



陈修斋哲学人格刍议^①

——纪念陈修斋先生诞辰90周年

段德智

摘要: 陈修斋先生作为我国20世纪知名哲学家、西方哲学史家、莱布尼茨专家和杰出翻译家,留给后世的不仅是他的非凡的哲学成就和哲学事业,更为重要的还有他那崇高的哲学人格。陈修斋先生“完全摆脱自然机械作用”的“独立自由”的哲学人格铸就了他圆满的哲学人生,不仅体现在他对哲学道路的自由选择上,体现在20世纪50年代中期他“铁肩担道义”、唯真理是从,对强势左倾教条主义的自由抗争上,体现在他在哲学研究中毕生不懈地自由践履他的老师贺麟先生的“以学术培养品格,以真理指导行为”的哲学观上,而且还体现在即使在其生命的最后时刻面对死亡依然以一个哲学家的身份存在着。他的哲学成就有一天或许会被超越,但他的哲学人格将作为难以逾越的道德标杆,永远被追随和仿效。

关键词: 陈修斋; 哲学人格; 哲学人生; 自由

一、陈修斋先生的哲学成就

陈修斋先生(1921—1993年)是我国著名的西方哲学史家、莱布尼茨专家和杰出的翻译家。他“在数十年的哲学生涯中,治学严谨,学贯古今,博识强记,孜孜不倦,善于博采众长,长于开拓创新,在我国西方哲学史、尤其是莱布尼茨哲学的研究方面取得了众所公认的巨大贡献,是新中国西方哲学史学科的奠基人之一”^②。

“陈修斋先生作为新中国西方哲学史学科的奠基人之一,为我国西方哲学史的学科建设作出了彪炳史册的贡献。”^③20世纪50年代中期,他与人合著的《哲学史简编》,是我国第一部用马克思主义观点撰写的哲学史著作和哲学史教材。他参加编译的多卷本《西方古典哲学原著选读》是我国编译出版的第一套西方哲学原著资料,至今还是我国西方哲学史工作者的必读书。60年代初,他以《哲学研究》编辑部的名义独立负责选编、组译和审校了多卷本《资产阶级哲学资料选辑》近300万字,是我国解放后第一套大型当代西方哲学代表著作译丛。80年代初期,他与杨祖陶教授合著的《欧洲哲学史稿》是当时最受欢迎的西方哲学史教材之一,曾获国家教育委员会高等学校优秀教材一等奖。80年代中期,他主编的《欧洲哲学史上的经验主义和理性主义》是我国在该领域出版的第一部学术专著,曾获国家教育委员会首届人文社会科学优秀成果二等奖。在莱布尼茨哲学研究领域,他不仅翻译了《人类理智新论》(两卷本,商务印书馆“汉译世界学术名著”丛书中一种)、

^①2011年3月7日是陈修斋先生90周年诞辰纪念日,特发表此文以示纪念。

^②摘自中国社会科学院哲学研究所的唁电。

^③《陈修斋论哲学与哲学史》,人民出版社2009年,第1页。

《莱布尼茨与克拉克论战书信集》和《新系统及其说明》，指导翻译了《对莱布尼茨哲学的批评性解释》，而且还在其去世后不久即出版了《莱布尼茨》(陈修斋、段德智著)这部由华人写出的第一部全面系统阐述莱布尼茨哲学体系的学术专著，受到普遍好评，荣获教育部普通高等学校第二届人文社会科学研究成果二等奖。

然而，陈修斋先生不仅是一位“哲学史家”，而且也是一位“哲学家”。我国当代卓越的亚里士多德专家和哲学思想家、陈修斋先生生前挚友汪子嵩先生在一篇文章中曾非常中肯地指出：“修斋是一位哲学史家，也是一位哲学家。”^①他给出的理由主要有两条：一是因为陈修斋先生“不但从纵的方面”研究哲学史，而且“又从横的方面”研究哲学史，“将当代哲学家争论的一些根本问题，如理性和经验、思维和存在、一般和个别、身心关系，以致真理标准等等，一一作了细致的剖析，为我们展开了哲学史的复杂画面”^②。这也就是说，在汪子嵩先生看来，陈修斋先生对哲学史所进行的不仅是“史”的研究，而且还是一种“论”的研究。他还举例说，陈修斋先生在其于1986年写的《莱布尼茨论人的个体性和自由》中，就不仅“系统地论述了莱布尼茨在这个问题上的观点，说明它对哲学史上长期争论的‘自由和必然’问题上的发展”，而且还说明了“它在欧洲社会发展史上的意义和作用”^③。他给出的第二条理由在于，陈修斋先生的哲学观点虽然“主要体现在他的哲学史论文中”，但他还是有一些“专门论述哲学理论的文章”(尽管这类文章“很少”)。汪子嵩先生特别提到了陈修斋先生于1988年发表的《关于哲学本性问题的思考》一文。如果说陈修斋先生在他大量的哲学史论文中所讨论的是“理性和经验”、“思维和存在”、“一般和个别”、“自由和必然”这样一些比较根本的“哲学问题”，那么，他在这篇论文中所讨论的则是哲学之为哲学的问题或哲学问题之为哲学问题的问题，亦即所谓“元哲学”问题^④。中国社会科学院哲学研究所有关唁电中不仅明确肯认了陈修斋先生是“新中国西方哲学史学科的奠基人之一”，而且还明确地肯认了陈修斋先生在“哲学其他领域”的成就，说“他在哲学其他领域的教学和研究的成就也是十分优秀的”^⑤，其中也就蕴含了这样一层意思。只不过，相形之下，汪子嵩先生的上述评价更具体也更中肯些罢了。

