则主要受雅斯贝斯和马克思·韦伯的影响。众所周知，雅斯贝斯提出了“轴心时代”的新理论：

在公元前 800 年到公元前 200 年间所发生的精神过程，似乎建立了这样一个轴心。在这时候，我们今日生活中的人开始出现，让我们把这个时期称之为“轴心时代”。^①

在这个不寻常的时代中，中国出现了孔子、老子和各种学派，印度出现了佛陀，伊朗出现了祆教，巴勒斯坦出现了以塞亚等先知，希腊出现了荷马、柏拉图等，各自创造出不同的，但其影响延续至今的文化范式。在雅斯贝斯看来：

今天人们的精神生活仍然导向轴心时代。中国、印度和西方都曾经出现过企图恢复它的自觉的努力——文艺复兴。诚然，伟大的新的精神创造曾经出现过，但它们也是为轴心时代获得的思想所推动的。^②

雅斯贝斯的上述见解至今仍对大陆、港台的学人有着一定的影响。实际上，这一见解从根本上看是错误的。首先，肯定那个时期人类在文化上的巨大创造是无可厚非的，但把它称之为“轴心时

① 《现代西方史学流派文选》，上海人民出版社1982年版，第89页。

② 同上书，第41页。

代”却是不合适的,因为文化唯有通过活着的人才能对象化并传递下去,而从历史上看,虽然“当代”只是一个相对的概念,但不管我们考察哪一个具体的时代,唯一活着的只能是当代人。因而轴心时代永远是当代,正是当代人的生活意趣和价值观这一“轴心”决定着他们对以前一切时代的历史遗产的兴趣、认识和解释。也就是说,雅斯贝斯所假定的那个轴心时代,只有在他所提到的孔子、柏拉图等人活着的时候才是有效准的,因为在当时,孔子、柏拉图等人都是以当代人的身份出现的。孔子说,“郁郁乎文哉,吾从周。”说出来的正是他作为一个当代人对以前历史时代的文化传统的价值选择。所以,如果象雅斯贝斯那样把“轴心时代”的概念永恒化、绝对化,那么在他所假定的那个时代以前和以后的所有其他的时代岂不都被边缘化了吗?当代人岂不失去了自己在价值上的立足点了吗?其次,雅斯贝斯断定,当代人的文化生活也是受轴心时代获得的思想所推动的。如果我们仅仅从“流”的角度来考察人类文化精神的纵向联系(例如黑格尔的《精神现象学》在这方面取得了极为辉煌的成就),那显然是不够的,因为这里把精神文化的发展看作是纯粹观念的自我运动,完全忽略了观念文化发展之“源”——现实的生活世界这一最根本的前提。正是从这一前提出发,马克思指出:

道德、宗教、形而上学和其他意识形态,以及与它们相适应的意识形式便失去独立性的外观。它们没有历史,没有发展;那些发展着自己的物质生产和物质交往的人们,在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。不是意识决定生活,而是生活决定意识。^①

这就启示我们,要解答好传统文化与现代化的关系,就不能把这种关系理解为纯粹观念领域中的关系,而必须深入研究当前的生活

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷,第30页。

世界,找到解答这种关系的根本线索。最后,雅斯贝斯从当代人的精神生活仍然导向轴心时代的角度出发来解释“文艺复兴”现象也是不恰当的,因为今人并不是从纯粹复古主义的立场出发来复兴古代的文化艺术的,正如克罗奇所说:

显而易见,只有现在生活中的兴趣方能使人去研究过去的事实。因此,这种过去的事实只要和现在生活的一种兴趣打成一片,它就不是针对一种过去的兴趣而是针对一种现在的兴趣的。^①

也正是在这个意义上,克罗奇提出了“一切真正的历史都是当代史”的著名命题。可见,文艺复兴并不象雅斯贝斯所想像的,把当代人的精神导向过去,恰恰相反,是当代人借用已死先辈的亡灵和他们的名字、服装、口号来演出世界历史的新场面,轴心永远在当代而不是在过去。这就告诉我们,在传统与现代化关系的讨论中,只有摆脱雅斯贝斯的轴心时代理论的影响,我们的立足点和价值取向才不会飘浮在古人的语言世界中,才不会糊里糊涂地去修复古人的蜡像,而会扎根于当前的生活世界之中,从对这个世界的透视中确立判断一切传统文化是非的价值坐标。

对当前学人的思想影响更大的是马克思·韦伯。韦伯通过《新教伦理与资本主义精神》这部名作确立了这样的分析模式,即新教伦理的基本精神,如勤俭、诚实、有信用等乃是促进资本主义发展的精神前提。也正是从这一分析模式出发,韦伯在《中国宗教》一书中认定,中国之所以没有发展出资本主义的经济形态,是因为儒家学说缺乏促进资本主义因素发展的伦理力量。一言以蔽之,韦伯的分析模式肯定了伦理精神在促进或阻碍资本主义和现代化发展中的前提性的作用。但是,正如余英时所指出的:

近二三十年来,主要由于东亚地区(包括日本、台湾、香

① 克罗齐《历史学的理论和实际》第2页。

港、韩国、新加坡)经济成长的特殊经验,不少社会学家和经济学家开始注意到儒家伦理的积极功用。他们觉得韦伯对于儒家思想所持的否定看法也许有修正的必要。因此儒家——或许更广义地说,中国文化——是否曾对东亚文化的发展发生了积极的推动作用,目前已引起海内外中国学术界的注意了。^①

这里提到对韦伯学说的“修正”,说明不同意的只是他的个别结论,至于他的分析模式则是全盘接受的了。从八十年代以来,愈来愈多的大陆学人开始用韦伯式的思路来探讨传统文化与现代化的关系问题,这对于摆脱那些已把马克思的唯物史观曲解为经济宿命论的庸俗马克思主义思潮来说,无疑是有积极意义的,然而,我们必须看到,韦伯的分析模式有其致命的弱点,那就是他对伦理精神作用的无限夸大。他显然忘记了,新教伦理作为宗教改革的产物,并不是从天而降的,它也是在最初的市民阶级的经济关系的基础上形成并发展起来的。在某种意义上,我们可以说,新教伦理在推动资本主义发展之前,已先行地被资本主义初期的经济关系按自己的要求改铸过了。也就是说,新教伦理对于资本主义发展来说,决不是前提性的东西,恰恰相反,它本身不过是资本主义经济关系的产物。同样地,韦伯把中国资本主义经济关系的不发展归咎于儒学,乍看起来似乎是对儒学的否定,实际上乃是对它的作用的无限夸大。诚然,我们也不否认,儒学在阻碍中国商品经济和资本主义的发展中起过一定的作用,但无论如何,这种作用不应该被无限地夸大。归根到底,资本主义经济关系的发展有其内在法则,相对于这些法则来说,任何一种学说的作用都是有限的,认为一种学说的兴衰会引起整个经济关系的发展或夭折,乃是一种十分天真的见解,正如马克思在嘲讽青年黑格尔主义者时所指出的:

^① 余英时《士与中国文化》,上海人民出版社1987年版,第441—442页。