当代著名的西方哲学家罗素在谈到哲学史研究的两种模式时，曾经扼要地指出：“哲学史作为一项学术研究，可以设置两种稍有差异的目标，其中第一种主要是历史的，而第二种则主要是哲学的。”^⑥而罗素本人，一如他自己所说，在对莱布尼茨哲学的研究中，所采取的主要是一条“哲学”的路线。而且，事实上，他也正是在对莱布尼茨“主谓词逻辑”的研究中逐步形成自己的数理逻辑思想和逻辑原子主义哲学思想的。十分凑巧的是，陈修斋先生与罗素一样都是著名的莱布尼茨哲学专家^⑦，其稍有差异的地方在于：罗素在哲学史研究和莱布尼茨研究中采取的是一种单向度的“哲学”路线，而陈修斋先生采取的则是一条多向度的“哲学”与“历史”兼容的研究路线。而且，在陈修斋先生这里，一如汪子嵩先生所指出的，哲学史研究的“哲学”路线(即“横向研究”)与哲学史研究的“历史”路线(即“纵向研究”)是有机地结合在一起或交织在一起的，而陈修斋先生对元哲学问题的思考也正是从这种结合点或交织点上生发出来的。我国清代著名史学家龚自珍在其名著《尊史》中曾精辟地阐述过“史”“论”(即他所谓“道”)之间的辩证关系，并且提出了著名的“善出”和“善入”之说。他强调说：“入则道，出则史。”又说：“不善出者，必无至情高论”，“不善入者，非实录”。他的这些话同样也适用于哲学史研究和哲学研究。陈修斋先生的哲学史研究和哲学研究由于坚持了“因史成论”和“史论结合”的治学原则，从而一方面使他的哲学史研究具有明显的“实录”性质，另一方面又使他的有关哲学论述具有明显的“至情高论”的气象，一方面使他能够跻身于我国当代最杰出的哲学史家之列，另一方面又使他跻身于我国当代优秀的哲学家之列。我

①《陈修斋论哲学与哲学史》，序一，第2页。

②《陈修斋论哲学与哲学史》，序一，第2页。

③《陈修斋论哲学与哲学史》，序一，第2页。

④《陈修斋论哲学与哲学史》，序一，第3页。

⑤摘自中国社会科学院哲学研究所的唁电。

⑥罗素：《对莱布尼茨哲学的批评性解释》，商务印书馆2000年，第21页。

⑦罗素在他的《西方哲学史》一书的美国版的序言中曾经强调指出：“我毫不怀疑，很多人对于我所述及的任何一个哲学家，——除了莱布尼茨之外——都比我知道得多。”(参阅罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1981年，第6页)在这里，他显然是以莱布尼茨哲学专家自居的。

们纪念陈修斋先生，首先当继承和发扬光大的就当是像他这样的一种集哲学史家与哲学家于一身的学者品性，由他本人典型地体现出来的既“善出”又“善入”、融哲学史研究和哲学研究于一炉的治学风格和方法论原则。

二、陈修斋先生的哲学人格

然而，陈修斋先生留给后世的不仅仅是这样一种治哲学和哲学史的高明的方法或窍门，也不仅仅是他非凡的哲学事业和哲学成就，更为重要的还有他那与其哲学成就和哲学方法相互辉映的让了解他的人不能不敬重的崇高的哲学人格。康德在《实践理性批判》第一部分第一卷第三章谈到“敬重”这种人类的道德情感时曾经指出：“一个人也能够成为我所钟爱、恐惧、惊羨甚至惊异的对象。但是，他并不因此就成了我所敬重的对象。他的诙谐有趣，他的勇敢绝伦，他的臂力过人，他的位重权高，都能拿这一类情操灌注在我心中，不过我的内心对他总不起敬重之感。芳泰奈尔说，‘在贵人面前，我的身子虽然鞠躬，而我的内心却不鞠躬。’我可以还补充一句说：如果我亲眼见到一个寒微平民品节端正，自愧不如，那末，我的内心也要向他致敬。”康德还进而追溯人类这种道德感情的根源，指出：“这个根源只能是使人类超越自己（作为感性世界的一部分）的那种东西，……这种东西不是别的，就是人格，也就是摆脱了全部自然机械作用的自由和独立。”^①在我们与认识陈修斋先生的学者谈到陈修斋先生的为人时，绝大多数都是怀着极其敬重的心情谈论先生的。这一点从我们所编写的这个集子看，也是相当明显的。而他们之所以敬重陈修斋，最根本的也正在于陈修斋先生在其近半个世纪的哲学生涯中所体现出来的那种“摆脱了全部自然机械作用的自由和独立”的哲学人格。

如陈修斋先生自己所说，他在1942年于重庆中央政治学校听了贺麟先生的哲学讲演、选修了贺麟先生的“哲学概论”和“伦理学”课程，从此“迷上”哲学，并立志将哲学当作自己的“安身立命之所”，从而在1945年中央政治学校外交系毕业前夕，当贺麟先生向他发出召唤时，他便“立刻就回信表示同意”，甘愿放弃外交官这个在一般人心目中的“诱人的职业”，而到编译会这个“清水衙门”“坐冷板凳”。陈修斋先生的挚友王太庆先生在谈到这一点时，非常敬重地写道：“他是比我早两年毕业的学长，原来是学外交的，却放弃了当外交官的前程从重庆跑到昆明来搞哲学。这只是因为他爱哲学。我原来没有想别的出路就选择了哲学，不如他从别的道路上经过思考终于转到哲学上。”这就是说，在这件事情上，陈修斋之所以值得敬重，乃在于他在选择职业时完全摆脱了世俗偏见的“自然机械作用”，仅仅从他对哲学的挚爱出发“独立而自由”地选择了这项事业，义无反顾地走上了哲学研究和哲学史研究的道路。

当人们回忆起陈修斋先生时，人们很容易想到的是他于20世纪50年代中期所参与的那场要不要反对“左”倾教条主义以及如何正确评价唯心主义哲学的争论。陈修斋先生无疑是那种争论中最耀眼的一颗哲学新星。他不仅早在1956年春天就与贺麟先生一起在《哲学研究》第3期上发表署名文章《为什么要有宣传唯心主义的自由》，随后又在1957年1月北京大学哲学系举办的中国哲学史问题座谈会上作了《对唯心主义哲学的估价问题》的报告，而且还在会后应《哲学研究》编辑部之约写出了《关于唯心主义的估价问题的一些意见》。在谈到陈修斋先生在这场争论中的作为时，汪子嵩先生由衷地写道：“我认为这件事情可以说明修斋性格的一个典型方面——他的耿直性，有话总要说出来，凡遇到他认为是不合理的事情，总要争辩到底。……在长期‘只许批判，不许辩护’的情况下，许多人的发言还是有保留的，并没有直抒己见，而批评方面却依旧气势汹汹。在会上，修斋的观点和贺先生的观点一起成为批评的靶子，而且批评者还是当时理论界的权威；可是修斋并不为其所屈，在会后（那时候实际上已经是暴风雨的前夕了）还要继续撰文，进一步阐发自己的观点，反驳对他的批评。这在当时确实是使朋友们为他捏一把汗的。”^②在另一篇文章中，汪子嵩先生甚至以更为敬重的口气写道：“修斋和我是同龄人，我们又同在20世纪40年代开始学习西方哲学，主要是学习西方哲学史。50年代初，我们过去学的这一套成为批判

①转引自李泽厚：《批判哲学的批判》，人民出版社1978年，第300～301页。

②汪子嵩：《悼修斋》，载段德智编：《陈修斋先生纪念文集》，武汉大学出版社1997年，第88页。

的对象。对于那场批判,最初为我们是自愿积极地参加的;但随着批判的不断深入,疑问也就慢慢升起:这些流传了几百年甚至两千多年的,对人类思想产生过这样重大影响的文化遗产,是可以用那样简单的教条,以无限上纲上线的方式,批判得掉的吗?应该承认,在有这点觉悟上,修斋比我至少要早十几年。从提出‘百家争鸣’时起,他就敢于陈述自己的见解,即使在遭受围攻的情况下,仍然坚持摆事实、讲道理,为自己的意见申辩;虽然因此带来厄运,也没有动摇他的信念。”^①王太庆先生在谈到这件事情时也同样敬重地写道:“一个热爱智慧的人认为哲学有无穷无限的前途,当然不能容忍僵死的形而上学观点把这个美好的前途断送,当然要起来与它抗争。修斋兄就是这样的爱智者。……修斋兄的爱智思想见之于行动,这说明他是真的爱智者,真的哲学家,不是假冒的。我当时虽然怀有同样的看法,也想说出来,却没有像他那样义正词严地侃侃而谈地发言,只能说明我对智慧爱得不如他那样深,我没有他那样正直。”与陈修斋先生亲密共事30多年的杨祖陶先生在谈到这件事情时也相当恳切地说道:“更令人注目的是,他在1957年1月的‘中国哲学史座谈会’上居然不畏棍子和围攻,拍案而起,为自己的老师贺麟先生关于必须对唯心主义哲学进行正确评价的观点作辩护。所有这些使我对修斋的学识、才能和理论勇气有了深刻的印象,并由衷地感到钦佩。”^②他的另一位好友陈兆福先生在谈到这件事情时,也由衷地感叹道:“在1957年北京大学哲学系举办的‘中国哲学史问题讨论会’上,‘当时大多数人是不同意(或部分不同意)贺先生和修斋的意见的’(子嵩师语)。一时议论纷纷,有从个人得失惋惜的,有从学问根底立论的,有从师生关系赞誉的,就是没有想到会不会他‘为社稷,非为我(他)’。”^③其实,大家最为敬重的归根到底还是陈修斋先生在这一重大哲学事件中所彰显出来的那种完全摆脱了世俗偏见乃至强势政治的“自然机械作用”的束缚的“独立和自由”的哲学人格。

陈修斋先生的“独立自由”的哲学人格不仅在其身处逆境的情况下有鲜活的表现,而且在其身处顺境的情况下也有鲜活的表现。如果说在其身处逆境的情况下,更多的是不畏强暴、挺身而出、勇敢捍卫哲学真理神圣尊严的道义行为,是他的“铁肩担道义”、“三军可夺帅,匹夫不可夺志”的浩然正气,那么,在其身处顺境的情况下,则更多的是特立独行,荣辱不惊,唯真理是从,不随波,不跟风,丝毫不为名利所动。与陈修斋先生共事多年的萧楚父先生曾经谈到过两个相当典型的例证。“1976年,‘四人帮’终于被粉碎,人们从十年动乱的噩梦中苏醒过来,党和国家开始清‘左’破旧的巨大历史转折。我和修斋与许多师友一样,深切感受到精神上的第二次解放,义无反顾地投身到思想解放和学术领域拨乱反正与正本清源的潮流中去。……在这些活动中,修斋被十一届三中全会以来中央的方针路线所鼓舞而焕发出空前的政治热情和奋勉工作的劲头,给校内外师友们留下了深刻印象;而他一贯固执的求实科学态度,因其直接对我有所触发,更使我铭记难忘。如80年代初,在一次省哲学史学会的学术研讨会上,我在争论中发言,为强调哲学史研究必须重视逻辑方法,必须把握哲学的自我运动的观点;修斋当即指出,概念不能自我运动,概念的逻辑发展只能依存于社会的历史发展。他发言时柔中有刚的神情,我至今还记得。当时我心中一怔,感到修斋在学术上严肃不苟,有分寸感,确乎值得学习。又如,中哲史界举行了太原之会以后,由西哲史界发起的黄山之会,在当时冲破教条主义束缚的总的趋向中,不免冒出一些‘激俗而故反之’的观点,且得到流行,而较集中在对历史上唯心主义哲学的评价问题上,有的提出为了抛弃日丹诺夫的哲学史定义似有必要否定‘哲学基本问题’,有的提出历代唯心主义哲学才是‘哲学发展史上的一串珍珠’;于是,有人记起了修斋1957年在北大中国哲学史问题讨论会上关于唯心主义的估价问题的发言,以及因此而长期受到的委屈,便大力邀请修斋到黄山之会上去‘亮相’,去畅谈他的观点。未料到一再邀请,却都被修斋婉言辞谢了。修斋向我说:‘我不能去参加黄山会,是由于我的一贯观点只是主张对历史上的唯心主义哲学如对唯物主义、二元论哲学等一样,都应作出科学的分析和实事求是的评价,而不同于现在某些专为唯心主义翻案或夸大唯心主义作用的过激观点。’当时,我又一次心中一怔,感到

①《陈修斋论哲学与哲学史》,序一,第1页。

②《陈修斋论哲学与哲学史》,序二,第2页。

③段德智编:《陈修斋先生纪念文集》,第118页。

择善固执，不随风倒，这才是修斋的真正品格。”^①中道无论在我国还是在西方都被视为“伦理德性”，甚至被视为“最高的善”。亚里士多德在谈到实践智慧和伦理德性时，曾经强调指出：“我所说的伦理德性，它是关于感受和行为的，在这里面就存在着过度、不及和中间。……德性就是中庸，是对中间的命中。此外，过失是多种多样的。正确只有一个（所以，有的事容易，有的事困难，打不中目标容易，打中目标困难）。由此可以断言，过度和不及都属于恶，中庸才是德性。单纯是高尚的，杂多即丑恶。”^②他还强调说：“德性作为对于我们的中间之道，它是一种具有选择能力的品质，它受到理性的规定，像一个明智人那样提出要求。中庸在过度和不及之间，在两种恶事之间。在感受和行为中都有不及和超越应有限度，德性则寻求和选取中间。所以，不论就实体而论，还是就是其所是的原理而论，德性就是中间性，中庸就是最高的善和极端的美。”^③孔子也把中庸视为最高的美德，曾发出过“中庸其至矣乎”的感叹（《中庸》第三章）。他还把中庸视为区分君子和小人的标尺，说：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之中庸也，小人而无忌惮也”（《中庸》第二章）。他甚至断言，舜之所以能够成为舜，最根本的也就在于他能够“执其两端，用其中于民”（《中庸》第六章）。我们从陈修斋先生身上看到的，也是陈修斋先生最感动人或最使人敬重的，正是他之能够在任何情况下“执两用中”，或者说，正在于他之能够做到“时中”。从这个意义上，我们不妨说，陈修斋先生的一生既是他探索真理、阐释真理、坚持真理和捍卫真理的一生，也是他特立独行、不断追求精神自由和践履精神自由的一生。

三、陈修斋先生的哲学之思

贺麟先生在谈到“为学”与“做人”的关系时，曾经深刻地指出：“哲学是一种学养。哲学的探究是一种以学术培养品格，以真理指导行为的努力。”^④他进而还指出：“为学与做人是一步功夫，一而不可分。敦品与励学乃系一件事。增进学术即所以培养品格，追求真理即所以砥砺德行。”^⑤可以说，陈修斋先生正是贺麟先生这样一种哲学观的模范践履者。诚然，倘若从逻辑的层面看，我们可以将陈修斋先生的哲学人格二分为“为真理而真理”和“为自由而自由”这样两个向度，但是，真正说来，在陈修斋先生身上，求真理与求自由是“一步功夫”，是“一而不可分”的东西。

陈修斋先生追随贺麟先生走上哲学道路之后不久，他就选定莱布尼茨作为自己的主要学术方向。对于他为什么会做出这样的学术抉择，陈修斋先生并没有做出过任何直接的和具体的说明。但是，如果我们考察一下他一生的学术轨迹，考察一下他主要的学术成果，就不难发现他的初衷，至少能够找到他之所以作出这样一种学术抉择的一些蛛丝马迹。粗略地看，陈修斋先生之所以选择莱布尼茨哲学作为自己的主要学术方向，不是因为别的，正是为了培养和赢得“摆脱全部自然机械作用的独立和自由”的哲学人格。我们知道，莱布尼茨时代是机械唯物主义产生和兴盛的时代。不仅英国经验主义哲学家霍布斯等执著于机械唯物主义，强调“自然机械作用”，而且，即使大陆理性主义哲学家，如笛卡尔和斯宾诺莎等，也部分地持守机械唯物主义，强调“自然机械作用”。霍布斯是用广延来界定物体的。他给物体所下的定义是：“物体是不依赖于我们思想的东西，与空间的某个部分相合或具有同样的广延。”^⑥而他给物体所下的这个定义差不多也就是笛卡尔和斯宾诺莎给物体所下的定义。笛卡尔也把广延视为物质东西的本质，宣布：“物质是可以按照它的部分分割和推动的，它能够获得的各种性向，我们发现都可以由部分的运动引起。”^⑦而斯宾诺莎尽管从神是唯一实体的高度将广延理解为神的属性，但他还是与霍布斯和笛卡尔一样，将形体界定为“有广延的东西”。他写道：“形体，我理解为一种在某种一定的方式下就神之被看成有广延的东西而表现神的本质的样式。”^⑧应该说，莱布尼茨在早年也曾非常欣赏这样一种

①萧蓬父：《怀念修斋》，载段德智编：《陈修斋先生纪念文集》，第96～97页。

②亚里士多德：《尼各马可伦理学》，中国人民大学出版社2006年，第34页。

③亚里士多德：《尼各马可伦理学》，第34页。

④贺麟：《〈华北日报〉哲学副刊发刊辞》，载《哲学与哲学史论文集》，商务印书馆1990年，第120页。

⑤贺麟：《杂文三则》，载《哲学与哲学史论文集》，第122页。

⑥Thomas Hobbes, *Concerning Body*, London: John Bohn, 1839, p. 102.

⑦北京大学哲学系外国哲学史教研室：《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆1981年，第382页。

⑧《西方哲学原著选读》上卷，第430页。

机械唯物主义观点,他还因此而给霍布斯去过信。但是,在对哲学的进一步探讨中,莱布尼茨逐渐意识到机械唯物主义的诸多弊端。首先,如果物体的本性是广延,则物体因此就根本不可能成为最后的东西,根本不可能成为实体。因为凡有广延的东西都是无限可分的。其次,如果物体的本质属性在于广延,而事物的无限多样性仅仅在于构成物体的各个部分的相互作用及其运动,那就根本不可能有任何主体性、能动性和自由可言。因此,他的哲学探讨的最根本的努力即在于超越物体的广延性,摆脱物体的“自然机械作用”。可以说,他的新哲学的根本使命就在于突破机械唯物主义的这样一种局限性或狭隘性。因此,他的第一个哲学发现即在于:物体的真正本质并不在于它之“具有广延性或占有空间性(*l'étendue*)”,即它之具有“体积、形状和运动”,而是在于某种与“灵魂”相类似的东西^①。按照莱布尼茨的理解,倘若物体的本性仅仅在于它之“具有广延性或占有空间性”,仅仅在于它之具有“体积、形状和运动”,则包括人在内的宇宙万物便因此而都成了一种仅仅“用几何学和机械学上的各种定律即可以推证出来”(des demonstrations geometriques et mechaniques)的东西了^②。因此,莱布尼茨对作为真正实体的单子的第一个规定便是“单纯”或“没有部分”,换言之,也就是“没有广延、形状、可分性”。用《单子论》的原话说就是:“我们这里要说的单子不是别的,只是一种组成复合物的单纯实体(*une substance simple*);单纯,就是没有部分(*sans parties*)的意思。……在没有部分的地方,是不可能有什么广延、形状、可分性的。”^③如果说在莱布尼茨的哲学里有什么第一原理的话,则单子的单纯性或它之“没有部分”便是它的第一原理。因为莱布尼茨几乎所有的哲学原理,包括它的主体性原则和自由原则,都是从这一原理演绎出来的。一如莱布尼茨在《单子论》中所指出的,单子既然是单纯的,没有部分的,则“单子便没有可供事物出入的窗户”,从而“单子的自然变化”便只能“来自一个内在的本原”,这就是“使一个知觉变化或过渡到另一个知觉”的“欲求”(Appetition)^④。此外,莱布尼茨哲学还有一项基本原则,这就是充足理由原则。前此的哲学,包括笛卡尔的哲学和斯宾诺莎的哲学,差不多都是基于矛盾原则或同一性原则的,莱布尼茨超出前人的地方则在于他认识到矛盾原则之缺陷,从而另提出了充足理由原则以及与之相关的完满性原则。在莱布尼茨的哲学体系里,矛盾原则是关于本质的大原则,充足理由原则是关于存在的大原则,与充足理由原则相关的完满性原则则是关于自由和自由选择的大原则。这样,莱布尼茨就在形而上学的必然性之外新提出了道德必然性、自由和自由选择。如果说单子的单纯性原理主要着眼的是实体的主体性的话,那么,莱布尼茨的充足理由原则以及与之相关的完满性原则主要着眼的则是实体的存在活动和自由问题。莱布尼茨哲学在他那个机械主义和形而上学施虐的时代之所以能够横空出世,所凭借的主要的也就是这样两项基本原理。

这些大体可以看作是陈修斋先生走上哲学道路后将莱布尼茨作为认真思考的第一个哲学家的基本缘由,看作是他在研究莱布尼茨哲学时思考的第一个问题何以是莱布尼茨的充足理由律的根本缘由。如所周知,陈修斋先生写作的第一篇学术论文是《黑格尔对莱布尼茨思想中矛盾律与充足理由律二元并列问题的解决》。这篇文章从标题上看,似乎是谈黑格尔的,其实主要谈的则是莱布尼茨,是莱布尼茨的充足理由律。按照陈修斋先生在该文附记中的说法,他是在1949年6月完成其初稿的。这篇文章很长,有25000多字。而且,陈修斋先生为了写作这篇论文,不仅阅读了莱布尼茨和黑格尔的有关原著,而且还参考了拉塔的《莱布尼茨单子论及其它哲学著作》的“导言”(计211页)、开尔德的《黑格尔》等书和一些哲学史著作。由此可以推测,他是花费了很长时间才完成这篇文章的初稿的。陈修斋先生对待这篇文章的态度是极其认真的。初稿完成后,他曾将其交给自己的老师贺麟先生审查。贺麟先生不仅“审读了全稿”,而且还提出了“若干条重要意见”^⑤。1957年5月,陈修斋先生又根据贺先生的意见对该文稿作了修订。这篇他折腾了八、九年才写出的重要学术论文,不知是由于他自己觉得其还有某些不够满

①Gottfried Wilhelm Leibniz; *Kleine Schriften zur Metaphysik*, hrsg. von Hans Hein Holz, Frankfurt: Insel Verlag, 1986, p. 82.

②Gottfried Wilhelm Leibniz; *Kleine Schriften zur Metaphysik*, p. 80.

③Gottfried Wilhelm Leibniz; *Kleine Schriften zur Metaphysik*, 1986, p. 438.

④Gottfried Wilhelm Leibniz; *Kleine Schriften zur Metaphysik*, 1986, pp. 440, 442, 444.

⑤参阅《陈修斋论哲学与哲学史》,第296页。

意之处，还是由于他感到当时的学术气候和政治气候不太适宜，生前竟然一直没有拿出来发表。不过，有一点是可以肯定的，这就是：他在这篇论文中所涉及的是他后来整个哲学生涯中始终考虑和反复斟酌的问题。在后来的哲学生涯中，尽管陈修斋先生也较为广泛地涉及了许多别的哲学领域和许多别的哲学问题，但是，构成陈修斋先生哲学思维深处的无疑还是他在这篇论文中提出和初步论证的问题。从这个意义上，陈修斋先生后来发表的许多文章，包括《从莱布尼茨与狄德罗的哲学看对立统一规律在哲学发展上的表现》（1979年）、《莱布尼茨哲学体系初探》（1981年）、《莱布尼茨论人的个体性和自由》（1986年）、《莱布尼茨对主体性原则的贡献》（1988年），乃至他的《关于哲学本性问题的思考》（1988年），都可以视为他的早年那篇文章的续篇。主体性原则以及人的个体性和人的自由问题始终是陈修斋先生哲学思考的中心问题或焦点问题。而他的这样一种孜孜不倦的学术探究与他身上始终充盈的“完全摆脱自然机械作用”的“独立和自由”的哲学人格的生成和外显无疑是“一步功夫”，始终是相辅相成的。

四、陈修斋先生哲学生涯之“向终结存在”

陈修斋的哲学人生即使在其最后时刻也依然是动人和光彩夺目的。凡是在其生命最后时刻同其有所接触的人，都无不为其发出的哲学彩霞所钦佩、折服。

海德格尔在讨论“作为此在的终结的死亡”时，曾经区分了“结束”的两种样式。他指出：结束首先意味着停止，而其存在论的意义又各不相同。雨停了。它不再现成存在。路止了。这一结束并不使路消逝；而是这一停止把路确定为这一条现成的路。所以，停止这种结束可以意味着，过渡到不现成状态，但也可以意味着，恰恰随着终结才是现成的。海德格尔的结论是：“结束的这些样式中没有一种可以恰当地标画作为此在之终结的死亡。”^①这是因为，“如果在上述方式的结束意义上把死领会为到头，那么此在从而就被设为现成在手事物或上手事物了。在死亡中，此在并未完成，也非简简单单地消失，更不曾就绪或作为上手事物颇可资用。……死亡所意指的结束意味着的不是此在的存在到头，而是这一存在者的一种向终结存在。”^②陈修斋先生的临终显然既不属于“雨停了”一类的结束，也不属于“路止了”一类的结束，而是他作为思想家在生命的最后时刻的“向终结存在”。因为即使在他心力几近衰竭、完全依靠输氧维系生命的最后时刻，他也没有因此而完全放弃自己的哲学思维和哲学创作活动，他不仅挂虑着他的论文集的编排和出版，挂虑着他的最重要的哲学著作的构思和写作，而且还尽其一切可能来筹划该著作的理论框架，甚至该书第一章的某些具体写作细节。在生命的最后一个月里，由于大吐血，各项生命体征的指标均有明显的下降，但是，一旦与人讨论到他最挂虑的未来著作时，他便仿佛换了一个人似的，总是不知疲倦地畅谈自己的思想。这就是说，即使到了生命的最后时刻，陈修斋先生依旧作为一个思想家“存在”着：他不仅依旧有所希望，有所期待，而且还依旧有所筹划，有所创造。可以说，直到其生命的最后时刻，他依然是面向希望而在、面向未来而在、面向希望而为、面向未来而为；他是作为“此在”、作为一个依然在进行哲学创造活动的哲学家度过他生命的最后时刻的。他的一生名副其实的是进行哲学思考的一生，是作为哲学家和哲学史家的一生。

在生命的最后时刻，陈修斋先生谈得最多的另一个重大话题是死亡问题。死亡问题本来是哲学的应有之义。西方古代大哲柏拉图曾经将哲学理解为“死亡的练习”，断言只有那些“专心致志于从事死亡”的人，才配得上“真哲学家”的称号^③。西方现代大哲叔本华提出了“死亡是哲学灵感的守护神”的著名命题^④。西方当代大哲海德格尔则更进一步提出了“本真的向死而在”与“向死的自由”问题^⑤。而我国古代大哲庄子在《大宗师》里也有“孰知死生存亡之一体者，吾与之友”的高论。然而，讲授死亡哲学毕竟有个时机的选择问题。例如，当一个二三十岁的年轻人高谈阔论死亡问题时，人们难免对他的演讲

①海德格尔：《存在与时间》，三联书店1987年，第294页。

②海德格尔：《存在与时间》，第294页。

③《柏拉图全集》第1卷，人民出版社2003年，第65页。

④叔本华：《爱与生的苦恼》，中国和平出版社1986年，第149页。

⑤海德格尔：《存在与时间》，第319页。

内容产生这样那样的疑惑。然而,当一个临终的老人轻松自如地谈论死亡问题时,人们不仅会对讲者油然而生几分敬意,而且也会对其所讲的内容的真实性抱有一种信念。诚然,即使在生命的其他时刻,陈修斋先生也与我们讨论过死亡问题,例如,当他在为我的《死亡哲学》写序的时候,也与我讨论过死亡问题,但是,总的来说,平时他与我们讨论死亡问题的时间是不太多的。然而,到了他生命的最后时刻,他与我们讨论死亡问题越来越频繁了。而且,鉴于死亡问题在我国的流俗文化里往往是作为一种不吉利的话题为人们所忌讳,因此,他之与我们讨论死亡问题便常常是由他最先挑起来的。这不能不使我们认为,他是有意利用这个最佳时机来给我们讲授哲学中这一最为深奥的问题的。每当这个时候,我们领受到的便不仅仅是一种深奥的哲理,而且还有天地境界和哲学人格的熏陶。这使我们不由得想起当年苏格拉底临终前在监狱里与他的弟子们大谈义务或伦理的情景。看来,陈修斋先生临终前高谈阔论死亡与当年苏格拉底临终前高谈阔论伦理,是有异曲同工之妙的。

陈修斋先生不仅是位杰出的哲学史家和哲学家,而且也是一位杰出的教育家。在近半个世纪的教育生涯中,他培养了一批又一批像赵敦华(北京大学教授)、冯俊(中国人民大学教授)和黄宪起(中央党校教授)等那样德才兼备、在我国哲学界享有盛誉在国际哲学界也有一定影响的优秀人才。但是,当我们评估他的教育思想时,我们不能不看到:他对学生们的深刻影响,与其说在于他的言教,毋宁说在于他的身教,与其说在于他的哲学成就,毋宁说在于他的哲学人格,尽管他的言教和哲学成就对于学生们的影响也是相当重大的。他的学生们,在教育言论和哲学成就方面,也许在将来的某一天在这一那一领域会超出他(而这也是他本人所希望的),但是,他的“完全摆脱自然机械作用”的“独立和自由”的哲学人格却能够作为一个难以逾越的道德标杆永远矗立在后辈学者的心田中。他的哲学人格永远是我们这些后学们追随和仿效的卓越典范。

●作者简介:段德智,武汉大学哲学学院教授,博士生导师;湖北 武汉 430072。

●责任编辑:涂文迁

